

Narratives and Social Changes 2

Pablo GUADARRAMA GONZÁLEZ

Lucía PICARELLA

(editores)

LIBERTAD Y JUSTICIA SOCIAL

PARA EL CAMBIO SOCIAL

Teoría y conceptos



OPEN ACCESS

NaSC Free Press

Narratives and Social Changes 2

Narratives and Social Changes

The Book Series “*Narratives and Social Changes*”, published in electronic Open Access with Creative Commons License, shall be a permanent platform of discussion and comparison, experimentation and dissemination, promoting the achievement of methodological action-research goals, in order to enforce: the proposition of theories, models, concepts, indicators and research methods that can be useful for identifying the priorities on which to intervene and testing them, verifying the validity of the application and the usefulness of the results. This will give rise to a process of “Learning on the Go” that can transform intervention and research methodologies relating to the issues and problems of narratives and social changes. All the research work revolves around the following research areas: Theory, Epistemology, Method; Methodology and Empirical Research; Culture, Knowledge, Change; Communication and Information Communication Technologies-ICT; Politics, Conflict, Participation; Rights and Development.

Each manuscript submitted in Italian and English and, if deemed necessary, in other commonly used languages (such as Spanish or French) will be subject to double-blind peer reviewing.

Editor: Emiliana Mangone

Editorial Board

Felice Addeo (University of Salerno, Italy), Gianmaria Bottoni (City University of London, United Kingdom), Mariarosaria Colucciello (University of Salerno, Italy), Virgilio D'Antonio (University of Salerno, Italy), Emiliana De Blasio (LUISS University, Italy), Stellamarina Donato (LUMSA University, Italy), Guido Giarelli (University “Magna Græcia” of Catanzaro, Italy), Pablo Guadarrama Gonzalez (Universidad Católica de Colombia, Colombia), Estrella Gualda (Universidad de Huelva, Spain), Hande Eslen-Ziya (University of Stavanger, Norway), Marko Lovec (University of Ljubljana, Slovenia), Emiliana Mangone (University of Salerno, Italy), Rubén Martínez Dalmau (Universitat de Valencia, Spain), Paolo Montesperelli (Sapienza University of Rome, Italy), Graziano Palamara (Universidad Externado de Colombia, Colombia), Lucia Picarella (Universidad Católica de Colombia, Colombia), Antonella Pocecco (University of Udine, Italy), Massimo Ragnedda (Northumbria University, United Kingdom), Giovanna Russo (University of Bologna, Italy), Carmen Salgado Santamaria (Universidad Complutense de Madrid, Spain), Olga Simonova (National Research University, Russian Federation), Sorice Michele (LUISS University, Italy), Nikolay Zyuzev (Pitirim Sorokin Syktyvkar State University, Russian Federation).

Editorial Staff: Giulia Capacci, *Copy editor* (Independent Researcher - Scotland, UK); Paolo Rocca Comite Mascambruno, *Editorial Manager* (University of Salerno, Italy).

Pablo GUADARRAMA GONZÁLEZ
Lucia PICARELLA

(editores)

LIBERTAD Y JUSTICIA SOCIAL
PARA EL CAMBIO SOCIAL

Teoría y conceptos



NaSC Free Press

Este volumen está disponible en:

<https://www.narrativesresearch.org/book-series/archive/>

ISBN: 979-12-80285-02-7

ISBN: 979-12-80285-03-4 (eBook)

<http://dx.doi.org/10.14273/unisa-4077>

Cómo citar este volumen:

Guadarrama González, P & Picarella, L. (eds) (2022). *Libertad y justicia social para el cambio social. Teoría y conceptos*. Fisciano, Italy: NaSC Free Press.

© NaSC Free Press 2022

Università degli Studi di Salerno

Via Giovanni Paolo II n. 132, 84084 Fisciano, Italy



Peer reviewed contents



Preámbulo por Series Editor

Libertad y justicia social para nuevas formas de convivencia social

En los últimos dos años, las referencias al Estado social se han impuesto con fuerza en el lenguaje sociopolítico e institucional global, así como en el académico. Sin duda se trata de una expresión fácil de determinar, al menos en apariencia, pero no es así. Contiene controversias y complejidades relacionadas con los elementos y los objetivos, con las tensiones sociales debidas al progresivo aumento del número de actores y sujetos implicados, con las acciones de los movimientos sociales y políticos que han hecho de la justicia social su bandera, y con los rasgos ideológicos que han acompañado su desarrollo.

También añade complejidad a la noción de Estado social (Esping-Andersen, 2002), el hecho de que no es una categoría abstracta, sino un concepto que ha alimentado las luchas políticas, los resultados concretos, las leyes y los procedimientos administrativos, con toda la variabilidad de soluciones que se hallan pasando de los principios a aplicación, y de Estado a Estado.

La parábola neoliberal ha lanzado un severo ataque al andamiaje del Estado de bienestar (Žižek, 2020). Se basa en la “fe” en la capacidad de autorregulación del libre mercado, mientras que las visiones neoliberales han inspirado un nuevo discurso público muy crítico con el llamado Estado de bienestar “keynesiano”, al que se acusa de haber producido un exceso de igualitarismo y

paternalismo, a pesar de los recortes, la contención del gasto y la reducción del gasto público.

Si durante su auge las ideas neoliberales tuvieron un significativo impacto institucional, especialmente en la última década ha empezado a surgir - tanto a nivel nacional como supranacional - un nuevo discurso sobre la importancia de la "dimensión social". La protección social ya no se reconoce sólo como un coste, sino como un factor productivo, inspirado no sólo en los criterios de contención de conflictos, sino también y sobre todo en los de inclusión y justicia social. La crisis desencadenada por la pandemia ha vuelto a situar en el centro de los debates mundiales la conjugación entre "libertad" y "justicia social", entre las responsabilidades individuales y colectivas, y las responsabilidades políticas para superar las desigualdades que se han fuertemente acentuado.

Estas son las dimensiones en las que se desarrollan las reflexiones de este segundo volumen de la serie de libros *Narratives and Social Changes* promovida por el Narratives and Social Changes-International Research Group (NaSC-IRG), que tiene como título *Libertad y justicia social para el cambio social. Teoría y conceptos*. Rigurosamente editado por Pablo Guadarrama González (Universidad Católica de Colombia) y Lucía Picarella (Universidad Católica de Colombia), el volumen aborda la discusión teórica de conceptos que se relacionan directa e indirectamente con aspectos de la vida cotidiana relacionados con la libertad y la justicia social. Este libro - resultado de una fructuosa colaboración entre estudiosos de diferentes disciplinas y nacionalidades - es, en cierto sentido, un volumen programático que se centra en algunos aspectos de la dinámica social en su explicación de la vida cotidiana. Los editores y los autores argumentan sobre cómo la libertad y la justicia social (aplicadas de forma sustantiva y no formal) son elementos para superar la actual crisis global, convirtiéndose en un estímulo para la revisión de las políticas gubernamentales.

El objetivo principal de este volumen (con su enfoque inter y multidisciplinar) fue, por un lado, reconocer los avances de los pueblos en la lucha por la libertad y la justicia social desde la modernidad hasta la contemporaneidad, y por otro, desarrollar propuestas teóricas que puedan promover -mediante su aplicación práctica- mayores grados de libertad y justicia social de las comunidades y pueblos. El intento de Pablo Guadarrama González y Lucia Picarella - editores del volumen - fue también comprobar si las acciones reflejadas han tenido o no un efecto favorable en los cambios sociales que se han producido en el mundo en las últimas décadas. Esto se debe a que las ideas y transformaciones sociales que se han desarrollado especialmente en los países que han buscado y aún están buscando alcanzar su independencia y soberanía, así como lograr las libertades individuales y la justicia social, generalmente no han sido valoradas adecuadamente o han sido relegadas en la latencia del patrimonio universal de la humanidad.

Este libro contrarresta esta infravaloración injustificada revelando que las contribuciones teóricas sobre la libertad y la justicia social proceden de diversas partes del mundo, no sólo de Occidente. Y esto significa que los pueblos deben aprender de las diferentes experiencias para lograr mejores formas de convivencia social.

Fisciano, Italia
07 febbraio 2022

Emiliana Mangone

Bibliografia

Esping-Andersen, G. (eds) (2002). *Why We Need a New Welfare State*. Oxford: Oxford University Press.

Žižek, S. (2020). *Virus. Catastrofe e solidarietà*. Milán: Ponte alle Grazie.

Tabla de contenido

Introducción	pág. 1
1. Determinismo y Libertad: nuevos paradigmas, por Patricia Nakayama	» 21
2. Libertad y humanización. Reflexiones actuales desde la responsabilidad social, por José Luis Cañas Fernández	» 55
3. Retos totalitarios a la libertad, por Edward Demenchonok	» 83
4. La cultura como libertad y sentido. Entre espacio humano e interculturalidad, por Stefano Santasilia	» 117
5. La interdependencia entre libertad, justicia social y cultura, por Pablo Guadarrama González	» 137
6. Filosofía de la información. Libertad y justicia en el intercambio informativo, por Fernando Buen Abad Domínguez	» 167

7. Avatares de la justicia en el mundo globalizado. Relectura crítica de debates vigentes en la filosofía social y política contemporánea, por Dante Ramaglia	»	197
8. Contextos de justicia, sufrimientos y luchas sociales en una era de crisis global, por Ricardo Salas Astrain	»	237
9. El filósofo y las luchas sociales en América Latina en el siglo XXI, por Sirio López Velasco	»	265
10. Justicia y libertad en el pensamiento filosófico político alemán. Ruptura del marxismo con el idealismo, por Edgardo R. Romero Fernández y Eduardo Romero Cano	»	281
11. Derechos económicos, sociales y culturales como ejes de transformación social, por Luis Bernardo Díaz Gamboa	»	311
12. Análisis crítico del poder constituyente, por David Sánchez Rubio	»	343
13. La “condición monstruosa”: la construcción del concepto formal de poder constituyente en la contemporaneidad y su implicación en la libertad y la justicia social, por Rubén Martínez Dalmau	»	369
14. La justicia social en los procesos constituyentes, por Alex Ibarra Peña	»	391
Resumen y abstract	»	407

Sobre editores y autores

Editores

Pablo Guadarrama González

Doctor en Filosofía. Universidad de Leipzig. Doctor en Ciencias y Profesor Emérito de la Universidad Central “Marta Abreu” de Las Villas. Académico Titular de la Academia de Ciencias de Cuba. Investigador Emérito del Ministerio de Ciencias, Tecnología e Innovación, Colombia. Doctor Honoris Causa en Educación, Perú. Líneas de investigación: pensamiento filosófico y político latinoamericano. Metodología y epistemología de la investigación científica. Libros: Humanismo, Marxismo y Postmodernidad. Cultura y educación en tiempos de globalización posmoderna. Dirección y asesoría de la investigación científica”, Pensamiento filosófico latinoamericano. Democracia y derechos humanos: visión humanista desde América Latina. Huellas del filosofar en Latinoamérica y Colombia. Para qué sirve la epistemología a un investigador y un profesor. Filosofía política umanesimo in America Latina. Pensamiento político latinoamericano. Cultura, paz y poder. Filosofía e filosofía sin mas. Filosofía, cultura e politica in Hispanoamerica. Cultura integracionista en el pensamiento latinoamericano. Código ORCID: 0000-0002-4776-2219. Contacto: pabloguadarramag@gmail.com

Lucia Picarella

Ph.D. en Teoría e Historia de las instituciones políticas comparadas (Università degli Studi di Salerno), donde obtuvo también el postdoctorado en ámbito politológico. Ha desarrollado actividades de investigación en la Universidad Pompeu Fabra (España) y fue docente de Ciencia Política y de Ciencia de la Administración en la Facultad de Ciencias Políticas de la Università degli Studi di Salerno. Senior Researcher, des-

de 2013 es full professor de Ciencia Política y de Instituciones Políticas Comparadas en la Universidad Católica de Colombia (convenio internacional con la Universidad de Salerno). Profesora invitada y conferencista en congresos nacionales e internacionales, es autora de diferentes artículos de investigación y de monografías – entre ellas, *Democracia: evolución de un paradigma. Una comparación entre Europa y América Latina* –, es editor in chief de *Cultura latinoamericana*. Revista de estudios interculturales y miembro del comité científico de varias revistas y colecciones de libros indexadas. Es investigadora del Grupo Aldo Moro (Universidad Católica de Colombia), del Cuerpo Académico “Interculturalidad y Estudios de Paz” (Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México), del CECIES (Centro de Ciencia, Educación y Sociedad-Pensamiento latinoamericano y alternativo, Argentina), del International Network-Cultural Changes, Inequalities and Sustainable Development (Universidad de Salerno), del CSI (Centro Studi Internazionali, Napoli). Además, es miembro fundador del Narratives and Social Changes International Research Group (NaSC-IRG, Universidad de Salerno), directora científica del ICAEPS (Instituto Caribeño de Altos Estudios Políticos y Sociales) y directora para Italia de la red internacional Mujeres Líderes Políticas (Chile). id ORCID: 0000-0001-5275-1111. Contacto: lpicarella@ucatolica.edu.co

Autores

Fernando Buen Abad Domínguez

Filósofo y académico mexicano: Doctor en Filosofía, Máster en Filosofía Política y Licenciado en Ciencias de la Comunicación. Profesor e investigador universitario, ha dictado en México y en varios países, entre otras, las siguientes cátedras: Filosofía, Filosofía del Arte, Estética, Semiótica, Producción Audiovisual, Cine y Literatura, Periodismo, Lingüística. Rector fundador de la Universidad de Filosofía de México, fue vicerrector de la Universidad Abierta de México y Director de Cine y egresado de la Universidad de New York. Asesor del Instituto de Altos Estudios Nacionales IAEN del Ecuador. Co-fundador de la Universidad Internacional de las Comunicaciones. Presidente de REDS (Red de Estudios para el Desarrollo Social) y de la RedVerdad contra las Falacias Mediáticas. Miembro del Consejo Consultivo de TeleSur (Televisora Plurinacional). Miembro de la Red de Intelectuales y Artistas en Defensa de la Humanidad. Autor y coautor en una veintena libros y de innumerables artículos publicados en revistas científicas, en temas de su especialidad. Es Premio Nacional de Periodismo y Comunicación de Ve-

nezuela. Actualmente es director del Centro Sean MacBride y del Instituto de Cultura y Comunicación de la Universidad Nacional de Lanús, Argentina. Contacto: buenabad@gmail.com

José Luis Cañas Fernández

Dr. en Filosofía, y Ldo. en Pedagogía por la Universidad Complutense de Madrid (España). Profesor Titular de Filosofía, en la Universidad Complutense de Madrid. Consultor UNESCO, en el Observatorio de Responsabilidad Social para América Latina y el Caribe (ORSALC). Director de la Cátedra de Responsabilidad Social y Rehumanización UCM/ORSALC en la Universidad Complutense de Madrid. Últimos libros publicados: *Historia del Pensamiento, Filósofos y Textos* (2021); *Ciencias de la Persona, antropología personalista aplicada* (2018). Temas de investigación: *Historia del Pensamiento, Antropología filosófica, Filosofía social, Educación social*. Es autor de la *Teoría de la rehumanización, un método antropológico personalista y un modelo educativo que sirve de inspiración a diversas Instituciones y Fundaciones de España y de Iberoamérica*. Código ORCID: 0000-0003-1817-2719. Contacto: jlcf@filos.ucm.es

Edward V. Demenchonok

Doctor en Filosofía. Fue investigador principal del Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de Rusia, Moscú. Actualmente Profesor Titular de Filosofía e Idiomas Extranjeros en la Universidad Estatal de Fort Valley, Estados Unidos de América. Temas de investigación principales: *filosofía política, ética, filosofía de la cultura y filosofía intercultural*. Entre sus obras recientes pueden mencionarse: *The Quest for Change: From Domination to Dialogue* (2016); *A World Beyond Global Disorder: The Courage to Hope* (2017, coeditor); *Intercultural Dialogue: In Search of Harmony in Diversity* (2016, editor); *Philosophy after Hiroshima* (2010, editor); *Between Global Violence and Ethics of Peace: Philosophical Perspectives* (2009, editor). Capítulos de libros: “*Philosophy of Hope*,” in *Cosmopolitan Civility: Global-Local Reflections with Fred Dallmayr* (2020); “*Michel Foucault’s Theory of Practices of the Self and the Quest for a New Philosophical Anthropology*,” in *Peace, Culture, and Violence* (2018); “*Hacia la democracia participativo-representativa: el debate en América Latina*,” en *Diálogo crítico-educativo VIII* (2017); “*Zur Debatte über kulturelle Diversität und Interkulturalität in den USA und Kanada*,” in *Zur Geschichte und*

Entwicklung der Interkulturellen Philosophie (2015). Contacto: demenche@usa.net.

Luis Bernardo Díaz Gamboa

Doctor en derecho. Universidad Complutense de Madrid Sobresaliente cum laude por unanimidad. Postdoctor Universidad Politécnica de Valencia. Estancias postdoctorales en American University de Washington. Máster en relaciones Internacionales escuela Diplomática de Madrid. Especialista en Derecho Administrativo. Universidad del Rosario. Abogado Universidad Nacional de Colombia. Actual director de la Maestría en Derechos Humanos Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Director Grupo de Investigación en Justicia Social Primo Levi. Director Observatorio de DDHH Orlando Fals Borda. Editor Revista Derecho y Realidad UPTC. Temas de investigación principales: Derechos Humanos, educación, alimentación, conflicto, participación, democracia, paz, laicidad, bioética. Orcid: 0000-0002-0117-4753. Contacto: luisber2004@yahoo.com

Alex Ibarra Peña

Estudios formales de Filosofía y Teología en la Universidad Católica del Maule, Pontificia Universidad Católica de Chile, Universidad de Chile. Doctor en Estudios Americanos por la Universidad de Santiago de Chile y pasantía finalización de tesis en la Universidad de Buenos Aires. Autor, compilador y colaborador de distintos libros dedicados a la filosofía chilena y latinoamericana. Artículos en revistas especializadas y académicas de México, Nicaragua, Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Argentina, España y Chile. Docente del Instituto de Filosofía "Juvenal Dhó" de la Universidad Católica Silva Henríquez de Chile. Investigador externo del Grupo "Pedro Zulen" de la Universidad Nacional Mayor San Marcos de Lima-Perú y del CECIES Buenos Aires-Argentina. Miembro Fundador de las Cátedras Internacionales "Filosofía de Nuestra América" y "Perder el Norte: Filosofía y Pensamiento desde el Sur". Columnista de Le Monde diplomatique edición chilena y Correo del Alba de Bolivia. Ha sido conferencista invitado en Brasil, Argentina, Perú, Uruguay y Chile; ex director de la Asociación Chilena de Filosofía y ex Vice Presidente de la Fundación Jorge Millas; evaluador de proyectos FONDECYT-Chile y de Revistas académicas de Colombia, Perú y Chile. Director y evaluador de tesis de pregrado en la Universidad Católica Silva Henríquez y del Doctorado en Filosofía de la Universidad de

Chile. Dr. Estudios Americanos. Instituto de Filosofía. Universidad Católica Silva Henríquez. Contacto: alexibarra2013@gmail.com

Sirio López Velasco

Doctor en Filosofía por la Université Catholique de Louvain (Bélgica) - Posdoctor en Filosofía por el Instituto de Filosofía del CSIC (Madrid). Profesor Titular jubilado de la Universidade Federal do Rio Grande (FURG, Brasil). Temas de investigación: Ética, Filosofía Política, Ecomunitarismo, Educación Ambiental. 23 libros y más de 150 artículos impresos y/o digitales publicados en A. Latina, EEUU y Europa - Algunos libros accesibles gratuitamente en internet: Ética ecomunitarista (2009), Ecomunitarismo, socialismo del siglo XXI e interculturalidad (2009), Confieso que sigo soñando” (2014), Contribuição à Teoria da Democracia: uma perspectiva ecomunitarista (2017), Filosofia da Educação. A relação educador-educando e outras questões na perspectiva da educação ambiental ecomunitarista (2018), Cuestiones de Filosofía de la Educación (2019), Las Máscaras y Un amor de 1492 (2019), Los Exiliados y Otros relatos (2020), María y Cartas a Sirio Lorenzo (2020), y Granos de Maíz y Quijote (2021) Contacto: lopesirio@hotmail.com

Rubén Martínez Dalmau

Profesor titular de Derecho Constitucional en la Universitat de València. Obtuvo la licenciatura y el doctorado en Derecho en la Universitat de València. Es graduado y diplomado en Ciencias políticas por la UNED, donde también obtuvo el grado en Historia del Arte. Cuenta con el Diploma en Derecho Constitucional de la Academia Internacional de Derecho Constitucional. Realizó estudios doctorales en la Universidad de Friburgo (Alemania) y postdoctorales en la Universidad Federico II de Nápoles (Italia). Sus principales líneas de investigación son Democracia y poder constituyente; voto electrónico; constitucionalismo democrático; derechos de la naturaleza; y nuevo constitucionalismo latinoamericano. Es autor de varias monografías, entre ellas "Aspectos constitucionales del Ministerio Fiscal" (1999), "Constitución, legitimidad democrática y autonomía de los bancos centrales" (2005), y de más de un centenar de contribuciones académicas entre artículos en revistas indexadas y capítulos de libros. Código Orcid: 0000-0003-3853-0851. Contacto: ruben.martinez@uv.es

Patricia Nakayama

Licenciada en Ciencias Sociales por la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de São Paulo (USP), Maestría y Doctorado en Ética y Filosofía Política por la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la USP. Actualmente es profesora e investigadora de la Universidad Federal de Integración Latinoamericana (UNILA). Es coordinadora del núcleo didáctico estructurante (NDE) del curso de filosofía en UNILA y líder del equipo de investigación DGP-CNPQ “Antiguos y Modernos, cuestiones contemporáneas”, en el que ha estado dirigiendo y desarrollando desde 2016 proyectos sobre la historia de la filosofía latinoamericana, pensamiento amerindio, historia de la filosofía política moderna, retórica y cuenta con publicaciones en estas áreas. Oricid: <https://orcid.org/0000-0003-2022-8662>. Contacto: patricia.nakayama@unila.edu.br

Dante Ramaglia

Licenciado y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Desarrolla actividades docentes de grado y posgrado en la misma Universidad. Actualmente es Director del Instituto de Filosofía Argentina y Americana y Secretario de Investigación de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo. Se desempeña como Investigador Independiente del CONICET en el Grupo de Investigación en Filosofía Práctica e Historia de las Ideas (INCIHUSA-CCT Mendoza). Las temáticas en que concentra su investigación se refieren a la filosofía social y política, al pensamiento crítico y a la historia de las ideas latinoamericanas. Ha publicado numerosos artículos en revistas, capítulos de libros y es editor de obras colectivas. Entre sus obras recientes pueden mencionarse: *Miradas filosóficas sobre América Latina* (2020, coorganizador); *Diálogos inacabados con Arturo Andrés Roig. Filosofía latinoamericana, historia de las ideas y universidad* (2020, coeditor); *Recorridos alternativos de la modernidad. Derivaciones de la crítica en el pensamiento contemporáneo* (2021, editor). Contacto: ramaglia@mendoza-conicet.gob.ar

Edgardo R. Romero Fernández

Doctor en Ciencias filosóficas. Profesor Titular de Teoría Política y Filosofía política de la Universidad Central “Marta Abreu” de las Villas, Cuba. Coordinador de la Maestría en Ciencias políticas de la propia Universidad. Líneas de investigación priorizadas: Valores del proyecto

histórico de la Revolución Cubana y de la Integración latinoamericana; Diseño, implementación y evaluación de políticas públicas; Teorías del poder. Publicaciones representativas de los últimos 2 años:(2021) Reflexiones sobre el 11 de julio de 2021. En González, Abel (Comp.) Miradas en contexto. Aproximaciones desde la universidad a la Cuba actual. Ocean Sur. (2020) La centralidad de la vida y el proyecto socialista cubano. Reflexiones a propósito de la crisis vinculada a la COVID-19. Islas (196), 122 -134. (2020) Golpe de estado en Bolivia 2019: lecciones para el futuro. Santiago (153), 94 -105. (2020) (Coordinador) Evaluación y diseño de políticas públicas: democratización y desarrollo. Editorial Feijóo. Código ORCID: 0000-0002-3267-2552; Contacto: edgarcs@uclv.edu.cu

Eduardo Romero Cano

Licenciado en filosofía por la PUC de Santiago. de Chile, y Doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina, con una tesis acerca de la hermenéutica del lenguaje religioso mapuche (1989). A partir de dicha tesis, elabora un modelo fenomenológico – hermenéutico por el que realiza un proyecto de ampliación a la filosofía intercultural latinoamericana, rearticulando algunos conceptos fundantes que permiten una comprensión de los imaginarios religiosos. Se destaca su obra por un trabajo epistemológico referido al análisis de los contextos culturales asimétricos, étnicos y populares. Ha contribuido a articular redes internacionales acerca del pensamiento latinoamericano y de la filosofía intercultural, y participa activamente en pro del reconocimiento de pueblos indígenas. En la última década, ha centrado sus esfuerzos en un diálogo con la teoría crítica de Frankfurt y elabora una propuesta política centrada en los problemas de la teoría del reconocimiento y de una teoría contextual de la justicia apropiada para América Latina. Ha escrito más de un centenar de artículos sobre estos temas y varios libros, entre sus libros, se destaca especialmente: Lo Sagrado y Lo Humano (1996) y Ética Intercultural (2003), y coordinado una obra colectiva Pensamiento Crítico latinoamericano en 3 tomos (2005) Y es coordinador de al menos cinco libros internacionales. En la actualidad trabaja en la Universidad Católica de Temuco y ORCID 0000-0003-4765-1567. Contacto: rsalasa@gmail.com

Ricardo Salas Astrain

Licenciado en filosofía por la PUC de Santiago, de Chile, y Doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina, con una tesis acerca de la hermenéutica del lenguaje religioso mapuche (1989). Se destaca su obra por un trabajo epistemológico referido al análisis de los contextos culturales asimétricos, étnicos y populares. Ha contribuido a articular redes internacionales acerca del pensamiento latinoamericano y de la filosofía intercultural, y participa activamente en pro del reconocimiento de pueblos indígenas. En la última década, ha centrado sus esfuerzos en un diálogo con la teoría crítica de Frankfurt y elabora una propuesta política centrada en los problemas de la teoría del reconocimiento y de una teoría contextual de la justicia apropiada para América Latina. Ha escrito más de un centenar de artículos sobre estos temas y varios libros, entre sus libros, se destaca especialmente: *Lo Sagrado y Lo Humano* (1996) y *Ética Intercultural* (2003), y coordinado una obra colectiva *Pensamiento Crítico latinoamericano en 3 tomos* (2005) Y es coordinador de al menos cinco libros internacionales. En la actualidad trabaja en la Universidad Católica de Temuco y dirige el Doctorado en Estudios Interculturales. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4765-1567>. Contacto: rsalasa@gmail.com

David Sánchez Rubio

Profesor Titular y Director del Departamento de Filosofía del Derecho de la Facultad de Derecho de la Universidad de Sevilla. Ha sido coordinador y director en diversos cursos de maestría y doctorado en la Universidad Pablo Olavide de Sevilla y la Universidad Internacional del Andalucía. Ha sido y es director y miembro investigador de varios proyectos de Excelencia y de I+D. Profesor invitado en diversas universidades de España, Bélgica, Portugal, México, Ecuador, Colombia, Costa Rica, Argentina y Brasil. Autor de más de 90 artículos y de diversos libros sobre teoría crítica de los derechos humanos, democracia, educación en ciudadanía, migración, trata de personas y pensamiento de liberación latinoamericano. Entre otros destacan: *Repensar derechos humanos* (2007); *Encantos y desencantos de los derechos humanos* (2011); *Derechos humanos instituyentes. Pensamiento crítico y praxis de liberación* (2018); y autor y coordinador de *Podere constituyentes, alteridad y pueblos indígenas* (2020). Contacto: dsanche@us.es

Stefano Santasilia

Doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Nápoles “L’Orientale” (Italia) y Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia de Comillas (España). Actualmente es Profesor Titular de la Licenciatura en Filosofía y del Posgrado en Estudios Latinoamericanos en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (México). Ha publicado tres monografías: *Tra Metafisica e Storia. L’idea dell’uomo in Eduardo Nicol* (Firenze, 2010) y *Simbolo e corpo. A partire da Eduardo Nicol* (Napoli, 2013), *Introduzione alla filosofia latinoamericana* (Milano, 2017) y varios capítulos de libro y artículos en revistas nacionales e internacionales. Ha editado dos dossier de revista sobre interculturalidad y paz: *Interculturalità* (Brescia, 2014) y *Peace* (Milano, 2020). Sus áreas de investigación son: filosofía de la religión, fenomenología y hermenéutica. Dentro de estos desarrolla estas líneas específicas: análisis y hermenéutica del fenómeno religioso, filosofía de la interculturalidad y de la paz, fenomenología y hermenéutica de la corporalidad y del espacio. ORCID 0000-0001-7482-8917. Contacto: stefano.santasilia@uaslp.mx

Introducción

por *Pablo Guadarrama González y Lucia Picarella*

El tema de la libertad y justicia social ha constituido uno de los ejes principales de la vida política y pensamiento filosófico, político, jurídico, el arte y la literatura universal desde la antigüedad hasta la actualidad. Sin embargo, fue a partir de la modernidad que ocuparía cada vez mayor atención de intelectuales, artistas, funcionarios e instituciones en relación con los necesarios cambios sociales.

El desarrollo del capitalismo y la sociedad burguesa obligó a elaborar criterios excluyentes sobre la libertad y la justicia social orientados hacia el cambio social orientados básicamente hacia los pueblos europeos, al no tomar en debida consideración la necesidad de que estos se extendieran a los países colonizados. No obstante, esta evidente limitación, tanto las elaboraciones teóricas como la praxis política de las luchas sociales por diferentes formas de libertad y de justicia social desarrolladas en Europa resultaron progresistas de manera universal.

Las ideas y transformaciones sociales desarrolladas en los países periféricos por lograr su independencia y soberanía, así como el logro de libertades individuales y mayor justicia social propiciadores de cambios sociales, generalmente no han sido valoradas de forma adecuada o han sido consideradas miméticas y poco aportadoras al patrimonio universal de la humanidad. Esa injustificada subestimación debe ser contrarrestada para revelar que los aportes teóricos y prácticos sobre la libertad y la justicia social proceden de diversas partes del mundo. Eso significa que los pueblos deben aprender de diversas experiencias y fuentes de procedencia para lograr mejores formas de convivencia social.

El objetivo principal de este libro ha sido, por un lado reconocer el progreso alcanzado por los pueblos en la lucha por la liber-

tad y la justicia social desde la construcción de la modernidad hasta la actualidad, y por otro demostrar los aportes, desde diversas perspectivas ideológicas, de intelectuales, artistas, escritores, pensadores, organizaciones, instituciones, movimientos sociales, partidos políticos, etc., en la elaboración de propuestas teóricas y actividades prácticas en función de cambios sociales promotores de mayores grados de libertad y justicia social. Se ha pretendido valorar si estas propuestas y acciones han tenido o no algún efecto favorable sobre los cambios sociales que se han producido en el mundo en los últimos tiempos. A la vez se aspira a considerar si las transformaciones económicas, políticas, culturales, educativas y científico-tecnológicas especialmente en la época de la globalización han contribuido a no a propiciar la libertad y la justicia social para el cambio social.

Este primer tomo se inicia con el análisis de Patricia Nakayama sobre la relación entre determinismo y libertad a partir del presupuesto que estos en verdad no son antagónicos, sino compatibles, factor esencial para una mejor comprensión de la cuestión de la liberación de los pueblos oprimidos. Sugiere que la interrelación entre ambos conceptos tradicionalmente se ha referido al plano individual, cuando en verdad esta posee una profunda y esencial dimensión social.

Sus reflexiones al respecto parten de la filosofía griega, especialmente de Aristóteles y los estoicos, quienes articularon la libertad con la sabiduría, premisa esta que le sirviera a José Martí para plantear que ser culto es el único modo de ser libre. De ahí la importancia de que un pueblo para alcanzar niveles superiores de libertad resulte imprescindible el incremento de su nivel cultural. Tal disyuntiva ha dado lugar a que el proceso civilizatorio se haya desarrollado de una forma tan injusta al propiciar en unos países hayan tratado de imponer su poderío tanto militar como económico, a partir de promover una aceleración de las instituciones educativas, científico-tecnológicas y culturales en detrimento de otros marginados y subyugados. Ese proceso discriminatorio se ha reproducido al interior tanto en los países «subdesarrollantes» como en los subdesarrollados, pues en ambos casos las oligarquías detentan su poder no solo en el plano económico, sino también en el

ideológico, en especial favorecido por la ignorancia o bajo nivel educativo de los sectores populares.

Destaca la influencia de los estoicos en pensadores modernos y otros más contemporáneos, quienes a partir de la noción de felicidad que la libertad otorga al sabio, como Hobbes, profundizan sus consideraciones sobre el dialéctico nexo de esta última con la necesidad. De igual modo Isaiah Berlin fundamenta su concepto de libertad en el de los estoicos.

Denuncia como en la reciente situación de la pandemia de COVID-19 el liberalismo no fue capaz de garantizar la libertad de actuación de los ciudadanos, ni siquiera en países desarrollados. De esto se infiere que en los demás tales limitaciones han sido peores y agravadas por la corrupción, como en el caso de Brasil.

Resalta como el brasileño Manuel Bomfim demostró que las características atribuidas a los habitantes de América Latina no eran congénitas, sino, antes bien, construidas por los deteriorados procesos de colonización.

Finalmente se detiene a valorar el pensamiento amerindio, en el que prevalece la toma de decisiones de manera colectiva, sugiere una nueva forma de comprender la interacción entre la acción libre y la determinada.

Nakayama se propone y logra en su análisis, no plantearse una perspectiva reduccionista de la libertad y el determinismo que circunscriba su interrelación a lo individual o a lo colectivo, sino desde una postura epistemológica holista alcanzar una mejor comprensión de ese nexo, sin renunciar al pensamiento occidental, pero superando tradicional el eurocentrismo.

La libertad y la rehumanización desde la responsabilidad social es el tema que analiza José Luis Cañas Fernández en la que propone algunas sugerentes ciencias contribuyentes a lograr la utopía concreta de rehumanización de la humanidad ante los desafiantes peligros de enajenación que esta confronta en estos tiempos de pandemia. Con ese fin centra la atención en el necesario acercamiento a la libertad, pero más que de una forma teórica sugiere hacerlo de forma vivencial o experiencial.

A partir del sustancial presupuesto de que somos seres para la libertad enjuicia con agudeza el tema desde el binomio deshumanización-rehumanización con razón sostiene que la libertad y la

responsabilidad personales no son anulables por nuestros factores hereditarios o ambientales.

Distingue la 'libertad-esclava' que despersonaliza al arrojar al hombre a la mentira en tanto que la 'libertad-libre' lo hace crecer como persona al instalarlo en la verdad. Considera a la mentira como una enfermedad del espíritu porque esclaviza a todos los que involucra, comenzando por el que la formula.

Cañas concibe la rehumanización como un proyecto de crecimiento personal que dura toda la vida a través de un programa vital que no demanda conductas extraordinarias o sensacionales sino trabajando la honestidad en las pequeñas cosas al ritmo de lo cotidiano y sobre todo perdonando como prerequisite para poder amar. A su juicio tanto en el pensamiento occidental como en la sabiduría oriental han coincidido en que el amor es imprescindible para la vida humana. En tanto la incomunicación, conduce inexorablemente a la deshumanización y a la posible desaparición como de la humanidad, de ahí que resulten imprescindibles a la rehumanización el cultivo del amor y la comunicación.

De igual manera recoloca la esperanza como pilar maestro de la estructura antropológica y social, porque considera que sin ella no se concibe la posibilidad de futuro, ni como personas individuales ni como sociedad o comunidad humana. De todo lo anterior se desprende que la libertad depende libertad la capacidad de amar y de comunicar, imbuidos por la esperanza y la capacidad de apreciar la belleza ideal.

Coincide con el Papa Francisco, en su carta *Laudato Si'* en su crítica al prevaleciente sistema de desarrollo económico deshumanizado que obligan a una redefinición del progreso que propicie una adecuada rehumanización.

A su juicio la rehumanización constituye una responsabilidad social global que emerge en primer lugar de la responsabilidad social territorial, que la conforman esencialmente la responsabilidad social gubernamental, la responsabilidad social empresarial o corporativa y la responsabilidad social universitaria que desempeña un rol protagónico.

Las propuestas de Cañas se inscriben dentro de la mejor tradición del humanismo de inspiración utópico concreta que resultan imprescindibles en tiempos actuales de zozobra, tal vez pospan-

démica, pues sin ellas resulta muy difícil orientar el necesario rumbo en el proceso ininterrumpido del perfeccionamiento humano.

Por su parte Edward Demenchonok analiza algunos de los retos de la libertad ante el totalitarismo. Fundamentando sus criterios en las reflexiones de Kant sobre la libertad y arriba a la conclusión de que en las democracias constitucionales no se impuso la razón ilustrada ni la participación ciudadana, pues lo que ha caracterizado las políticas internas y externas de los países capitalistas hasta la actualidad ha sido el ánimo de lucro. El expansionismo imperialista produjo dos guerras mundiales que mantiene en vilo a la humanidad antes la amenaza de un nuevo conflicto de dimensiones mucho mayores por el posible uso de armas nucleares.

Luego de definir el totalitarismo como un régimen autocrático que se caracteriza por un control total sobre la sociedad y de todos los aspectos de la vida de sus ciudadanos a través del monopolio de un partido, el culto de su líder, su ideología y un Estado represivo se detiene en analizar algunas de sus manifestaciones en Italia y Alemania durante los gobiernos de Mussolini y Hitler respectivamente.

Al analizar la fenomenología del totalitarismo a partir de Peter Drucker y Hannah Arendt denuncia como el fascismo limita no solo con las acciones promotoras de libertad e igualdad, sino también a la forma de pensar de las personas y se distingue por políticas de terror.

Presta atención a los neototalitarismos hegemónicos desarrollados a partir de la guerra fría que adquieren un ropaje seudodemocrático como es el caso del gobierno de Donald Trump, que Robert Nisbet conceptualiza como "absolutismo democrático". En estas nuevas formas de totalitarismo se emplean métodos de control más sofisticados apoyados en las ciencias sociales y los medios de comunicación masiva. Ahora los ciudadanos, se sienten controlados por mecanismos burocráticos, legislativos, métodos electrónicos de vigilancia, técnicas de lavado de cerebro e imposición del miedo, como revela Sheldon Wolin.

Finalmente insta a continuar la labor de filósofos progresistas como Claude Lefort, Miguel Abensour, Étienne Balibar, Jacques

Rancière, James Ingram y Fred Dallmayr, quienes propugnan la democracia cosmopolita como una alternativa al neototalitarismo hegemónico. Todos ellos abogan por concebir a la política como un dominio y una actividad práctica de transformación democrática – esto es, no reducirla a las instituciones, e incluso fuera de ellas o en su contra – que se logra través de las luchas por la libertad y la igualdad, frente a todos los obstáculos que se le anteponen.

Todo lo anterior presupone concebir que la libertad, la igualdad, y los derechos humanos son inclusivos e inherentes a cada ser humano por lo que deben reconocerse y propiciarse en todos los niveles de las relaciones políticas tanto dentro de un país como entre las naciones. De ahí que Demenchonok para enfrentar el totalitarismo con agudeza intelectual proponga un “nuevo cosmopolitismo” reflexivo, crítico, democrático, dialógico y transformador.

Por su parte Stefano Santasilia analiza el problema de la constitución de la dimensión cultural, es decir, del “origen” de la cultura, está íntimamente relacionado con el problema de la libertad y de la intersubjetividad. A su juicio la perspectiva filosófica interesada por el tema no puede ignorar estos vínculos si quiere lograr un análisis profundo de la relación constitutiva que está en la base de la génesis del acontecimiento cultural. A partir de las reflexiones elaboradas por autores como Heidegger, Ortega y Gasset, Cassirer etc., se podrá delinear una concepción de la cultura determinada, principalmente, como una decisión libre dentro de una necesidad relacional del ser humano con el entorno en el que tiene lugar su existencia. A partir de esta concepción, se podrá ver cómo la idea de “mundo” (entendido como “hogar” y “relación”) se constituye desde una orientación original de sentido. Una vez aclarado todo esto, finalmente será posible analizar dos cuestiones fundamentales: el mundo concebido como “hábitat” y la dinámica intercultural de la cultura. Finalmente se plantea la interculturalidad como elemento propiciador de libertad. Según su propuesta la propuesta intercultural plantea la idea de un sujeto que exige libertad de interpretación porque desde siempre la praxis auténtica es liberadora, así como es intercultural, si queda reconocido el fundamento de esta autenticidad, o sea la intersubjetividad.

En el trabajo de Pablo Guadarrama sobre la interdependencia entre libertad, justicia social y cultura se sugiere que existe una orgánica y dialéctica interdependencia entre estos conceptos, así como entre las principales narrativas ideológicas predominantes desde la gestación de la modernidad hasta nuestros días. Sus formas reales de existencia se expresan en diferentes formas de lucha en favor de cambios sociales y de la realización de «humanismo práctico», lo que no significa que todos y cada uno de los más prestigiosos pensadores se identifiquen con estos rasgos.

Aunque la cuestión de las posibilidades de libertad y justicia social ocupó de algún modo la atención de pensadores que convivieron con el esclavismo y el feudalismo, aunque no lo hayan planteado en sus obras, sin embargo, la interdependencia de tales conceptos con la cultura no fue propiamente objeto de mayor análisis, como lo sería a partir de la modernidad.

La mayoría de las propuestas elaboradas al respecto estarían mediadas necesariamente por las posturas ideológicas de sus respectivos propugnadores. Este sería, y continúa siendo, un campo de batalla en el cual inicialmente conservadurismo, liberalismo, anarquismo, socialismo, y, más tarde, fascismo y neoliberalismo.

La narrativa conservadora se ha afianzado regularmente en fundamentos religiosos que preestablecen, a través de fatalistas criterios del derecho natural, parámetros inviolables y limitadores de una adecuada progresiva interdependencia entre libertad, justicia social y cultura. Incluso, prevalece el criterio de no articularlos demasiado, sino mantenerlos separados, para evitar el reconocimiento de cómo la cultura en particular puede incidir en los otros dos, en detrimento de los intereses de los sectores dominantes.

La narrativa liberal, en lugar de basar sus fundamentos en la fe religiosa, lo hace en la racionalidad sobre la igualdad entre los hombres, como se observa en Descartes, que posibilite la movilidad social y que, por tanto, con el desarrollo de la libre empresa se logre una mejor eficacia económica, sin importar demasiado la justicia social.

La idea de justicia social tomaría carta de ciudadanía a fines de la primera revolución industrial, cuando se recrudecieron las con-

diciones de vida de los trabajadores y urgía una mejor distribución de la riqueza social.

Los anarquistas y comunistas estuvieron entre los primeros en percibir que la libertad, la igualdad y la fraternidad proclamadas por la Revolución francesa no eran más que consignas vacías, del mismo modo que los derechos humanos.

Las narrativas anarquistas, socialistas y comunistas le otorgaron en un inicio mayor atención a elaborar propuestas de transformación socioeconómica y política superadoras del capitalismo, pero subestimaron o no le prestaron la debida atención a los necesarios cambios culturales que demanda una tarea de semejante envergadura. Si bien las revoluciones que se orientaron inicialmente hacia el socialismo, como la rusa y la china, emprendieron campañas de alfabetización y crearon algunas instituciones promotoras de la cultura, no siempre comprendieron que la lucha contra las diversas formas de narrativas ideológicas que soportan el capitalismo es tan importante como el fortalecimiento de la defensa en el plano militar.

El concepto de libertad y de justicia social que sostienen las narrativas fascistas y neoliberales tienen comunes presupuestos darwinistas sociales, pues se basa en una ética – si es que se pueden denominar así tales ideas – según la cual deben sobrevivir los más fuertes y exitosos.

La cultura dispone de infinitas posibilidades para que la libertad y la justicia social desplieguen mayores potencialidades, siempre y cuando cuenten con las condiciones propicias para tal desempeño. En muchas ocasiones, artistas, intelectuales, funcionarios y diferentes agentes de la sociedad civil tienen la mejor disposición y capacidad para conseguir resultados en ese sentido, pero se enfrentan a enajenantes obstáculos de los poderes del Estado o paraestatales, e incluso la vida de sus promotores es amenazada.

Las posibilidades de que la cultura pueda favorecer la libertad y la justicia social no dependen tanto de la mayor o menor calidad de sus manifestaciones, sino de las condiciones sociopolíticas imperantes en una sociedad determinada y de los grados de libertad prevalecientes en ella. De manera que, en dialéctica interacción, las conquistas que pueda propiciar la cultura en cuanto al mejo-

ramiento de la libertad dependerán, a su vez, de la ya alcanzada previamente. No se trata de un simple ejercicio de la voluntad, sino de encontrar las vías prácticas de superación de este posible círculo vicioso. Para lograr ese objetivo, los pueblos deben aprender unos de otros.

En su contribución Fernando Buen Abad Domínguez desarrolla una profunda reflexión de propuesta de una filosofía de la información orientada a la práctica social transformadora que trata de subvertir el actual estatus de esta última caracterizada por constituir un cúmulo, desigual y combinado, de datos ordenados en la dialéctica de la economía de los vínculos. Su objetivo esencial es alcanzar un genuino nuevo orden mundial de la información y la comunicación que posibilite una explicación objetiva y racional del lugar dinámico de la información en el universo. Propone una filosofía de la información conectada, de manera crítica, con los territorios de la libertad, la justicia y el intercambio, realmente existentes, bajo el capitalismo.

Considera que la filosofía y la lógica deben informarse y construirse con rigor científico y de ese modo contribuir de forma crítica al desarrollo de la ciencia, a sus métodos y a los vínculos o intereses que establece con el comportamiento humano y de la naturaleza.

A partir del criterio según el cual la información es la premisa esencial de los intercambios humanos no debe concebirse válida en abstracto, pues resulta imposible desarticularla de su carácter social y de las condiciones objetivas en que se produce, ordena, organiza, transmite y retro-alimenta, por lo que no debe ser reducida a sólo datos. Al ser un producto concreto del conjunto de las relaciones sociales constituye un derecho humano fundamental e inalienable.

En su sugerida filosofía de la información toma como referentes básicos a Eli de Gortari y Adolfo Sánchez Vázquez por lo que presta especial atención al sistema complejo de las relaciones en todas sus escalas, velocidades y alcances para intervenir en que lo hacen, y transformar las diversas categorías filosóficas y su dialéctica. Acertadamente considera que nada hay en la dialéctica de la materia, en su totalidad indivisible, sin la dinámica de la información.

Dada su extraordinaria dimensión e impacto social la información a su juicio no debe ser secuestrada por la lógica de la “propiedad privada”. De ahí que proponga una revolución filosófica de la comunicación y la información articulada con las luchas emancipadoras que niegue el viejo poder y afirmación de otro nuevo, con transformación radical desde lo deseable, hasta lo posible y lo realizable. Una revolución no sólo teórica, principalmente económica, política, cultural y ética. Semejante revolución filosófica implica ruptura a fondo de paradigmas en planos diversos de su relación con la práctica social.

Tras el repudio al uso de la tecnología para la explotación humana y la producción de sentido para la esclavitud de las conciencias propone una tecnología para la libertad contra la alienación, para la libertad de la expresión humana sin sujeciones al control económico dominante. Sugiere filosofar para fundamentar que la información es un campo de disputa que no debe estar dominado por los poderes serviles a la eternización del capitalismo por lo que resulta urgente también una revolución de la información.

Avatares de la justicia en el mundo globalizado con una relectura crítica de debates vigentes en la filosofía social y política contemporánea es el enjundioso aporte de Dante Ramaglia a esta obra colectiva en el que remite al análisis de las desigualdades agudizadas por la globalización bajo un modelo neoliberal hegemónico a nivel mundial. Denuncia que las inequidades existentes son más crudas en las regiones más pobres y subdesarrolladas, pero también se agudizan en las naciones avanzadas al dismantelar el Estado de bienestar.

Argumenta como la ausencia de un marco de justicia y de respeto a los derechos humanos hace inviable a las democracias, así como torna invivible la cotidianidad de los integrantes de cualquier comunidad política. Toma en consideración los criterios de Axel Honneth, Rainer Forst y Nancy Fraser ante la disyuntiva entre la redistribución y el reconocimiento como fenómenos socio-políticos y, a la vez, como conceptos orientadores de los reclamos de justicia en las sociedades contemporáneas.

De igual modo valora la cuestión de la justicia desde la perspectiva del pensamiento crítico latinoamericano, especialmente

desde la ética y la filosofía política en determinados procesos políticos y movimientos sociales actuales, como se observa en sus referencias a las ideas al respecto de Delfín Grueso.

Al analizar las interrelaciones entre justicia, democracia y derechos humanos en el contexto latinoamericano profundiza en las condiciones que ofrecen las construcciones democráticas de la región para atenuar las deficiencias respecto de la participación popular en la toma de decisiones y, por consiguiente, en los beneficios derivados de la implementación de las mismas políticas públicas.

Ramaglia plantea la actualidad del «hombre natural» referido por José Martí que en estos momentos lo constituyen los movimientos insurgentes de la sociedad civil y las rebeliones políticas de origen popular, en sus luchas por libertad y justicia que se plasman en las constituciones, pero queda como letra muerta porque no se reflejan las políticas públicas.

Sin embargo, destaca la etapa de transición democrática operada en Latinoamérica como necesaria reacción ante las anteriores dictaduras impuestas por el ordenamiento neoliberal, caracterizadas por Yamandú Acosta, como apertura hacia necesarias utopías reclamadas por Horacio Cerutti, que en los últimos años se han reflejado a las victorias de candidatos presidenciales de izquierda en México, Argentina y más recientemente en Perú, Honduras y Chile. Todo indica que las protestas sociales que irrumpieron en varios países latinoamericanos desde octubre del 2019, como lava de volcanes que nadie los enciende, han plasmado su indeleble huella ahora en las boletas electorales.

Contextos de justicia, sufrimientos y luchas sociales en una era de crisis global es el tema que aborda con clara profundidad Ricardo Salas Astrain en el que fundamenta que en contextos de injusticia y de esclavitud prevalecientes en las países capitalistas periféricos, a la vez que se constata los sufrimientos de amplios sectores de la población surgen múltiples movimientos de luchas sociales que expresan el malestar de comunidades en sus luchas con el objetivo de construir sociedades más justas y libres.

Argumenta debidamente como esta era de crisis global no tiene un carácter apocalíptico, pues no se reduce al triunfo de la economía sobre la política, y de los modelos tecnocientíficos so-

bre las sabidurías de los pueblos, ya que simultáneamente es una época de efervescencia social, de ebullición política e irrupción de enormes conflictos multidimensionales, en los que se manifiesta la creatividad y la audacia de muchos sectores conscientes de la humanidad que se proponen nuevos rumbos adversos al capital transnacional.

Plantea que una teoría contextual de la justicia revela las insuficiencias de las teorías liberales, universalistas o interpretaciones dogmáticas del marxismo para explicar la crisis política en era global actual, al no tomar en debida consideración las potencias creativas de las experiencias de los sujetos y de los pueblos, por lo que aboga por un pensamiento intercultural y decolonial abierto a las prácticas sociales y a las experiencias creativas emancipadoras de los pueblos. Con ese fin propone superar el derrotismo desesperanzador promoviendo un pensamiento crítico y la búsqueda de alternativas surgidas en las luchas de resistencia orientadas hacia mayores conquistas de justicia y la libertad, tarea para la cual sugiere algunas claves latinoamericanas para una teoría contextual de la justicia.

Sirio López Velasco analiza la relación del filósofo y las luchas sociales en América Latina en el siglo XXI a partir del aportador criterio según el cual no todos los profesionales que se dedican a la filosofía son propiamente filósofos, pues en muchos casos solo se dedican a reproducir las ideas de pensadores europeos e ignoran las de los latinoamericanos. A su juicio un filósofo es solo aquel que aporta con un pensamiento propio alguna área de la tradición filosófica.

Retoma la polémica de Augusto Salazar Bondy con Leopoldo Zea en la que el primero se cuestionaba la existencia propiamente de filosofía en Latinoamericana en tanto el segundo no solo la reconocía, sino que también la articulaba con la tradición filosófica universal.

Luego de criticar la subordinación ideológica de algunos filósofos del marxismo-leninismo al partido comunista destaca las posturas de Paulo Freire y la tradición liberacionista propugnada por algunos pensadores latinoamericanos que no se reducen a los de la llamada filosofía de la liberación como Arturo Andrés Roig, aunque también se estos se incluyen como el caso de Enrique

Dussel. Se han planteado la tarea de un mejor conocimiento de la realidad sociopolítica y económica de los pueblos de esta región para hacer más efectiva la posibilidad de que los filósofos desempeñen, como intelectuales orgánicos, un efectivo papel colaborador en la transformación de estas circunstancias.

Por esa razón plantea que el filósofo latinoamericano debe articularse a las luchas por la libertad y la justicia social de los sectores populares enfrentando críticamente las falacias democráticas de las instituciones aparentemente representativas que sostienen a la sociedad capitalista, así como los políticos tradicionales lo mismo de derecha que de supuestas izquierdas. Ante ellas propone una globalización ecomunitarista en la que los filósofos acompañen a los luchadores sociales imbuidos de una ética propiciadora de una genuina libertad.

El tema de la justicia y la libertad en el pensamiento filosófico político alemán, en particular en relación con la ruptura del marxismo con el idealismo es objeto de estudio de Edgardo Romero Fernández y Eduardo Romero Cano. Este se inicia con el análisis de Kant al respecto para quien la unidad sintética entre el ser y el deber ser, o sean la realidad y la idealidad, convergen en la categoría de tiempo bajo la nómima de Dios, reinando así la justicia y la verdad. En el orden dialéctico el derecho coordina la libertad del individuo con la de sus semejantes dada la potestas del Estado -que puede parecer un límite a la libertad individual- para forzar el apego de las acciones humanas y evitar conductas antijurídicas.

En Fichte la razón práctica adquiere primacía, sobre la razón teórica con la particularidad de que el yo absoluto produce al yo empírico, siendo la humanidad entera la que debe tender hacia la libertad y el orden moral absoluto, eliminando las leyes impuestas externamente a la ley moral, el determinismo y todo lo que se opone a la libertad de la acción. En tanto Schelling, establece una relación ontológica y teológica en torno a la libertad al considerar que coexiste la libertad individual en la totalidad del ser.

Schopenhauer antepondría su teoría del derecho y la justicia a la filosofía moral kantiana y de sus sucesores al considerar que en cada objetivación humana está contenida la voluntad en su totalidad. Por su parte Nietzsche concibe las diferentes formas de la moral, la costumbre como forma primitiva de esta o la justicia

per-sé que toma como presupuesto la equivalencia de poder de los individuos en toda forma de derecho como el compromiso o contrato.

Un giro significativo se observa en el tratamiento de la libertad y la justicia en los miembros de la Escuela de Frankfort. Así para Walter Benjamin el uso de la fuerza o de la violencia se torna una causa eficiente cuando incide sobre relaciones morales, se desarrolla en el reino de los medios y no en el de los fines y es definido por los conceptos de derecho y justicia en el ordenamiento jurídico. En tanto en Erich Fromm la libertad expresa en el arte de amar implica un conocimiento que es vía para la justicia.

Finalmente arriban a la conclusión de que las concepciones hegelianas y su herencia marxista en torno a la libertad implican una recepción de las formas negativa – de Hobbes y Locke – y positiva – de Rousseau – de entenderla y una reelaboración más profunda de su concepto entendiendo el desenvolvimiento de la libertad individual y colectiva como el producto histórico de un desarrollo que reconoce distintos momentos pues la historia de la humanidad no es otra cosa que la historia de su emancipación.

La verdadera historia de la humanidad para Marx sólo comenzará con la eliminación de las clases, del Estado y de la sujeción del hombre a la naturaleza, mediante el establecimiento del comunismo a escalas planetarias, porque sólo a partir de entonces podrá hablarse con propiedad de una sociedad libre y de individuos libres, es decir, de una libertad humana en el auténtico sentido de la palabra.

Luis Bernardo Díaz Gamboa en su aportador análisis sobre los derechos económicos, sociales y culturales como ejes de transformación social parte del presupuesto que la teoría constitucional contemporánea no puede ser otra cosa sino la teoría jurídica de la democracia y no es posible separar Estado de derecho y democracia sin entender la organización y competencia del poder constituido, es decir, constitucionalmente el fenómeno mismo de la atribución de la soberanía al pueblo.

Considera que el Estado social de derecho se basa en la necesidad de liberar al hombre no sólo del miedo a la opresión y la tiranía, tal como pretendía el Estado liberal de derecho, sino también de la menesterosidad social, del hambre, de la miseria y de la

incultura. Se trata de atender a una serie de exigencias de justicia social sin renunciar a la defensa de las libertades tradicionales de carácter individual, desde una perspectiva que haga posible compatibilizar los principios de libertad y solidaridad antes contrapuestos.

Con profunda agudeza sostiene que en la actualidad el constitucionalismo adquiere nuevas dimensiones en el contexto de los modelos económicos y políticos contemporáneos, la globalización económica y tecnológica, los procesos de integración, las nuevas concepciones del Estado, el derecho comunitario y la interdependencia política, al igual que el denominado bloque de constitucionalidad con la incorporación de los derechos humanos y sus tratados internacionales, origen del denominado control de convencionalidad.

Propone de manera conclusiva que la base central de los derechos económicos, sociales y culturales es el principio de la dignidad y valor de la persona humana materializada en supuestos socioeconómicos; ello es una condición para el ejercicio de la libertad, a partir de la igualdad esencial de los seres humanos.

En su detallado análisis crítico sobre el poder constituyente David Sánchez Rubio se plantea diferenciar entre la versión popular y la oligárquica de dicho concepto, además de complementarlo con el poder instituyente que, también posee una dimensión popular y otra oligárquica. Su objetivo es cuestionar el imaginario oficial y generalizado que existe sobre el poder constituyente en la cultura jurídica y política, porque representa el triunfo de un falso universalismo y de una serie de promesas que nunca han sido cumplidas por el actor principal de la modernidad: la burguesía y la oligarquía-plutocrática. A su juicio la crisis que a nivel global están experimentando los Estados constitucionales de derecho, con el debilitamiento de sus sistemas democráticos y el enflaquecimiento de las garantías de los derechos humanos por los ataques del totalitarismo del mercado y su ideología neoliberal, se incrementa por la crisis del capitalismo.

Según su argumentado criterio cuando se habla de procesos constituyentes y poderes constituyentes, el foco se sitúa en el marco del Estado nacional y el pacto que sobre él se debe realizar. La dialéctica entre poder constituyente democrático y poder cons-

tituyente oligárquico contribuye a explicar de qué manera la historia de las constituciones está llena de procesos, en la que se revela una correlación de fuerzas entre clases o grupos sociales en conflicto que disputan el poder del Estado.

Aunque el pueblo político suele dejar fuera a buena parte del pueblo real, el poder constituyente popular se refiere a esa dimensión participativa del pueblo que se ha plasmado en el más alto grado posible a lo largo de su historia (y que denominamos poder instituyente popular) cuyos objetivos son la garantía de los derechos humanos, las políticas distributivas, la participación democrática y el enfrentamiento contra la desigualdad desde una conciencia de lo común.

Le sobran razones para sostener que el pueblo es ficticiamente soberano, la simbólica titularidad del pueblo como legítimo soberano es fácticamente falsa antes, durante y después de los procesos de institucionalización de los poderes constituidos, porque no es verdad ni es real su fuerza cultural y así se plasma materialmente y en el plano de los hechos por medio del control de los poderes instituyentes oligárquicos y plutocráticos que marcan la dirección de los procesos constituyentes y las reglas de juego que los poderes constituidos no pueden afectar ni modificar.

Denuncia agudamente la trampa que surge cuando se oculta lo que está detrás, una ficción mentirosa que intenta legitimar los sistemas constitucionales y democráticos de derecho bajo una aparente igualdad y libertad abstracta e inclusiva, pero cuya práctica estructural es excluyente, desigual y asimétrica. No es que el poder constituyente desaparezca tras la institucionalización constitucional de los Estados, sino que permanece implícito, camuflado y silencioso como poder instituyente oligárquico y de dominación que actúa fuera y dentro de las instituciones en función de sus estrategias y acorrala y empequeñece a los poderes instituyentes populares.

Rubén Martínez Dalmau analiza con rigurosidad la construcción del concepto formal de poder constituyente en la contemporaneidad, así como su implicación en la libertad y la justicia social. Inicia su estudio precisando que el poder constituyente ha sido considerado por los sectores más tradicionalistas como una

amenaza permanente a la disposición del poder, de ahí que traten de evitarlo.

Plantea como la burguesía se alió con las clases tradicionalistas con tal de alejar a la “condición monstruosa” del poder constituyente lo que repercutió seriamente en la libertad y la justicia social, incrementando la desigualdad, el abandono de las demandas democráticas por lo que erosionaría la legitimidad del Estado liberal.

Revela como el Estado liberal optó por conservar el esqueleto formal de la constitución y producir su vaciamiento material para impedir la acción emancipadora de la constitución democrática, y desvirtuar de esa manera la capacidad transformadora constituyente.

Arriba a las sustanciales conclusiones según las cuales el concepto formal de poder constituyente dotó de instrumentos facilitadores del predominio del liberalismo conservador que profundizaron la brecha entre el Estado legal y el Estado real.

Revela como la hegemonía del liberalismo conservador y la presencia del parlamentarismo burgués durante el siglo XIX dieron lugar a la mayor situación de desigualdad que ha experimentado nunca la humanidad. Por esa razón fue una época de luchas sociales, económicas, políticas y revoluciones en Europa. El poder constituyente, fuerza histórica vital que no entiende de formalismos, continuó su producción al margen de la institucionalidad.

El concepto formal del poder constituyente y de constitución fue determinante en los retrocesos en derechos de la época: la negación y represión de los mecanismos directos de participación popular, el menoscabo del carácter democrático de la constitución, o la falta de voluntad para integrar en el Estado las necesidades de las nuevas clases sociales perjudicaron la libertad y la justicia social.

Este primer tomo del libro cierra con el valioso análisis de Alex Ibarra Peña sobre la justicia social en los procesos constituyentes en el que parte del acertado criterio según el cual los procesos constituyentes buscan reparar la situación de injusticia prevaleciente.

Sostiene que una historia honesta del sistema de justicia implicaría una excesiva ausencia de reparación de las víctimas, dada la

falta de credibilidad y de la desconfianza frente a los sistemas de justicia caracterizados por justificar y administrar a favor del poder corrupto que protege a quienes tienen la propiedad de las cosas y no al ser humano, esto es a la vida.

Reivindica acertadamente la significación histórica del gobierno de la Unidad Popular de Allende como un momento original que supo reunir las demandas de distintas conformaciones populares que buscaban un proyecto que hiciera frente al capitalismo.

Durante la dictadura de Pinochet, fundada en el temor real al tirano y sus cómplices militares y civiles, reconoce que fue escasa la participación política pues el tejido social, político, cultural chileno estaba desarticulado facilitando la lógica del consumo neoliberal. En los gobiernos posteriores los jóvenes estudiantes incrementaron paulatinamente sus demandas que culminó en el estallido social de octubre 2019 al que se unió la mayoría del pueblo en particular la clase media en demanda de mayor justicia social.

La represión gubernamental de Piñera expresó lo común a las democracias débiles, sin representación popular auténtica que castigan a las víctimas inocentes y exoneran a los culpables.

La violencia contra el pueblo mapuche, a su juicio, no sólo ha sido simbólica y racista, sino muy material por el despojo de sus tierras y sus vidas desde la conquista española y luego incrementada por la élite criolla.

Sin embargo, las fuerzas populares se han organizado en Chile cada vez más y alcanzado logros en la Convención Constituyente que encuentran lógica oposición de la oligarquía porque sabe que especialmente con el reciente triunfo electoral de la izquierda debe producirse cambios en favor de mayor libertad y justicia social.

Con firme optimismo Ibarra destaca como en distintos países de nuestra América la resistencia popular vuelve a organizarse, el enfrentamiento dialéctico provocará la síntesis que le corresponde cuando nuestra utopía vuelva a estar volcada al momento presente.

Los autores del presente tomo con el análisis de algunos de los presupuestos teóricos en el plano filosófico, jurídico y político de los cuales se debe partir para analizar la cuestión de la libertad y la justicia social, aspiran a contribuir de algún modo a las luchas

emancipadoras de todos los pueblos del orbe convencidos de que no hay nada más práctico que una buena teoría.

Los editores agradecen a Mariarosaria Colucciello (Università degli Studi di Salerno) el apoyo y la colaboración por las revisiones y correcciones de estilo.

1. Determinismo y libertad: nuevos paradigmas

por *Patricia Nakayama*

Nunca se había evidenciado con tanta vehemencia la importancia de la libertad individual, y de su presupuesto: la libertad colectiva. Después de la experiencia global entre los años 2018 y 2021, especialmente en relación con los efectos de la pandemia de COVID-19 y el impacto de las *Fake News* en la vida política de varios países, el debate sobre libertad y determinación en la acción humana orientó fuertemente el rumbo de nuestras inquietudes.

Determinación y libertad serán aquí entendidas a partir de sus aspectos clásicos, los cuales poseen importantes resonancias en el debate actual. Aristóteles, al explicar el “determinismo”, fundamenta su tesis en las leyes de la naturaleza para descifrar lo que es. Tomemos como ejemplo la causa por la que un cuadrado tiene cuatro ángulos rectos. Esta reside en la naturaleza del triángulo, cuya suma de ángulos internos es igual a dos rectos (Aristóteles, 1985, 1222b29-34, p. 446). Definiciones contemporáneas de determinismo, como la de van Inwagen¹ (1983), postulan algo parecido cuando defienden que el determinismo consiste en la tesis de que existe, en cualquier momento exacto, un futuro físicamente posible deducido a partir de las leyes de la naturaleza (p. 3). Ahora bien, la noción de libertad echa raíces en la idea de los estoicos antiguos que rescata aquello que depende de nosotros y, a partir allí, establece la responsabilización del agente. En la actualidad,

¹ Van Inwagen (1983) no es un determinista; aquí solamente estamos utilizando su definición de determinismo. El argumento del filósofo analítico es a favor de un *incompatibilismo* entre libre arbitrio y determinismo.

el concepto de libertad posee todavía estas características, en el cual algunos seres humanos actúan libremente y son moralmente responsables por lo que hacen (Mele, 2006, p. 4). Partiendo de estas dos perspectivas, hay quienes creen en la incompatibilidad de las dos tesis antes descritas (incompatibilistas como van Inwagen o libertarios)², quienes defienden la compatibilidad entre ellas e inclusive quienes no toman partido en la discusión, enfocándose solamente en la cuestión de la responsabilidad moral, como Alfred Mele³.

En el presente estudio, libertad y determinismo serán tratados como compatibles y no antagónicos, pues consideramos de extrema relevancia la comprensión de los procesos históricos en lo que respecta a la cuestión de la liberación de los pueblos oprimidos. De hecho, buscamos demostrar que el compatibilismo entre determinación y libertad deriva en un mejor camino para los pueblos oprimidos de todo el mundo. Inspirados por Sartre (1952), consideramos fundamental para nuestros propósitos la máxima: “lo que es importante no es lo que las personas hacen de nosotros, sino lo que nosotros mismos hacemos con lo que ellos han hecho de nosotros” (p. 55, traducción propia del francés). Sartre (1952), al escribir sobre Jean Genet, reflexiona sobre la absurda determinación que lo hizo poeta. A pesar de que tenía todo para ser un ladrón más, sus otras metamorfosis personales lo hicieron optar por el arte poética. El filósofo francés dedicó, en esta obra, una atención filosófica a la escritura, a la elección de Genet. El tema de la escritura nos interesa, y nuestra mirada se guiará por esta preocupación, puesto que la cuestión de la perspectiva del narrador acerca de la compatibilidad entre libertad y determinismo, y la opción final por la libertad, muestra que solamente ella podría desarrollar lo mejor que habita en cada uno de nosotros. Se trata de ofrecer al lector, parafraseando a Sartre, una opción más para hacerse a sí mismo a partir de lo que hicieron de cada uno. El ejercicio aquí es contar la historia de una posible liberación que

² Son defensores del *libertarianismo* y no admiten el determinismo en la acción humana: Robert Kane y Timothy O'Connor, entre otros.

³ Mele conceptualiza su posición como autonomismo agnóstico (*agnostic autonomism*) (2006, p. 4).

nace del contacto con otros modos de pensar, en especial con el que denominamos como pensamiento amerindio.

Las cuestiones sobre determinismo y libertad, hasta donde se tiene registro en la historia del pensamiento, surgieron ya en la antigüedad como una técnica de análisis, como pura filosofía, que presupone suposiciones definidas, lejos de ser triviales, sobre nosotros y el mundo (Frede, 2011, p. 2). De hecho, se trata de un abordaje del pensar que nació epistemológico, puesto que es esencial para comprender la acción humana y su responsabilización, en varios niveles. Actualmente, la cuestión es planteada la mayoría de las veces desde el punto de vista del individuo, y esta perspectiva, aunque necesaria, nos parece limitada ante los dilemas que coloca nuestro tiempo. La importancia de retornar a las raíces de esta pregunta nos revela que este problema nunca dejó de ser colectivo en un sentido amplio, más allá de lo que pensaban los antiguos. La hipótesis de este trabajo es presentar una visión epistemológica alternativa acerca de la libertad y del determinismo. Tal y como es ostentada después del liberalismo, los libertarios, los deterministas, los indeterministas, los que no toman posición o los que compatibilizan estos dos movimientos antagónicos, la problematización de estas nociones se da, en general, alrededor de una elección individual, raramente relativa a un pueblo, lo que ha derivado en un problema epistemológico en lo que respecta a la elaboración de paradigmas para crisis globales, sean económicas, ambientales o sociales. Cabe resaltar que estas crisis son mucho más severas para los países que se sitúan en la periferia del capitalismo.

Con el objetivo de presentar algunos criterios más eficaces de análisis de la tradición filosófica, con vistas al mejoramiento de la justicia social, así como a garantizar la libertad en la acción humana, este estudio buscará mostrar un tipo de pensamiento que proporciona una perspectiva, o mejor una no perspectiva, en la que la problemática de la libertad y del determinismo se presentan de tal manera que no se elaboran desde el punto de vista del individuo o de su plural. Esa no perspectiva, y así ella se describe, pues se trata de un tipo de pensamiento acerca de la acción humana que no admite limitaciones ni barreras territoriales, no se trata, por lo tanto, de la perspectiva de un pueblo o de un ser humano.

Consecuentemente, mostraremos un ángulo ciego de esta narrativa sobre la agencia humana, cuyo objetivo es instigar la problematización de los criterios analíticos sobre las posibilidades de la acción humana, libre o determinada, a partir del pensamiento amerindio.

Para comprender esta problemática, este artículo esquematiza un breve recorrido histórico de los conceptos de libertad y determinismo, con el objetivo de entender su conformación para, posteriormente, introducir el pensamiento mestizo (europeo y suramericano), la contribución del brasileño Manuel Bomfim, que amplía el espectro epistemológico de esta problemática. Este cuadro nos ayuda a introducir una lectura sobre esta temática a partir del pensamiento amerindio: la única acción humana plenamente libre.

1. Libertad y determinismo: sobre la acción del individuo o su plural

La antigüedad clásica posee las principales claves de entrada para la discusión sobre libertad y determinismo. La idea de libertad sufrió profundas alteraciones durante las últimas décadas. Abordaremos algunos aspectos dispersos de la historia de la filosofía que involucran la construcción de la perspectiva individual de esta discusión que, en principio, no tenía necesariamente ese foco.

Aunque no sea una cuestión tratada por Aristóteles, ciertamente el Filósofo estableció las bases para la discusión del tema. A partir de los estudios de Natali (2010), podemos afirmar que Aristóteles postula las causas que no dependen de la acción humana, por ejemplo, las definiciones matemáticas, que son inmutables. Las que dependen de la acción humana (*eph'êmin*), por el contrario, siempre se alteran y se presentan como contingentes, puesto que no es necesario que sean siempre las mismas (pp. 324-325). En *Ética Eudemia*, Aristóteles muestra el ser humano como el único animal que puede ser considerado como causa de una acción, e incluso afirma: “no podemos decir de ningún otro animal que actúa” (Aristóteles, 1985, 1222b20, p. 446). Además, en las

acciones que dependen del ser humano, especialmente aquellas de cuya existencia o no es señor (Aristóteles, 1991, 1223a7, p. 33), es decir, de aquello que “depende de él hacer o no, él mismo es la causa, y de aquello de que él es la causa, esta reside en él”⁴ (Ibid., 1223a7-9, p. 33. Traducción propia del griego con base en Natali, 2010, p. 326). En *Acerca del alma*, el Estagirita demuestra también aspectos fundamentales sobre el tema de la acción humana cuando afirma que solamente los seres dotados de percepción sobre el tiempo son capaces de enumerar sus acciones ante un conflicto de deseos internos. Son los múltiples deseos los que impulsan la acción (Aristóteles, 2001, 433b5-13, p. 114). A partir de la deliberación, ante el conflicto de deseos, actualmente se discute la responsabilización sobre la autoría de la acción. Por este motivo, en la gran mayoría de los estudios sobre el tema, se evidencia un énfasis en el tratamiento de la acción humana individual, pero ese hecho no se debe atribuir a Aristóteles, y sí a la recepción de sus trabajos por los primeros estoicos, quienes dictaron las principales bases de esta discusión. Los fragmentos antes citados revelan que Aristóteles no está tratando ni del determinismo ni, mucho menos, de la libertad, en términos literales. Hasta este momento de nuestra investigación, hemos notado que el término libertad (*eleuthería*) aparece principalmente en sus reflexiones sobre la política, siempre en relación con lo colectivo. Al elaborar las características de una *polis* ideal, por ejemplo, en el capítulo VII de la *Política*, Aristóteles asevera que es imprescindible que el pueblo sea libre, aunque esto no sería suficiente. El filósofo cita el ejemplo de los habitantes de las partes frías de Europa, quienes, a pesar de ser libres, no poseían organización política, además de que eran incapaces de mandar en sus vecinos. Solamente los griegos reunirían las características necesarias para tal liderazgo y sus legisladores los conducirían a partir de la virtud (Aristóteles, 2000, 1327b22-35, p. 375). La bibliografía sobre libertad o determinismo prácticamente nunca aborda este pasaje de la *Política*, porque las luces del debate contemporáneo son colocadas sobre la acción individual.

⁴ *hósa d'ph'autôî esti poieîn e mê poieîn, aítios toutôn autos estin. kai hosôn aítios, eph' autôî.*

Grosso modo, puede afirmarse que estos planteamientos aristotélicos sobre la causalidad de la acción humana nutrieron a los estoicos. La relación entre determinismo y libertad establecida por los estoicos antiguos constituye las bases de la discusión que llega hasta nuestros días. Sharples (1986), uno de los grandes estudiosos sobre el estoicismo antiguo, concuerda con la idea de que los estoicos comprenden la acción de los agentes causales como no promotora de un conflicto total entre determinismo y autonomía humana. Esto quiere decir también que determinismo y libertad coexisten en niveles jerárquicos distintos. La creencia en el determinismo teológico⁵, como causa primera, y la aceptación de que los seres humanos son, generalmente, responsables por su acción es familiar desde los albores del pensamiento griego. Así, la idea de que la elección humana y el destino funcionan conjuntamente y son compatibles para los estoicos sin que haya ningún conflicto entre sus partes (p. 267). En el estoicismo, según el estudio de Salles (2006), encontraremos las principales tesis explícitamente compatibilistas en los fragmentos atribuidos a Crisipo⁶ (p. 22).

Con el objetivo de mostrar algunos aspectos de esta filosofía que compatibiliza libertad de acción y determinismo, citaremos un pasaje de Crisipo. Según Aulo Gélio⁷, el principio de la filoso-

⁵ De acuerdo con Ricardo Salles (2009), hay una profunda interrelación entre la teología y la cosmología en la filosofía estoica (p. 1). En esta cosmología, dios o Zeus no es el único principio, pues el cosmos es resultado de la acción de dios (o Zeus), como principio activo sobre un determinado principio pasivo, identificado en algunas fuentes como materia, que subyace a las mudanzas del cosmos en sus varias fases. En esta filosofía, dios (o Zeus) sería un ser corpóreo, dada su relación con la materia (p.2).

⁶ Según Salles, encontraremos, por lo menos, cuatro teorías distintas que se relacionan directa o indirectamente con la temática de la responsabilidad compatibles con el determinismo en la filosofía estoica. Tres de ellas son atribuidas a Crisipo. Sobre estas teorías, véase el estudio de Salles *Los estoicos y el problema de la libertad* (2006).

⁷ Aulo Gélio (II d. C), probablemente romano, cita en su obra *Noches áticas* a Crisipo. Las citas e informaciones referentes a los estoicos fueron compiladas por Hans von Arnim en su clásico *Stoicorum Veterum Fragmenta* (SVF), en tres volúmenes, a principios del siglo XX (1903-1905).

fía estoica es el destino. El estoico entiende por destino⁸: “una cierta serie perpetua de eventos, una cadena que se desenvuelve y no se desvía del orden eterno de consecuencias, al cual está atada y encadenada”⁹ (Arnim, 2006/1903-1905, SVF II, 1000, p. 862, traducción propia del latín). Pero eso no significa, para Crisipo, que todas las acciones humanas están determinadas completamente, pues él también argumentó contra un determinismo radical.

Él [Crisipo] entonces argumentó que nadie debería soportar o escuchar hombres que no valen nada, perezosos, perniciosos y audaces, que, cuando están convencidos de la culpa y del crimen, procuran refugiarse en la necesidad del destino – como si estuviesen en el asilo de algún santuario, diciendo que sus malas acciones se deben no a su imprudencia, sino precisamente al destino¹⁰ (Arnim, 2006, SVF II, 1000, p. 864, traducción propia del latín).

Estamos ante un documento importante en la historia de la filosofía, pues la libertad tiene relación directa con esta consideración acerca de la culpa, lo que contemporáneamente denominamos responsabilización. En este contexto, la libertad está siempre entrelazada con la virtud, por esto posee relación con la cuestión de los deseos. Tal idea recuerda, en muchos aspectos, las ponderaciones aristotélicas sobre los vicios y las virtudes, con una diferencia fundamental: para los antiguos estoicos la virtud muchas veces reside en la supresión de esos deseos, mientras que en Aristóteles no. De acuerdo con Besnier (2008), para Aristóteles hay elección deliberada (*prohairesis*) cuando la cualificación del deseo se da en una cierta conjunción con una facultad puramente cognitiva (*noûs*) o con su aspecto deliberativo (p. 46). En este

⁸ *fatum* en latín o *heimarméne* en griego. Análogamente, estamos entendiendo por determinismo algo que no depende de nosotros como causa.

⁹ *Fatum est*”, inquit, „*sempiterna quaedam et indeclinabilis series rerum et catena, volvens semetipsa sese et implicans per aeternos consequentiae ordines, ex quibus apta nexaques est.*

¹⁰ *Propterea negat oportere ferri audirique homines aut nequam aut ignavos et nocentes et audaces, qui, cum in culpa et in maleficio revicti sunt, perfugiunt ad fati necessitatem, tamquam in aliquid fani asyllum et, quae pessime fecerunt, ea non suae temeritati, sed fato esse attribuenda dicunt.*

sentido, la libertad para los estoicos antiguos es prerrogativa de los sabios, pues solamente ellos conocen las virtudes que involucran la propia voluntad y no sucumben a la servidumbre a la que se someten los seres humanos que son esclavos de sus deseos.

Sólo él [sabio] es libre, mientras que los necios son esclavos. Porque la libertad es la facultad de actuar por sí mismo, y la esclavitud, la privación de esa autodeterminación. También hay otra esclavitud que consiste en la sumisión, y una tercera, que reside en el ser propiedad de otro y estar sometido, a la que se opone la dominación del amo, que es también ella algo malo (Diógenes Laercio, 2007/1921, VII, 121-122, p. 337).

El sabio es casi inhumano en esta filosofía, puesto que él limita sus deseos para evitar la frustración con el fracaso o con las eventuales pérdidas de una acción. De esta manera, resulta evidente que el foco del análisis de la libertad en los antiguos estoicos no reside en la responsabilización ni tampoco en la imputabilidad. En el pensamiento de los estoicos antiguos, todos los seres humanos responden por sus acciones, excepto que estén físicamente impedidos, lo que no quiere decir que todos los seres humanos o acciones son libres (Sharples, 1986, pp. 278-279). Para comprender mejor lo que es ser libre en esta filosofía y, así, cómo se compatibiliza con el determinismo, es necesario rescatar la famosa metáfora del perro amarrado al carruaje. Si él elige seguir el carruaje voluntariamente, con ello constituye un acto de autonomía libertad (*autexoúision*), que está conforme también con la necesidad. De esto resulta también la acción virtuosa que lo hace feliz. Ahora, el perro que no sigue voluntariamente el carruaje es arrastrado. Después de exponer las dos situaciones condicionales con los perros, dice el fragmento como conclusión: “lo mismo se presupone para los seres humanos: aunque no eligieran seguirlo, aun así irían necesariamente hacia su destino”¹¹ (Arnim, 2006, SFV II, 975, p. 844, traducción propia del griego). Recordemos que este destino es determinado. Por este motivo, el sabio es libre en la medida en que su acción reside en actuar o no conforme a

¹¹ *Tò autò dépou kai epì tòn anthropôn; kai mē boulómenoi gàr akolouthèin anankasthēsontai pântôs eis tò peprómènon eiseltheîn.*

sus principios, sin importar el resultado de su decisión. El efecto deseado es evitar el sufrimiento:

El sabio no cambia de opinión ante las vacilaciones de la espera en la que tomó su decisión. Por eso, no conoce el remordimiento, porque en el momento en que decidió, no se podía hacer nada mejor que lo que realmente se hizo, ni se podía tomar ninguna otra decisión mejor que la que se tomó¹² (Arnim, 2006, SVF III, 565, p. 1266, traducción propia del latín).

Cuando pensamos en la idea de libertad de los antiguos estoicos es evidente que, en muchos aspectos, se distancia de lo que comprendemos actualmente por ella. Sin embargo, amparados por la noción de felicidad que la libertad le proporciona al sabio, en alguna medida podemos comprenderla. En la filosofía política moderna y contemporánea, es notable la presencia de los estoicos cuando tratamos sobre este conjunto de ideas vinculado al complejo concepto de libertad, a saber: la noción de que podemos actuar desde que no estemos siendo impedidos. Una de las fuentes estoicas más importantes sobre la discusión proviene de Nemesio:

Hay quienes afirman reunir aquello que depende de nosotros (eph'êmin) y el destino (heimarménen), de la misma manera que [...] para los animales está aceptado que hay en ellos también un impulso. Cuando ese impulso no choca con nada exterior ni con el destino, entonces lo que depende de nosotros puede ser conducido a su fin, así como todas las cosas de que nos ocupamos¹³ (Arnim, 2006, SVF II, 991, p. 856, traducción propia del griego).

¹² *Non mutat sapiens consilium omnibus his manentibus, quae erant, cum sumeret. Ideo nunquam illum poenitentia subit, quia nihil melius illo tempore fieri potuit, quam quod factum est, nihil melius constitui, quam quod constitutum est.*

¹³ *hoi de légontes hóti kai tò eph' hêmin kai tò kath' heimarménen sóizetai (hekástoi gâr tôn ginoménôn dedósthai ti kath' heimarménên, [...]) tòi zôioi tò sunkatatíthesthai kai hormân; hótan de taútêi têi hormêi médên antipésêi tôn éxôthen kai kath' heimarménên, tôte tò peripateîn téleon eph' hêmin einai kai pántôs peripatêsomen).*

Entre los modernos, nos gustaría rescatar únicamente a Thomas Hobbes, porque este autor basará muchos otros a partir de este concepto estoico también conocido como *libertad negativa*, convirtiéndose en un importante paradigma de la filosofía política occidental, especialmente en lo que respecta a las estructuras del Estado civil y la libertad. En la filosofía hobbesiana, libertad y necesidad (que es muy próxima a la noción de determinismo de los antiguos estoicos) no se oponen. Inclusive el propio ejemplo de Hobbes es muy parecido con el de los estoicos compatibilistas: para ilustrar la *compatibilidad* entre libertad y necesidad, describe el movimiento del agua, en el cual ella cae por necesidad libremente por el canal (Hobbes, 2017/1651, II, XXI, p. 182). La necesidad es para él, así como para los estoicos, un designio teleológico teológico, siendo Dios la causa primera (*Ibid.*). La definición de libertad, a su vez, es empleada hasta por contemporáneos; de ella afirma el filósofo inglés: “LIBERTAD significa, propiamente hablando, la ausencia de oposición (por oposición significo impedimentos externos al movimiento); puede aplicarse tanto a las criaturas irracionales e inanimadas como a las racionales” (p. 181). La libertad individual reside en la defensa de su propia vida y en el silencio de las leyes civiles (p. 179). Hobbes¹⁴, como eximio lector de la antigüedad, reconoce que la plena libertad pertenece a los Estados y no a los individuos. En esta filosofía, solamente naciones libres poseen ciudadanos libres: “La libertad, de la cual se hace mención tan frecuente y honrosa en las historias y en la filosofía de los antiguos griegos y romanos [...] no es la libertad de los hombres particulares, sino la libertad del Estado” (pp.183-184). Los Estados civiles, de acuerdo con esta filosofía, viven en estado de naturaleza. La única situación en que los hombres tendrían plena libertad sería el estado de naturaleza. Sin embargo, esta libertad plena, como en los estoicos, puede acarrear la servidumbre a los deseos, pues los demás seres humanos pueden

¹⁴ La institución del Estado civil y el contrato social en Hobbes se da entre los súbditos que renuncian al derecho de gobernarse a sí mismos en favor del soberano (una asamblea o un monarca), adquiriendo plena autonomía. Es el tránsito del estado de naturaleza para el Estado civil (Hobbes, 2017/1651, II, XVII, p. 152).

obstruir el movimiento unos a los otros a fin de que se realice su voluntad. En Hobbes, el Estado civil sería análogo a la carroza de los estoicos: si es mala la situación de restricción física en el estado de naturaleza, peor sería sin el Estado civil.

Así como Hobbes, Isaiah Berlin (1988/1958), entre muchos otros pensadores contemporáneos, basará su concepto de libertad en el de los estoicos. En primer lugar, va a discurrir sobre la libertad negativa, que es definida como ausencia de impedimentos en la acción por otros hombres a partir de una coerción “deliberada de otros seres humanos dentro del ámbito en que yo podría actuar si no intervinieran” (p. 192). Berlin considera imposible no tratar la idea de libertad sin partir de la noción estoica (p. 232). Por otro lado, critica duramente la concepción de libertad vinculada con la imagen de los perros atados al carruaje. Cuando reflexiona sobre la libertad positiva, la define como algo que “se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño” (p. 201). A partir de esta noción, el filósofo apunta para la crítica de muchos pensadores modernos que, aunque no los coloque en esos términos, según nuestra interpretación están de algún modo vinculados al sabio estoico: Kant, Locke, Helvetius, Bentham, Espinosa, Montesquieu, Burke, además de marxistas, jacobinos, comunistas, entre muchos otros. Antes de Berlin, estos pensadores abordaron la pregunta por el deseo del *yo* en concordancia con una verdadera naturaleza, en contraste con un *yo* esclavizado por las pasiones que pueden comprometer la autonomía de la acción humana. Además, afirma el filósofo, se trata de teorías muy peligrosas, pues todas poseen un potencial totalitario, una metafísica que se consume en nombre de la razón con la finalidad de libertar. Berlin afirma que estas filosofías tienen en común:

Los fines racionales de nuestras verdaderas naturalezas tienen que coincidir, por muy violentamente que griten en contra de este proceso nuestros pobres yos, empíricos, ignorantes, apasionados y guiados por los deseos. [...] Forzar a los yos empíricos a acomodarse a la norma correcta no es tiranía, sino liberación (Berlin, 1988/1958, p. 218).

Berlin (1988/1958) consideró que estas nociones de libertad son caminos que, aunque sea con la mejor de las intenciones, pueden conducir al despotismo, despotismo que resulta ser idéntico a la libertad (p. 224). El filósofo, en su investigación sobre la libertad, entonces se pregunta: “¿no puede ser que haya algo erróneo en las premisas de este argumento, que los propios supuestos básicos sean defectuosos en alguna parte?” (*Ibid.*). Pensando en esta pregunta, Berlin elabora una teoría positiva de la libertad basada en la filosofía de Stuart Mill. Después de siglos de amparo de la noción de libertad en el ideal de sabio estoico, es decir, en el debido tratamiento de las pasiones en la acción por principios, Berlin reconfigura la cuestión y considera la libertad positiva como un fin en sí misma (p. 240), algo de difícil definición (p. 231). Como principio de búsqueda, y nunca como punto de llegada, el filósofo judío defiende, entonces, el pluralismo con un necesario grado de libertad negativa como algo más humano y factible que la libertad metafísica del sabio estoico, que impone un fin común para todos:

El pluralismo [...] Es más verdadero porque, por lo menos, reconoce el hecho de que los fines humanos son múltiples, no todos ellos commensurables, y están en perpetua rivalidad unos con otros [...] Pedir más es quizá una necesidad metafísica profunda e incurable de una inmadurez política y moral, igualmente profunda y más peligrosa (Berlin, 1988/1958, p. 243).

Si no fuera el caso la realidad con enormes desigualdades económicas en la que viven los países de la periferia del capitalismo, el pluralismo aparecería como una excelente alternativa. El ideal que subyace a este bello presupuesto es el liberalismo, en una sociedad meritocrática, sobre todo en un contexto de equidad entre sus sujetos individualizados, en la que todos tienen el mismo potencial para hacerse oír y para componer esa pluralidad en condiciones de igualdad ante los demás. Recordemos que Berlin no cree en el imaginario de los grupos; para él, se trata de una falacia. El filósofo entiende que existen solamente agentes que poseen autodisciplina voluntaria, o sea, coloca la cuestión siempre en el nivel de la acción libre individual (p. 229). De esta manera,

hemos sido, a lo largo de la historia de la filosofía, embebidos, hasta nuestro propio ahogo, por la idea liberal de libertad, generalmente pensada desde el punto de vista individual en detrimento del colectivo e, incluso, en detrimento de un *pensamiento holístico*, desarrollado por Guadarrama (2018, p. 97).

El término ‘holismo’ es una nueva denominación para una visión que en muchos pensadores se ha venido desarrollando desde la antigüedad misma y tiene como característica considerar, de un lado, que la totalidad es mucho más que una simple yuxtaposición de elementos aislados, y de otro, que la comprensión del elemento, la parte, el individuo sólo es posible si éste es visto en relación con el todo, con la totalidad, con el cosmos (Guadarrama, 2018, p. 98).

Este pensamiento ganó mucha fuerza en el contexto de la posguerra, durante el cual se creyó que el liberalismo sería la gran respuesta de cara a los regímenes totalitarios de aquel período. Si la posguerra trajo la preocupación con los gobiernos totalitarios y los pensadores liberales responsabilizaron lo que ellos consideraban una metafísica con potencial autoritario y muy peligrosa, hoy se sabe que la cuestión es más profunda y se vincula con otros factores no considerados por Berlín. La entrega de los ciudadanos a sus propios deseos, según defiende Berlín, es el camino para la degeneración de la democracia en despotismo, como ya alertaban Platón y Aristóteles (Platón, 1987, VIII, 561d, p. 394; Aristóteles, 2000, 1291b-1292 a25, p. 190). Este fenómeno tiene una relación especial con la manipulación de los deseos de los individuos de una colectividad por demagogos a través de la retórica, y, quizá por este motivo, Aristóteles considerase la expresión libertad (*eleuthería*) solamente para la *polis* y no para el individuo ateniense: era libre el ciudadano que pertenecía a una *polis* libre. El demócrata se abandona al deseo (Platón, 1987, VIII, 561d, p. 394), lo que lo conduce a la servidumbre, el mismo camino que lleva tanto al individuo como al Estado a hacer de sus mandatarios tiranos.

Después de siglos relegada a la dimensión individual, la pregunta por la responsabilidad colectiva de los antiguos vuelve a la

escena. No por casualidad comenzó a ser abordada también en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, especialmente en relación con el Holocausto y el nazismo. Estos abordajes, en general, tienen usualmente como foco la discusión sobre la memoria de la culpa y del arrepentimiento de la nación alemana (Olick, 2007, p. 129). Los frankfurtianos realmente fueron muy importantes en esta discusión, no eximiendo de responsabilidad a determinados países en el contexto de los regímenes totalitarios. Sin embargo, el énfasis de Olick no es el tema de la responsabilidad colectiva, si bien sus estudios sobre la cuestión alemana lanzan importantes luces sobre la responsabilidad colectiva, desde la cual, partiendo de las nociones individuales, puede llegarse a lo colectivo (Olick, 2007, pp. 130-131).

En la actualidad, la temible alerta de los filósofos antiguos citados previamente la reencontramos principalmente en países de América¹⁵, cuyos ciudadanos fueron fuertemente manipulados por noticias falsas (*Fake News*), lo que los dispuso a apoyar gobiernos con inclinaciones totalitarias o de extrema derecha. Tal movimiento ha privilegiado los intereses de grupos privados de estos países, lo que ha redundado en el agravamiento de la situación económica y social de los pueblos que se encuentran en el hemisferio sur. Además del escenario de concentración de riqueza, el aumento de la pobreza y de la ampliación al acceso legal a armas de fuego por civiles, las noticias falsas provocaron un enorme daño en las instituciones democráticas. En otras palabras, el liberalismo no fue capaz de garantizar la libertad de actuación de los ciudadanos, ni siquiera en un país del hemisferio norte. En algunos casos, como el brasileño, debido al incremento descontrolado de los casos de COVID-19, hasta este momento, los ciudadanos tienen restringido el ingreso a varios países.

Para hacernos a nosotros mismos a partir de lo que hicieron de nosotros

¹⁵ En Estados Unidos, las noticias falsas (*Fake News*) contribuyeron fuertemente para la elección de Donald Trump en 2016 como presidente de este país (Bovet & Makse, 2019). Partiendo del trabajo del equipo de propaganda política de Trump, Jair Messias Bolsonaro se eligió presidente de Brasil en 2018 (Zanatta, 2018).

Con el objetivo de encontrar algunos instrumentos que nos ayuden a hallar otras perspectivas de pensamiento sobre la libertad que no se reduzcan a la hermenéutica individualista liberal, o más raramente relativa a un pueblo, nos gustaría presentar al lector la reflexión del brasileño Manuel Bomfim, a fin de preparar el camino para un pensamiento completamente otro que, tal vez por no echar sus raíces en el pensamiento europeo, ofrezca algo revelador.

Despreciado por la intelectualidad brasileña de su tiempo y olvidado por la historia, Bomfim (2008) en *América Latina, males de origen*¹⁶ trabajó los procesos de colonización como relaciones de parasitismo, en las cuales las metrópolis parasitaban las colonias. Como buen médico, también destacó algo interesante, a saber, que esta relación parasitaria era pernicioso para los involucrados. A largo plazo, tal relación debilita tanto al huésped como al parásito, pues, alega Bomfim, la decadencia de Portugal y España tendrá como su principal motivo la relación de explotación de las colonias. Los procesos de independencia no conseguirán extirpar ese *modus operandi* dentro de los países latinoamericanos.

Diagnosticó el doctor que las características atribuidas a los habitantes de América Latina no eran congénitas, sino, antes bien, construidas por los deteriorados y deteriorantes procesos de colonización. Con base en esto, prescribió la educación como un importante elemento de construcción de un nuevo mundo, además de la inversión gubernamental en el desarrollo de las poblaciones locales. Consideraba toda América Latina y no solamente el Brasil en su diagnóstico, pues observaba la cuestión de la colonialidad y las relaciones de parasitismo en todo el continente.

Estas relaciones de parasitismo descritas por Bomfim comportan, desde el punto de vista epistemológico, algo muy sagaz, pues él no analiza la cuestión desde el punto de vista de un determinismo europeo o a partir de la libertad latinoamericana o del individuo de cada país. Bomfim, retomando el ejemplo de la decadencia de Roma, que perdió su imperio por causa de su desen-

¹⁶ Bomfim publicó *América Latina* en 1903.

freno y por no producir nada, solamente explotar, desnuda los impactos tanto para los agentes como para los pacientes de la acción, demostrando una especie de reciprocidad interrelacionar de la explotación de un pueblo sobre otro. Esta interrelación es perjudicial para ambos, pues no degenera solamente a los colonizados, sino que también no permite el desarrollo del colonizador. Al matar al huésped, después de la total absorción de su energía vital, si el parásito no encuentra otro, también muere. Cabe recordar que, al final de los procesos coloniales en América del Sur, la situación en toda la península ibérica era degradante (Bomfim, 2008, p. 70).

La peor herencia de esta relación de parasitismo reside en las instituciones constituidas en los países colonizados, puesto que todas funcionan con base en esta funesta y autodestructiva interrelación: una clase parasita la mayoría de la población. De acuerdo con Bomfim (2008) “Con las desigualdades sociales y las inequidades y vicios de las instituciones presentes, el régimen normal es que una parte de la sociedad viva parasitariamente del trabajo de la otra” (p. 82). Actualmente, lo que más asola los países de América Latina, en diferentes grados, es exactamente esta clase parasitaria (en defensa de intereses de corporaciones empresariales extranjeras) que se instaló desde el período colonial y que permaneció pese a los procesos de independencia. Esta clase impide, en todos los países de América, una verdadera liberación y el desarrollo de estos pueblos.

Por otro lado, el doctor observó que el mestizaje era benéfico y la gran materia prima del desarrollo humano y material en América Latina. Este mestizaje no era entendido como una redención ante el avance del blanqueamiento¹⁷, sino porque Bomfim creía,

¹⁷ En la historia de Brasil, hubo muchos defensores del blanqueamiento de la población a través del mestizaje con pueblos europeos. La Constitución Federal Brasileña de 1934 determinaba, en el Artículo 138, que: “estimular la educación eugenésica” era deber de la federación, de los estados y de los municipios. Romero (1906) fue uno de los principales defensores de esta idea. En su obra *América Latina* dedica una respuesta a la obra homónima de Manuel Bomfim. Romero consideró que los países ibéricos no tenían una relación de parasitismo con Suramérica, sino que habían traído la civilización para este mundo salvaje. Afirmó también que la colonización de América fue suave, si se compara con la de los pueblos romanos (p. 116). Defendió, en varias obras, “que el Brasil debe-

como médico, que las mejores virtudes (y él comprendía que eran muchas) de las tres razas serían heredadas a las generaciones venideras.

Pensando en las virtudes que poseían las etnias nativas, nos gustaría, entonces, presentar esta perspectiva, o mejor no perspectiva, sobre el pensamiento amerindio. Convocar el pensamiento amerindio nos parece urgente, pues solamente él podría auxiliarnos delante de los problemas globales que estamos enfrentando, dado su carácter holístico.

El pensamiento amerindio, dada su perspectiva individual *sui generis*, pero extremadamente compleja, inaugura una importante cuestión en el debate sobre la libertad y el determinismo, posibilitando la acción libre. Puesto que no contiene un pensamiento individual como el de los no amerindios en la toma de decisiones colectivas, el pensamiento amerindio presenta un nuevo modo de pensar el debate sobre el compatibilismo entre la acción libre y la determinada. De hecho, el pensamiento indígena revela, en su *modus operandi*, una no perspectiva, que explicaremos detalladamente a continuación.

2. La libertad y la determinación amerindia

En la historia del contacto entre pueblos nativos y europeos, la recepción equivocada de un importante pensador, Pierre Clastres (1978/1974), diseminó la idea romantizada de que los amerindios no poseían individualidad, solamente una colectividad, pues identificaban el Mal como uno. Clastres dedujo del caso de la unidad del Estado civil, cuya unidad por representación es siempre problemática, su paradigmática afirmación de acuerdo con la cual: “este pensamiento salvaje, casi enceguedor de tanta luminosidad

ría ser poblado por gente adecuada” (p. 332). Sobre el futuro del Brasil, Romero (1880) enunciaba: “Mi tesis es, pues, que la victoria en la lucha por la vida, entre nosotros, pertenecerá, en el futuro, al blanco [...] el tipo blanco irá ganando preponderancia hasta mostrarse puro y bello, como en el Viejo Mundo. [...] Dos hechos contribuirán notablemente para ese resultado: por una parte, la extinción del tráfico africano y el desaparecimiento constante de los indios, y, por otro, la migración europea” (p. 53).

dad, nos dice que el lugar de nacimiento del Mal, la fuente de la desgracia, es el UNO” (p. 189). En consecuencia, la recepción equivocada de las concepciones clastreas consolidó la idea de lo colectivo indígena como el gran Bien y del pensamiento salvaje como incapaz de individualizarse. Sin embargo, esto no significa que Clastres afirmó que no exista una singularidad amerindia.

Aunque el Estado brasileño haya abandonado la perspectiva de “asimilación cultural, que entendía a los indios como categoría social transitoria, y que serían incorporados a la comunión nacional”¹⁸, el Estado nunca los reconoció como ciudadanos individuales. La recepción equivocada de Clastres y el argumento diseminado sobre la colectividad indígena es falaz, pues aún es fruto de la proyección del uno, de la unidad colectiva, de una masa homogénea, como es, la mayoría de las veces, el individuo masificado proveniente de las escuelas del Estado civil y educado en la economía de mercado. Partiendo de una visión más politizada e igualmente problemática, encontramos algo parecido en la situación en que la proyección romántica se extiende al socialismo de Estado (figura de la que los propios movimientos de resistencia indígenas de Chiapas insisten deliberadamente en distanciarse). Esta condición Calavia Saez la describió como el momento de la *invención del sujeto colectivo* (Saez, 2006, p. 188). Al hablar de amerindios de las tierras bajas brasileñas, Saez afirma que “la representación del indio como colectivo fue siempre una marca que lo opuso al blanco” (p. 190).

Saez llega a esta conclusión a partir de estudios de autobiografías de indígenas. Estos estudios nos interesan, pues elucidan una autoenunciación amerindia y, sobretudo, las peculiaridades y singularidades amerindias. Saez apunta una característica que observa como un problema: la cuestión de la apropiación de las marcas de un género, el autobiográfico, que no posee paralelos en el modo de enunciación amerindia.

La ausencia del género autobiográfico conduce, en una aproximación superficial, a la imposibilidad de la expresión de la individualidad amerindia. Sin embargo, al profundizar esta ausen-

¹⁸ Introducción al Estatuto del Indio. Disponible en: <http://pib.socioambiental.org/pt/c/direitos/estatuto-do-Indio/introducao> Acceso: 10/10/ 2021.

cia, he aquí la emergencia de nuevas y desconocidas formas de autoexpresión que colocan el pensamiento individual desde otras perspectivas. Ante la investigación que busca la tesitura textual amerindia proveniente de estas empresas autobiográficas, emergen las particularidades de esta individualidad y de la autoenunciación. La primera característica de la enunciación amerindia en primera persona del singular es que ella no busca superar las contradicciones de su discurso sobre sí, “como se espera de un ser convencido de la unicidad de su ser” (Saez, 2006, p. 185). La segunda característica es el *estilo citacional*, como nos explica Viveiros de Castro (2002, p. 275), también denominado *discurso reportado* (Mannhein & Van Vleet, 2000, p. 46; también Déléage, 2007, p. 81, entre otros). Al hablar de sí, Viveiros de Castro nos muestra cómo los *arawetés* citan los otros. Hablan de sí mismos a partir de los discursos de terceros. Déléage constata lo mismo cuando afirma que los discursos en primera persona son “siempre atribuidos a otro enunciador, esto es, a la persona que transmitió la narrativa para el narrador y/o ser ancestral que detentaba el conocimiento de primera mano sobre los eventos descritos” (Déléage, 2007, p. 81). Calavia Saez, al buscar una enunciación individualizante, también encuentra en sus investigaciones con los Yaminawa de Déléage el mismo estilo, que denominó como un *ángulo ciego* de la narrativa. El enunciador amerindio cita terceros prestando “su voz a un conjunto de otros” (Saez, 2006, p. 187), por ejemplo, de un extranjero que conoció en sus viajes o explicitando probables pensamientos de su audiencia. Puede ser inclusive un enunciador que cita alguien que, a su vez, cita otra persona que, a su turno, cita un tercero. Es un proceso de autoenunciación que no parte de la introspección, sino definitivamente de una *extrospección* que define su identidad por medio de lo que otros hicieron o dijeron de él (Saez, 2006, p. 187).

Los antropólogos Grotti y Brightman colocan la misma pregunta en su investigación sobre los indígenas del Amazonas: “¿vidas mediadas o historias dialógicas?”. La respuesta encuentra resonancia en lo que Saez defiende, explicitando una singularidad, una perspectiva que no puede ser considerada colectiva: “Argumentamos que la respuesta a esta pregunta es que él o ella está hablando sobre los otros, pero de una manera que inevita-

blemente refleja su propia (muchas veces ‘original’) perspectiva social” (Grotti & Brightman, 2013, p. 4).

Esto revela una estructura de pensamiento que no puede individualizarse dentro de las marcas del género autobiográfico, del cual se espera un discurso de causalidad psicológica sobre sí mismo. Por otro lado, esto no significa que este discurso pueda ser simplemente clausurado en un *nosotros*. Hay ahí una especificidad lingüística, propia de este pensar, que no debe ser ignorada. El discurso sobre sí es marcado por las interrelaciones.

En otras palabras, esto significa que la enunciación amerindia posee varias interrelaciones del enunciador, en las cuales hay sujetos múltiples expresándose desde múltiples perspectivas. Esta enunciación es la metonimia de los modos de ser, ya que el discurso también es compuesto de discursos reportados desde los varios interlocutores ligados al evento descrito. Calavia Saez evidencia la existencia de un sujeto que Lenkersdorf, por su parte, localizó en una partícula que indica un pluralizador (*-tik*), al reconocer la imposibilidad de la externalización de una “estabilidad interior”. En las asambleas, en los salones de clase, el lingüista siempre escuchaba el *-tik* al final de las frases. El *-tik* que es traducido por el pronombre ‘nosotros’, a falta de otro recurso lingüístico, es más que la suma de todos los individuos (Lenkersdorf, 2005, p. 62). El *-tik* que es pronunciado en tojolabal es traducido por Lenkersdorf como ‘todos los seres’ (espíritus, humanos, animales, piedras, agua, tierra, etc.) y, por esta razón, no se encuadra bien ni en un *nosotros* ni tampoco en un *yo*. Así, se corrobora la conclusión de Saez en su estudio sobre este ángulo ciego de la narrativa: “El *yo* se forma por la confluencia de voces de muertos, enemigos, animales, espíritus, objetos; todos ellos ajenos a su convivencia habitual” (Saez, 2006, p. 188).

Encontramos, entonces, las primeras evidencias de este contexto textual al cual se remite el discurso individual, que no se separa del contexto factual, que es el espacio-tiempo del *-tik* tojolabal (todos los seres: espíritus, humanos, animales, piedras, agua, tierra, etc.), los diferentes mundos o la confluencia de voces (muertos, enemigos, animales, espíritus, objetos, etc.) de los Yaminawa, que es más amplio y universalizante que el de las de las lenguas modernas. El contexto de la tesitura del texto amerin-

dio, así como sus enunciaciones descriptivas, no es una única perspectiva descriptiva, es plural. El texto, en su pluralidad, es polisémico y polifónico, dada la extensión de sus perspectivas. Sería necesario revisar las múltiples posibilidades de estos textos en las traducciones, pues así estaríamos más distantes de nuestra forma de pensar y más próximos de la de los amerindios. Al escoger un único sentido del texto, vamos clausurando los múltiples sujetos de los enunciados en una única acción, para que tenga necesariamente coherencia, cosa que no importa mucho a este modo de enunciación. Al constatar las posibilidades amerindias de auto-enunciación, Saez (2012) nota una singularidad, pero que con dificultad puede asumir como individualidad. “Las nociones de colectivo o de comunidad son tan ajenas al mundo indígena como la de individuo” (p. 15, traducción propia del portugués).

De esta manera, cada quien no se ve como individuo, pero sí como perteneciente a alguna interrelación, es decir, los amerindios solo se ven a sí mismos en la interrelación, que es expresada en su lenguaje. La antropología nuevamente presta conceptos interesantes para pensar la condición humana, como la idea de *dividuos* de Strathern (1988). La antropóloga, al estudiar los melanesios, constata que estas personas no conciben la condición individual y que esta no les hace el menor sentido. De la misma manera que la propia definición de la condición de *dividuo* nos suena incomprensible. Los dividuos son aquellos cuya intensa sociabilidad los construye como personas, y, a partir de ese hecho, no se consideran individuos, sino partes de una red de relaciones sociales. Según Strathern, las personas melanesias poseen una sociabilidad generalizada dentro de sí, de hecho, lejos de ser consideradas como entidades únicas, las personas melanesias son tanto *dividualmente* como individualmente entendidas.

La comunidad amerindia y la melanesia son constituidas no solamente por sus lazos de sociabilidad, sino, sobre todo, por su lengua, y esto, muchas veces, es expresado en su enunciación. La lengua que expresa las múltiples interrelaciones produce un cierto tipo de sociabilidad que no se limita a una totalidad grupal. Esta es una constatación de que ni los melanesios ni los tojolabales se entienden como seres colectivos, grupales. Esta pluralidad que Strathern observa en la constitución de las personas en Melanesia

no es la totalidad del grupo indígena, sino únicamente el lugar de las relaciones que la producen.

Lenkersdorf no considera la cuestión en estos términos, tal como exponemos aquí, pero también constató la ausencia de procesos que conducen al monopolio político y económico al notar que todo era decidido con exhaustivas discusiones. En estas situaciones de intensa socialización, el lingüista escuchaba mucho la partícula *-tik*. Esta es traducida por ‘nosotros’ (nuestra primera persona del plural), pero, como vimos, no se trata puntualmente de esto, porque no es exactamente un pronombre. Esta partícula desempeña una función en cuanto principio político organizacional de esta sociedad. Así como en Hobbes el *yo* desempeña el papel central, porque es cada uno, cada individualidad que asume el compromiso de ceder su poder de gobernarse a sí mismo (*yo cedo y transfiero...*)¹⁹ y, de esta manera, constituir el Estado civil, el *-tik* entre los tojolabal ocupa el fundamento de la vida política y social. Este *-tik* contempla no apenas a los seres humanos, sino a todos los seres (visibles e invisibles), entidades sagradas, como la tierra, el agua, incluyendo los muertos del inframundo y del supramundo (Lenkersdorf, 2001, p. 318). En suma, todo, toda la red de interrelaciones de los tojalabal, para quienes todo vive. Es importante destacar que los tojalabal no se perciben como referentes dentro de esta red, ellos pertenecen a esa red de interrelaciones que componen el *-tik* que, a su vez, no configura un todo. El *-tik*, cuando es pronunciado, actualiza la red que se interrelaciona con el hablante y no la totalidad colectiva del pueblo tojalabal. De acuerdo con Sztutman (2012), también los pueblos de las tierras bajas suramericanas son contrarios a esa totalización y, por tanto, a la formación de centros. Los parakanãs orientales y los tupis antiguos extendían y contraían sus dominios políticos, a veces alejándose, otras acercándose a un modelo representativo (p. 334).

La constatación de Sztutman (2012) de la aversión a la totalización y a la unidad en el mundo amerindio revela también que la idea de centro (urbanos, hospitalarios, comerciales, etc.) es resultado de una perspectiva individual del mundo que posibilitó, en el pensamiento, el monopolio de la violencia y de los más variados

¹⁹ Véase la nota 14.

centros, espacios de concentración del poder, del conocimiento y de las riquezas. Pues, constatamos que, para que el todo exista como forma totalizante, hay que delimitar fronteras, y estas, a su vez, deben ser custodiadas. Los centros solo son pasibles de existencia a partir del momento en que se establecen los límites de la actuación política de sus componentes, controlados por monopolios de poder, situados geográficamente en centros. Las fronteras del mundo amerindio no son claras, ya que no se limitan a lo que entendemos por mundo material, en el cual encontramos las tierras (que son limitadas por el Estado) en las que ellos habitan. El *-tik* expresa justamente esa pertenencia a algo mayor que los tojolabal, un inconstante e ilimitado sobre lo cual se vive.

Por otro lado, la filosofía política de Hobbes, que prioriza el pensar a partir de un único referente, el poder soberano (que puede ser un hombre o una asamblea), que se encierra en sí mismo y cuyos súbditos aceptan renunciar al autogobierno para obtener seguridad y la garantía de vivir de su propio trabajo, al final conduce a una cierta inseguridad, por ser justamente una percepción individual. El pacto otorga el monopolio de la violencia necesario para asegurar el cumplimiento de las leyes, enunciaciones que componen las cláusulas del contrato. Entre los tojolabal esta sospecha y desconfianza sobre el otro no tiene lugar. Esto no significa que no existan crímenes o infracciones de las costumbres. Todo es asumido dentro de la perspectiva del *-tik*. Cuando alguien comete un delito, es como persona que se relaciona con el *-tik* que será reincorporada, y no exactamente responsabilizada. La reincorporación tiene como objetivo el restablecimiento de la convivencia pacífica para el grupo. El delito tiende a ser apagado (aunque el delincuente sea vigilado con la finalidad de ser reincorporado a la comunidad) para que la resocialización ocurra. El proceso de reincorporación no es el aislamiento (la lógica en los procesos de individualización), sino, al contrario, la intensa socialización. Por esta razón, no existe una figura análoga a la policía. La preocupación tojolabal no es el castigo ni la veracidad de los hechos para que se haga la reparación por medio de la justicia, sino la reinsertión de cada miembro en un cosmos universal, en el *-tik*.

La inclusión que pretenden los tojolabal no es solamente de pensamiento, sino, sobre todo, de vivencia. Las relaciones de au-

toridad tojolabal difieren de las hobbesianas, en la medida en que no hay un soberano que mande y los demás que obedezcan, una cabeza y un cuerpo político. No existe la idea de ‘mando’ u otro verbo como ‘mandar’ en tojolabal. Cuando expresan esta relación, utilizan el término en español ‘mandar’, ‘mando’, ya que este modo de relacionarse se da solamente en el contacto con los no indígenas. El ser humano, para el tojolabal, no está separado en partes. Al contrario, él es parte integral de algo mayor que su individualidad, de acuerdo con su filosofía:

De este modo, el filosofar [tojolabal] se opone a la concepción del ser humano dicotomizado en alma y cuerpo, cosa pensante y cosa extensa, los que mandan y los que son mandados, ambos por naturaleza; es un filosofar de modo escindido, en el cual el alma, la cosa pensante y los que mandan predominan sobre el cuerpo, que es cosa extensa y subordinada por naturaleza. El tipo de filosofar tojolabal se orienta por la complementariedad (Lenkersdorf, 2005, p. 57).

Lenkesdorf testimonió la primera actuación del *-tik* en la ocasión en que fue a dar clase de problemas matemáticos a los tojolabal. La concepción de aprendizaje y enseñanza de los tojolabal es totalmente diferente de la practicada por el Estado moderno. Lenkesdorf (2005) se sorprendió cuando sus estudiantes tojolabal le pidieron que les hiciera una evaluación; él hizo lo que le pidieron. Al describir el problema para la evaluación, los estudiantes, dispuestos en pupitres en fila, se reunieron todos en el fondo de la sala y comenzaron a discutir animadamente. El lingüista, perplejo, intentó a toda costa explicarles la necesidad de que cada uno se quedara en su pupitre, de que nadie consultara a nadie, para que él pudiera medir el nivel de conocimiento individualmente y les dijo que, si ellos insistían en preguntarse mutuamente, la evaluación sería inútil. En la efervescencia de la discusión, se escuchaban muchos *-tik*. Después de mucha confusión, fueron silenciándose poco a poco los *-tik* y, entonces, le presentaron el resultado. Aturdido e irritado, Lenkesdorf les preguntó de qué servía resolver un problema de esta manera, he aquí que los tojolabal le respondieron:

Aquí somos veinticinco cabezas que, por supuesto, pensamos mejor que una sola. Así también tenemos cincuenta ojos con los que vemos mejor que sólo con dos. ¿Qué solución del problema se produciría si cada comunero se separase de sus vecinos y compañeros y fuera a su casa para resolver el problema a solas? Nosotros no entramos en competencia los unos con los otros. Los problemas en la vida real son tales que requieren la mejor solución y para ésta se recomienda la presencia de la comunidad reunida y no del individuo aislado. ¿No es así? (Lenkesdorf, 2005, p. 62).

Al percibir como los tojolabal actuaban políticamente, puesto que la escena testimoniada en la clase se repitió inúmeras veces en la toma de decisiones políticas en las negociaciones con el gobierno mexicano, el lingüista quedó deslumbrado. La deliberación era la deliberación del *-tik*, aquella trama de interrelaciones actualizadas en la ocasión, lo que conviene no confundir con el yo grupal o con la asamblea hobbesiana.

La asamblea amerindia, que ya fue confundida con la asamblea democrática ateniense por cronistas y misioneros en el período de los primeros contactos con estos pueblos, se entiende de forma bastante distinta a partir del análisis de las autobiografías. No se trata de una decisión de una asamblea soberana o del monopolio del poder colectivo basado en la mayoría, en la mitad más uno o dos tercios de los votantes. A pesar de los paralelos aparentes con el *ágora* ateniense, se trata de la decisión de todos o de una mayoría muy amplia, en la cual deliberan hasta los muertos. ¿Podríamos afirmar realmente que se trata de la democracia ateniense? Además del concepto etimológico, de acuerdo con el cual la democracia es el gobierno del *demos*, que también se distancia de la realidad amerindia, según algunos conceptos de Aristóteles, la democracia es un régimen que se basa en la igualdad política, no de condiciones materiales (Aristóteles, 2000, 1291b 22-23, p. 189), y también una forma desviada de la *politia* (*politeías*) (1279b5, p. 130), el proyecto político aristotélico para la *polis*. La democracia también es definida como el régimen que atiende los intereses de los pobres y, en la medida en que posee un carácter

partidario, esta forma de gobierno no atiende la utilidad común (1279b8, p. 130). A partir de estos conceptos, no podríamos denominar la asamblea amerindia como un *ágora* ateniense, ni siquiera dentro de los moldes aristotélicos.

Un concepto que se aproxima de estas interrelaciones mediante las cuales se ejercen las deliberaciones y las funciones de autoridades en las asambleas amerindias sería la idea de un cosmos, que incluye en sí un principio de ordenamiento, que contempla tanto la política como la religión, así como otros planos sociales que ignoramos, que se interrelacionan actuando durante la deliberación. De acuerdo con Chantraine (1968), el cosmos significa, desde sus primeros registros en la *Iliada* (IV, 145 y XIV, 187), el buen ordenamiento, en el sentido material y moral. Figura también como ornamento, es decir, como principio de ordenamiento armónico. En Pitágoras y Parménides aparece como ordenamiento del mundo o del universo (p. 570), consolidándose principalmente este último significado.

La idea de *cosmos* es un concepto plástico en la medida en que ordena a partir de un principio cuya definición será dada por el autor que la utiliza. Para nuestro propósito, el concepto de *cosmos* se presenta eficaz, ya que puede ser utilizado para todos los amerindios, justamente porque, dada su plasticidad, puede contener las particularidades mitológicas y lingüísticas de cada grupo. Podríamos aquí crear un neologismo griego: el *cosmobouletes*, deliberante a partir del cosmos, y, en consecuencia, acuñar la *cosmodeliberación*. Deliberación viene del latín *deliberatio*, término que contiene el vocablo liberación (*liberatio*), averso a la totalización. Al *cosmos* podríamos adicionar la *boulé*, que en griego antiguo significa la deliberación o la asamblea deliberante. De esta forma, tendríamos un término de nuestra autoría: *cosmodeliberación*, que sería una nueva forma de gobierno junto a la monarquía, la democracia y la aristocracia.

Entre los tojolabal, el *-tik* es la expresión del cosmos, del orden terreno y divino armónico, que designa un procedimiento de deliberación por el cual no hay manipulación por medio de discursos elocuentes. No hay un consenso inmediato sobre cuál sería la mejor manera de disponer este ordenamiento; por esta razón hay siempre largas y demoradas discusiones, de las cuales resulta

una constante actualización y construcción colectiva del *-tik*. Por ser fruto de un proceso social de constante actualización y no una característica social eterna e inmutable, el *-tik*, como expresión de la *cosmodeliberación* tojolabal, no se reduce a una totalidad, pero sí a una irreductible red de interrelaciones que incluye una amplia gama de seres.

Tal *cosmodeliberación* imposibilita la acción del demagogo platónico o el poder de los oligarcas en la democracia ateniense, que la degenera en tiranía. Para Platón, la democracia ateniense no representaba los intereses de la mayoría, pero sí de una minoría que manipulaba la asamblea. Por este motivo, la democracia, para los griegos antiguos, siempre conducía una ciudad al fracaso, pues la asamblea servía al interés de esta minoría, que defendía sus intereses privados. Cuando en la *polis* los recursos estaban en las manos de pocos, los tiranos aparecían para restablecer la ciudad. Como dice Platón, al comienzo el gobierno no se asemeja a la tiranía: reparte tierras, libera de deudas, pero, tan pronto tiene el apoyo del pueblo, pasa a tiranizar (Platón, 1987, 566d-567a, p. 405). Por este motivo, era inevitable la degeneración de la democracia en tiranía (557a-565d, pp. 386-402).

Para Platón, el peligro residía en que se transformara el interés de pocos, por la fuerza del discurso, en interés común. El poder de persuasión, proporcionado por el arte de la retórica clásica (conquistar la creencia del oyente exclusivamente por la palabra), se encuentra inhabilitado en estos contextos amerindios. La conducción de las pasiones de los oyentes a partir de lo que es adecuado en cada caso con el fin de persuadir encuentra un límite en la ilimitación de las *dividualidades* amerindias, que expresan muchas perspectivas. Cuando se pretende persuadir la asamblea, en una situación dada, el orador está en la situación de tener que elegir las pasiones adecuadas con el fin de conquistar la adhesión de sus oyentes para conducirlos al fin deseado. Aunque esta relación no sea unilateral en el arte retórica, porque toma en cuenta las pasiones de los presentes en el auditorio, el arte de persuadir existe para que el objetivo del orador se cumpla. Por ejemplo, aumentar un sentimiento racista dentro de una platea mayoritariamente blanca, que posee un histórico cultural de esclavitud, para conseguir votos. En la asamblea amerindia no es posible conquistar la

creencia de los oyentes con eficacia a partir de la provocación de las pasiones específicas, porque ese arte presupone un único interés, de un único sujeto o de una facción. En las *dividualidades* amerindias, dada la complejidad de los sujetos y el modo característico como operan todas las deliberaciones amerindias, no es posible una construcción lingüística en la que hay un único interés que pueda sobreponerse a los demás.

Cuando el lenguaje imposibilita la operación que parte del interés de un único sujeto (sea este singular o plural), bien porque el yo amerindio expresa en sí una idea diferente a la del yo del arte retórica, bien porque los enunciados amerindios son hechos en un estilo citacional, el orador que monopoliza el discurso mediante la retórica no encuentra más las condiciones necesarias que permiten el ejercicio de su arte. De acuerdo con Descola, entre los Shuar, en los raros momentos de captación de monopolios del poder, lo que es acometido, además de las cualidades guerreras y del carisma del orador, es la red de relaciones parentales a fin de construir una facción que tenga relevancia. No se trata de un portador de intenciones construidas por un representante a través de un discurso convincente, sino de un movilizador de adhesiones, cuyos individuos desean su contraparte en caso de necesidad y, sobretodo, no necesariamente haciéndose pasar por un abogado del bien común (Descola, 2000, p. 321).

En este contexto, no tiene sentido discutir sobre determinación y libertad, ni sobre punto de vista individual o colectivo, ni mucho menos sobre imputación de responsabilización. Como las decisiones son resultado de discusiones exhaustivas, de las cuales todos salen convencidos (esta sería la importancia de los debates en ambientes democráticos), no hay necesidad de responsabilización. El cosmos, que delibera en estas ocasiones, incluye las entidades que representan los vivientes (muertos, plantas, animales e, inclusive, otros seres), es decir, incluye el medio ambiente. Se trata del único ejercicio pleno de libertad experimentado por seres humanos.

3. Consideraciones finales

La hermenéutica liberal, como vimos, maximiza el papel del individuo en detrimento del colectivo en las cuestiones dedicadas al determinismo y la libertad. El colectivo es relegado al ser pensado por una minoría de investigadores. Una esfera por encima del colectivo, que sería la global, ni se menciona. Tal vez porque esté bajo el control de pocas personas o corporaciones a las cuales no les interesa la difusión de esta perspectiva. El hecho es que existen aquellos que toman decisiones teniendo como objetivo una acción global, pero de acuerdo con sus intereses individuales o de sus corporaciones. La perspectiva liberal desvaloriza y rechaza cualquier posibilidad de pensamiento que se aleje de esta perspectiva individualista, disminuyendo el valor epistemológico de cualquier razonamiento dialéctico u holístico, según nos alertó Guadarrama (2018) en su excelente estudio crítico sobre el reduccionismo epistemológico.

Retomando la breve historia que aquí elaboramos, que iniciamos con los antiguos y llevamos hasta los modernos y contemporáneos, observamos que no siempre los antiguos estaban preocupados con la cuestión de la responsabilización individual, como fue el caso de Aristóteles y de los estoicos, especialmente Crisipo. La principal finalidad para estos filósofos era el buen vivir, la felicidad, de acuerdo con principios virtuosos. Sin embargo, ocurrió que el pensamiento liberal asentó una historia filosófica de los conceptos de libertad y determinismo a partir de la perspectiva del individuo (o de su plural), lo que derivó, en la contemporaneidad, en una metafísica autoritaria, como bien describió Berlin. De acuerdo con Salles (2009), los estoicos, a partir de su noción de determinación teológica, pensaron en una teología interrelacionada con la cosmología. En esta cosmología, dios no es un único principio. Él sería un principio activo sobre el mundo pasivo, el cosmos. En este sentido, dios sería corpóreo, dotado de materialidad, en varias de las fuentes estoicas, muy lejos de las metafísicas construidas posteriormente sobre el deber ser en la acción humana. Por este motivo, en el liberalismo el despotismo asume el nombre de libertad, a título de una metafísica del deber ser o de un llamado a satisfacer las pasiones, al desprenderse del determi-

nismo mundano de los estoicos y de su finalidad para alcanzar una vida feliz. Al mismo tiempo, también se ha planteado un debate sobre la responsabilidad colectiva, pero ella choca con otras cuestiones apuntadas por Hobbes: los Estados civiles viven en estado de naturaleza, en los que rige la ley del más fuerte, sea por la fuerza individual, sea por el poder de maquinación al asociarse a otros para alcanzar un fin. Basta analizar la vergonzosa situación internacional que mantiene el bloqueo cubano por la potencia estadounidense, entre otras injerencias explícitas y veladas en los países de América Latina.

Entendemos que hay innovaciones en las cuestiones epistemológicas relacionadas con el campo del determinismo y la libertad al analizar el pensamiento de Bomfim. El médico observa el imperialismo de un pueblo sobre otro a partir de una interrelación de parasitismo: al cesar el comportamiento parásito, por presión de los pueblos o por otros motivos, quizá el parásito se verá en la misma situación de fracaso que su huésped. Esto no es infrecuente. De hecho, los países imperialistas, dada la demanda externa para el sostenimiento de estas relaciones, acaban por descuidar su propio ambiente. En estas últimas décadas, presenciamos algunas decadencias de ese tipo en diferentes países imperialistas.

Finalmente, nuestro deseo fue presentar una no perspectiva, ni individual ni colectiva, sobre las relaciones de determinismo y libertad. Optamos inicialmente por el compatibilismo entre estas dos ideas, pues entendemos que no se consolida un proceso de emancipación en el presente sin la comprensión del pasado. El pensamiento amerindio, a nuestro modo de ver, proporciona una acción política libre de hecho. No se trata de una utopía, pues este existe y sobrevive hace siglos, a pesar de los blancos y sus limitaciones. La percepción del amerindio sobre los blancos, como sujetos, es de limitación. Cuando no es posible tener en cuenta varios sujetos de su contexto, hay un empobrecimiento en la descripción de la acción; en ella, los blancos están limitados a la visión de sí mismos, no consiguen pensarse más allá de sí. Como afirma Davi Kopenawa, un amerindio Yanomami: “Los blancos no piensan mucho en el futuro. Siempre están demasiado preocupados por las cosas del momento” (Kopenawa, 2010, p. 38, traducción propia del francés).

La singularidad de la persona amerindia no es, como vimos, la misma que la del individuo de la filosofía liberal. El individualismo liberal transformó siglos de filosofía sobre determinismo y libertad en la forma de encontrar un camino para determinar cómo responsabilizar, para saber si es posible atribuir castigo y en qué caso. Incluso para quien reflexiona sobre la cuestión desde el punto de vista colectivo, el núcleo de la discusión continúa siendo el mismo. No que eso no sea importante, sino que se perdió mucho por el camino, principalmente del impulso para construir un mundo mejor con cada hacer humano. El pensamiento amerindio provee elementos para que salgamos de este paradigma de privaciones de la imaginación sobre el actuar y nos muestra cómo se puede vivir con un mínimo de respeto con otros pueblos y en respeto con la naturaleza, asunto urgente. Los pueblos sin Estado Civil no necesariamente viven en el estado de naturaleza hobbesiano, hay otras experiencias humanas que prueban lo contrario. La *cosmodeliberación* nos muestra que en la política amerindia todos los integrantes del cosmos deliberan y que este cosmos es mayor que la suma de todos los integrantes de un único pueblo. La noción de colectivo amerindio, según demostramos mediante las investigaciones antropológicas citadas, es una invención de los blancos: los amerindios no se comprenden como individuos y, por este motivo, no integran un colectivo. El colectivo es el plural de los individuos, relativo, por tanto, al pensamiento de los no amerindios. La forma de autoreferirse amerindio singularmente siempre vincula a ese cosmos, que está compuesto por todos los vivientes (visibles e invisibles, incluyendo los no amerindios), entidades sagradas como la tierra, el agua e, incluso, los muertos. En esta deliberación todos estos vivientes entran en el asunto. Ellos no son individuos, sino *dividuos*, que consolidan su identidad a partir de la percepción de los otros, seres que pertenecen y existen solamente en esta red de interrelaciones. Tal vez las epidemias, la diseminación de noticias falsas y los cataclismos nos muestren que también pertenecemos a esta red de seres vivientes, en conformidad con la imagen que de nosotros tienen los amerindios, aunque simplemente no nos percibamos así.

No se trata aquí de establecer otra metafísica más, como ya advirtió Berlin. El propósito es posibilitar al lector una experien-

cia para pensarse y pensar el mundo de una manera distinta, desde una nueva perspectiva acerca de la libertad y el determinismo. La invitación se orienta a ofrecer una no perspectiva, un ángulo ciego de esta narrativa, un parámetro del pensar que resiste hace siglos. Ella se presenta, después de nuestro breve trayecto por la historia de la filosofía, como la única acción humana verdaderamente libre.

Bibliografía

- Aristóteles. (2001). *Da alma (De anima)*. (C. H. Gomes, Trad.). Lisboa, Portugal: Edições 70, LDA. (Obra original publicada sin fecha).
- Aristóteles. (1985). *Ética a Nicómaco y Ética Eudemia*. (J. Pallí Bonet, Trad.). Madrid, España: Gredos. (Obra original publicada sin fecha).
- Aristóteles. (1991). *Ethica Eudemia*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Aristóteles. (2000). *Política*. (M. G. Valdés, Trad.). Madrid, España: Gredos. (Obra original publicada sin fecha).
- Armin, H. (2006). *Stoici Antichi Tutti i Frammenti. Testo greco e latino a fronte*. (R. Radice, Trad.). Milán, Italia: Bompiani. (Obra original publicada 1903-1905).
- Berlin, I. (1988). Dos conceptos de libertad. In *Cuatro Ensayos sobre la Libertad*. (J. Bayón, Trad.). Madrid, España: Alianza Editorial. (Obra original publicada 1958).
- Besnier, B. (2008). Aristóteles e suas paixões. En B. Besnier, P. F. Moreau & L. Renault (eds.), *As paixões antigas e medievais* (pp. 199-226). São Paulo, Brasil: Edições Loyola.
- Bomfim, M. (2008). *A América Latina: males de origem*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Sociais. Recuperado de <https://static.scielo.org/scielobooks/zg8vf/pdf/bomfim-9788599662786.pdf>
- Bovet, A. & Makse, H. A. (2019). Influence of fake news in Twitter during the 2016 US presidential election. *Nature Communications*. Recuperado de <https://www.nature.com/articles/s41467-018-07761-2.pdf>.
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. París, Francia: Éditions Klincksieck.
- Clastres, P. (1978). *La sociedad contra el Estado*. (A. Pizarro, Trad.). Barcelona, España: Monte Ávila Editores. (Obra original publicada 1974).

- Déléage, P. (2007). A Yaminahua Autobiographical Song: Caqui Caqui. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 5(1), pp. 79-95.
- Descola, P. (2000). Un dialogue entre lexiques. Etnographies croisées d'un dictionnaire espagnol-shuar. En A. Becquelin Monod & P. Erikson (eds.), *Les Rituels du Dialogue. Promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes* (pp. 313-327). Nanterre, Francia: Société d'Ethnologie.
- Frede, M. (2011). *A Free Will - Origins of the notion in Ancient Thought*. Berkeley, Estados Unidos: University of California Press.
- Grotti, V. & Brightman, M. (2013). Narratives of the Invisible: Autobiography, Kinship and Alterity in Native Amazonia. En *Centro de Estudos Ameríndios (CESTA) da Universidade de São Paulo- (USP). Arquivo dos Seminários Saberes Ameríndios - 15/08/2013*.
- Guadarrama González, P. (2018). *Para qué sirve la epistemología a un investigador y un profesor*. Bogotá, Colombia: Magisterio.
- Hobbes, T. (2017). *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. (M. Sánchez Sarto, Trad.). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada 1651).
- Kopenawa, D. & Albert, B. (2010). *La Chute du Ciel (paroles d'un chaman yanomami)*. París, Francia: Plon.
- Laercio, D. (2007). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. (C. García Gual, Trad.). Madrid, España: Alianza Editorial. (Obra original publicada 1921).
- Lenkesdorf, C. (2005). *Filosofar en clave Tojolabal*. Ciudad de México, México: Porrúa.
- Mannheim, B. & Van Vleet, E. K. (2000). Surtout, ne vous endormez jamais dans un bus: la dialogisme dans la narration quéchua méridionale. En A. Monod-Becquelin & P. Erikson (eds.), *Les Rituels du Dialogue: Promenades Ethnolinguistiques en Terres Amérindiennes* (pp. 29-78). Nanterre, Franci: Société d'Ethnologie.
- Mele, A. R. (2006). *Free will and luck*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Natali, C. (2010). Ações humanas, eventos naturais e a noção de responsabilidade. En M. Zingano (eds.), *Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados* (pp. 319-338). São Paulo, Brasil: Odysseus Editora.
- Olick, J. K. (2007) *The politics of regret: collective memory in the age of atrocity*. Nueva York, Estados Unidos: Routledge - Taylor & Francis Group.

- Platão. (1987). *República* (5ª ed). (M. H. da Rocha Pereira, Trad.). Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbekian.
- Romero, S. (1880). *A litteratura brasileira e a crítica moderna*. Rio de Janeiro, Brasil: Imprensa Industrial de João Paulo Ferreira Dias.
- Romero, S. (1906). *A América Latina* (Análise do livro de igual título do Dr. M. Bomfim). Porto, Portugal: Livraria Chardron, de Lello & irmão, editores.
- Saez, O. C. (2006). Autobiografia e sujeito histórico indígena. *Novos estudos CEBRAP*, 76, pp. 179-195.
- Saez, O. C. (2012). História indígena, autoria e sexo: a obra inédita de Gabriel Gentil. *Tellus*, 12(22), pp. 11-26.
- Salles, R. (2006). Los estoicos y el problema de la libertad. En *Colección estudios clásicos*. Ciudad de México, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Salles, R. (2009). *God and the Cosmon in Stoicism*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Sartre, J. P. (1952). *Saint-Genet: comédien et martyr*. Paris, Francia: Gallimard.
- Sharples, R. W. (1986). Soft Determinism and Freedom in Early Stoicism. *Phronesis*, 31(3), pp. 266-279.
- Strathern, A. M. (1988). *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Los Angeles, Estados Unidos: University of California Press.
- Sztutman, R. (2012). *O Profeta e o Principal - A ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo, Brasil: Editora da Universidade de São Paulo, FAPESP.
- Van Inwagen, P. (1983). *An Essay on Free Will*. Oxford, UK: Clarendon.
- Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Brasil: Cosac Naify.
- Zanata, R. A. F. (1 de febrero de 2018). Eleições e Fake News: o tortuoso caminho do Brasil. *Outras Palavras*. Recuperado de: <https://outraspalavras.net/sem-categoria/eleicoes-e-fake-news-o-tortuoso-caminho-do-brasil/>

2. Libertad y humanización. Reflexiones actuales desde la responsabilidad social

por José Luis Cañas Fernández

1. Agenda política, desarrollo y desafíos para el futuro

La crisis global de la pandemia Covid-19 ha puesto de manifiesto, entre otras cosas importantes, la necesidad que tenemos no sólo de mejorar nuestras ciencias humanas sino también de dar lo mejor de nosotros mismos para superarla. Aunque la deshumanización de la sociedad no es algo nuevo, y bien sabemos la larga crisis que arrastra la modernidad, también es cierto que la crisis actual está acelerando la historia de tal manera que no podemos dilatar más la puesta en práctica de nuevos ideales y nuevas utopías. Como, por ejemplo, una “utopía de la rehumanización” (Cañas, 2014, pp. 33-37).

La propuesta de un ideal rehumanizador del saber y de la sociedad, es decir de unas ciencias que nos ayuden de verdad a crecer como personas solidarias y unidas, está sobre la mesa más actual que nunca. La utopía de un mundo nuevo rehumanizado todavía no ha sido desarrollada pero ahora es un deber y una tarea ilusionante porque los tiempos presentes ya están escribiendo una nueva página en la Historia de la Humanidad. Lo importante, como diría Ernst Bloch, es que esta utopía de la rehumanización no es abstracta o teórica sino algo concreto y práctico. En el presente ensayo exponemos brevemente este ideal con el ánimo de contribuir en algo a la necesaria transformación de nuestras sociedades, pues como muy bien dice el pensador cubano Pablo Guadarrama, si las filosofías renuncian a la intención de intervenir activamente

en el perfeccionamiento de la conducta humana dejan de ser filosofías¹.

La historia de la Humanidad no es la historia de unos seres abstractos y sin alma, antes al contrario, es nuestra historia personal. Más aún, es ‘mi historia’, es decir ‘mi vida’ y ‘mi circunstancia’, y ‘si no la salvo a ella no me salvo yo’ como definitivamente sentenció el genio de J. Ortega y Gasset. Esto es fundamental entenderlo porque sólo así no repetiremos los errores del pasado, que en el fondo siempre tienen que ver con conductas individuales egoístas y acciones globales insolidarias. La rehumanización, en suma, puede ayudarnos en la hora presente a superar el ‘yo primero’ o el ‘nosotros primero’, es decir la vieja acción política basada en la ideología del egoísmo, que no sólo no ha funcionado en ningún país del mundo sino que en gran medida nos ha traído a la situación que padecemos.

Se ha dicho con acierto que la pandemia actual es efecto de una avaricia económica sin medida, y que nosotros mismos somos los responsables de ella. En todo caso si algo está dejando claro esta crisis mundial es nuestra fragilidad y nuestra vulnerabilidad. Es espectacular lo que ha conseguido un simple virus, que de repente nos ha hecho caer en la cuenta de que somos mortales. Porque, reconozcamos, vivíamos como si hubiésemos de morir más de una vez. Blas Pascal hace más de tres siglos decía que al hombre “no hace falta que el universo entero se arme para aplastarlo, bastan un vapor o una gota de agua para matarlo” (*Pensées* V, 347). Ciertamente pareciera que no hemos avanzado mucho desde el siglo XVII, y que ante un simple coronavirus la humanidad sigue experimentando la misma precariedad de entonces a pesar del vertiginoso avanzarse de nuestras ciencias y nuestras técnicas.

En el reciente libro “Ciencias de la Persona” (Cañas, 2018) llevé a cabo una revisión las Ciencias Humanas tradicionales desde una perspectiva antropológica rehumanizadora porque con esa

¹ Destacado conocedor de la realidad socio-política latinoamericana, y posiblemente el mejor filósofo cubano actual, comparto con él inquietudes comunes por explorar nuevos humanismos utópicos.

mirada podemos comprender mejor no sólo la Filosofía y las principales corrientes del pensamiento contemporáneo sino también la Psicología y las distintas psicoterapias, la Educación y la Sociología, y aplicar este esquema a la Política y a la Historia pensamos que nos abre a un futuro esperanzador de la Humanidad. Ahora, en definitiva, deberíamos poder mostrar que las ciencias rehumanizadoras son la nueva vigencia del saber que necesita este nuestro nuevo mundo que empezamos a llamar ya Era pos-covid o de pospandemia.

En todo caso las ciencias que estén por llegar deben fundarse sobre una estructura personal real, es decir sobre el ser histórico de carne y hueso que somos cada uno de nosotros, porque de lo contrario la rehumanización no dejaría de ser otra teoría más dentro de las múltiples teorías irrealizables. Merece la pena entonces reparar brevemente en esta estructura antropológica fundamental vista desde la acción, es decir desde la responsabilidad individual y colectiva (social) como único ámbito de posibilidad concreta y de transformación real de la realidad.

Estructura trascendental de las personas

La persona es el ser humano en libertad de siempre. Eso significa aquí trascendental. En concreto: es un ser-para-la-verdad no para la mentira; es un ser-para-el-amor porque ama y desea ser amado, que puede no amar, pero eso demuestra que es libre no que no sea un ser hecho para amar; es un ser-para-la-esperanza, es decir orientado en lo más profundo de su yo por un principio que le mantiene vivo en la existencia, aunque libremente pueda optar por caminos de desesperación; igualmente es un ser-para-la-comunicación, no para la incomunicación, aunque en muchas ocasiones opte por encerrarse en sí mismo y levante muros a su alrededor; y también que es un ser-para-el-bien y para-la-belleza, y no para el mal y la fealdad aunque a veces se empeñe en ello.

La capacidad de los seres humanos para destruirnos, es decir el camino de la deshumanización, o para construirnos, es decir el camino de la rehumanización, pone de manifiesto que todos po-

seemos unos fundamentos antropológicos universales. Pero si no los conocemos no podemos conocernos, ni conocer nuestra vida personal, esa “realidad radical” que decía Ortega y Gasset y que ahora venimos en llamar “estructura trascendental”. Esta estructura está formada por unas pocas experiencias humanas fundamentales o esenciales, cinco o seis; sucesivamente: 1) la libertad-responsabilidad, 2) la verdad, 3) el amor, 4) la comunicación, 5) la esperanza, y 6) la belleza. A este nivel constitutivo radical o fundamental no encontramos otro tipo de experiencias o vivencias que nos definan como personas. Por eso en la medida en que las conozcamos podremos plantearnos un cambio de rumbo en nuestras vidas y en nuestras ciencias.

En efecto, muchas ciencias contemporáneas y sus antropologías subyacentes ya no sirven para explicar correctamente esta estructura trascendental. Que la persona es una *unidad-física-psíquica-y-espiritual* todavía no es algo obvio para muchas teorías y autores actuales. Es más, lo característico de los reduccionismos antropológicos es rebajar la dimensión espiritual a la psíquica, y la dimensión psíquica a la física. Pero ignorar que somos una profunda unidad de cuerpo y alma equivale siempre a un déficit del espíritu, y quedarse sólo en los niveles físico y psíquico conlleva dejar de lado – cuando no eliminar – el presupuesto humano fundamental: su estructura trascendente personal.

A poco que ahondamos en nuestro *yo* encontramos ‘fuerzas del espíritu’ elementales como, por ejemplo, la generosidad o el egoísmo que acompañan nuestros actos. Dicho de otro modo: la capacidad de elegir que tenemos en cada una de nuestras acciones, bien para construirnos o bien para destruirnos, pone de manifiesto la primera y principal característica de nuestra estructura personal o antropológica fundamental: la libertad. Pero es preciso acercarnos a ella no tanto de una forma teórica sino vivencial o experiencial.

1. Libertad y responsabilidad

Somos seres para la libertad. Adelanto que a lo largo de mi vida he sido testigo de esta verdad en multitud de ocasiones, sobre todo en diferentes Comunidades terapéuticas donde pude conocer a personas concretas rehumanizadas. La libertad antes que nada es un postulado o presupuesto fundamental antropológico contrario a la esclavitud existencial. Si fijamos nuestra mirada en nuestro *yo* lo primero que vemos es que somos seres autónomos o libres entre otras cosas porque, dentro de nuestras limitaciones personales, podemos escoger y ordenar los derroteros de nuestra propia existencia, y manejar y jerarquizar nuestros condicionamientos genéticos y ambientales, aunque en muchas ocasiones sea de manera inconsciente. Lo vamos a ver mejor desde el binomio deshumanización-rehumanización.

Para empezar, la persona deshumanizada no es un ser especial por sus genes heredados o por su marginalidad ambiental, familiar o social. Estar mediatizado o influenciado no quiere decir estar inexorablemente determinado, entre otras razones porque muchas personas en las mismas condiciones y circunstancias no derrotan violentas o autoesclavas, y porque, en cualquier caso, una predisposición genética o ambiental no anula la capacidad última personal e intransferible que todos tenemos de acercarnos o distanciarnos de la realidad. Es necesario comprender que en última instancia toda deshumanización es una grave inmadurez fruto de nuestro libre ejercicio de la voluntad, y que la libertad y la responsabilidad personales no son anulables por nuestros factores hereditarios o ambientales.

Es más, cada uno de nosotros tenemos unos condicionamientos genéticos y ambientales o sociales sobre los cuales construimos nuestra vida, humana o subhumana. Nuestras condiciones corporales y psíquicas heredadas están ahí, muchas de ellas para siempre, pero podemos combinarlas, jerarquizarlas a nuestro modo, y en cierto modo cambiarlas, tanto en cosas importantes como en cosas nimias. Por eso, con autores como Francis Fukuyama y otros contemporáneos podemos alzar la voz en contra de toda in-

geniería genética que pretenda controlarnos hasta el punto de poner en juego nuestra dignidad como especie.

En la Edad Media, santo Tomás de Aquino hablaba de “libertad para la perfección”, un tipo de libertad que modernamente distinguimos de la “libertad inauténtica” o simple facultad electiva o de ejercicio del poder. Hoy distinguimos entre libertad creativa y libertad de maniobra, o entre libertad positiva y libertad negativa. Yo opongo *libertad-libre* a *libertad-esclava*, donde la primera equivale a la responsabilidad y la segunda a la irresponsabilidad ante la vida. Ciertamente la ‘libertad-libre’ conlleva esfuerzo y determinación, y una seria atención a los propios deberes que llamamos responsabilidades, pero por eso hablamos de estado de madurez, de estado adulto, o de mayoría de edad para señalar a una persona que es ella misma: “ser hombre es precisamente ser responsable”, dejó escrito Antoine de Saint-Exupéry en su relato *Terre des Hommes*, del año 1939.

Verdadera libertad equivaldría entonces a la capacidad que tenemos las personas de obrar responsable o irresponsablemente. Sigmund Freud decía que, si se expone al hambre a un grupo de personas diversas, con el aumento de la necesidad apremiante de comer se borrarían las diferencias individuales, y en su lugar aparecerían las manifestaciones más uniformes. Pero yo pienso con Viktor Frankl lo contrario, y que en las situaciones-límite las personas nos volvemos más diferenciadas. Lo estamos viendo en la pandemia, que unos se comportan como cerdos y otros como santos, como diría Frankl, independientemente de que pertenezcamos al grupo de los contagiados por Covid-19 o de los no contagiados.

Ciertamente a veces el peso de la responsabilidad personal es tan grande que preferimos abandonarnos a un destino ciego y negar la libertad, es decir rechazar la posibilidad de modelarnos a nosotros mismos y preferimos ser modelados por otros. Pero la realidad habla, y a veces de forma implacable, que nosotros somos quienes decidimos lo que haremos en el instante siguiente con la vida, incluso cuando nos abandonamos al ciego destino. Es más, el abandono de la libertad interior será una de las decisiones más libres de nuestra existencia.

Concluycamos entonces, al menos de modo provisional, que la ‘libertad-esclava’ nos despersonaliza porque nos arroja en la mentira de nosotros mismos, mientras que la ‘libertad-libre’ nos hace crecer como personas porque nos instala en la verdad de nosotros mismos. Tal vez por todo esto Miguel de Unamuno pudo dejar escrito para la posteridad que “el libre albedrío no es una razón, es una verdad” (1970, p. 43).

2. Verdad

Somos seres para la verdad. Siempre recordaré algo que pude comprobar una y mil veces en la Comunidad Terapéutica rehumanizadora de Málaga (España) en la que me “gradué” para siempre en humanidad, donde las personas buscaban apasionadamente la verdad porque era lo que las liberaba de sus ataduras existenciales (Cañas, 1996). La máscara de la mentira había ocupado tanto espacio autodestructivo en sus vidas anteriores que luchaban a brazo partido para ‘desenmascarar a la máscara’. Allí comprobé que cuando una persona descubría que podía hacer pequeñas experiencias de verdades en su vida, reflejo de la Verdad, un mundo de sentido comenzaba a revelarse en su interior: era posible la liberación, su liberación.

En aquel tiempo de mi vida, en efecto, tuve el privilegio de experimentar lo mismo que experimentó Abraham Maslow sobre la verdad y la mentira en una Comunidad Terapéutica rehumanizadora de Nueva York años atrás:

Tengo la sensación – escribió Maslow – de que si me quedara en este grupo escucharía cosas que en mi vida he oído. Sería como verme en una película filmada por una cámara oculta que pudiera mostrarme cómo me ven los demás. Después, podría evaluar lo que he visto y pensar si tienen razón o no. ¿Cuánta verdad hay en ello? Sospecho que alcanzaría un mayor conocimiento de mí mismo, y que ese autoconocimiento sería útil para la búsqueda de la identidad. Una vez superado el dolor, el autoconocimiento pasa a ser algo muy positivo. Es agradable saber algo en lugar de dudar o hacer

conjeturas. ‘Quizá no me habló porque soy malo; quizá se comportaron así porque soy malo’. Para el hombre normal y corriente, la vida es una sucesión de quizás. No sabe por qué la gente le sonríe o dejan de sonreírle. Es una sensación muy agradable no tener que adivinar. Es bueno poder saber [la verdad] (Maslow, 1987, p. 281).

Sucede que cuando vivimos como personas descubrimos con agrado que ser uno mismo es algo mucho más natural y espontáneo que vivir en la ocultación, y que apenas hace falta esfuerzo comparado con el terrible desgaste psíquico y mental que supone mantener la máscara de la mentira. Pero incluso mientras tocamos el fondo de la mentira la pequeña luz de la verdad nunca deja de alumbrarnos, entre otras razones porque queremos que los demás no nos engañen. Ya lo dijo con un fino acento introspectivo ese gran psicólogo de la Humanidad que fue Agustín de Hipona: “Muchos he conocido a quienes gusta engañar, pero que quieren ser engañados a ninguno” (*Conf.* X, 23).

La mentira sobre todo es una enfermedad del espíritu porque nos esclaviza a nosotros mismos. Cuando nos alejamos de la verdad nuestra alma enferma. Lo decía así el teólogo Romano Guardini: “si [el ser humano] abandona la verdad el espíritu enferma” (2000, p. 107). Pero la persona no tanto enferma cuando miente, o cuando peca, aunque sea con frecuencia, sino cuando deja de considerar la verdad como vinculante en su vida, porque entonces se destruye como persona; por eso este pensador ítalo-alemán concluirá que de esa enfermedad no le puede curar la psiquiatría sino que debe “convertirse”. El problema de la mentira no es la mentira en sí, lo malo de la mentira es que nos hace ser personas mentirosas. Rehumanizarse sería entonces, antes que nada, pasar del mundo de la mentira al de la verdad.

La rehumanización es un proyecto de crecimiento personal que dura toda la vida. Sería un programa vital que se lleva a cabo no mediante conductas extraordinarias o sensacionales sino trabajando la honestidad en las pequeñas cosas al ritmo de lo cotidiano. Sobre todo, aceptando nuestra propia verdad como personas, con nuestros límites y deficiencias a través de los cuales nos purificamos perdonándonos a nosotros mismos nuestro pasado,

por ejemplo, y perdonando a los demás el suyo. Lo contrario nos hace mal, y enfermamos. El perdón también es algo que nos pertenece por derecho propio a los seres humanos, decía Hannah Arendt. Entre otras cosas porque de nuestra capacidad de perdonar también depende nuestra capacidad de amar.

3. Amor

Somos seres para el amor. Si afirmamos que la más profunda esencia de la persona está en su capacidad de amar eso significa, entre otras cosas, que podemos alinearlos con todos los filósofos para quienes el primer y más profundo misterio del ser humano es el amor. En efecto, en nuestra tradición hemos hecho de Sócrates el prototipo del auténtico psicólogo porque, al decir de Platón, la primera preocupación de su maestro era la salud del alma: “Yo digo de mí que soy un ignorante de casi todas las cosas, excepto de la naturaleza del amor” (*Banq.* 177d). Siempre es oportuno dar algunas pinceladas al cuadro de la persona desde la perspectiva histórica del amor.

Los antiguos griegos distinguieron entre el amor de *eros*, más vinculado al afecto sexual, y el amor incondicional de *agápē*, más vinculado a la fraternidad. Justamente este último sentido del amor, superior, será recogido por la filosofía cristiana bajo el concepto de *caridad*. El primer autor que lo hizo fue el evangelista Juan, quien dirá que *Ο Θεός είναι αγάπη* (*1Jn* 4) para identificar a Dios con el Amor de caridad (*Deus caritas est*, pasará luego al latín), un amor tan elevado que incluye el significado extremo de “dar la vida”. También el apóstol Pablo, quien en un discurso memorable dirigido a los antiguos griegos de Corinto refiriéndose a este *agápē* concluirá que “si no tengo amor no soy nada” (*1Cor.* 13,1-7). Varios siglos después San Agustín, el último gran filósofo de la antigüedad, pudo escribir la sentencia “mi peso es mi amor” (*Conf.* XIII, 9) al percatarse de que los seres humanos poseemos esta especie de ley gravitacional del alma que nos impulsa a amar, para concluir en un definitivo y liberador “*dilige, et quod*

vis fac”, que en español solemos traducir “ama y haz lo que quieras” en el sentido de un *agápē* que trasciende la libertad individual para alcanzar la responsabilidad social o fraternidad universal.

Lo importante sería caer en la cuenta de que desde los orígenes de la Humanidad se ha convenido en que el amor es algo universal, aunque no todos los filósofos ni en todas las épocas le dieron el mismo nombre ni el mismo sentido. Pero tanto en el pensamiento occidental como en la sabiduría oriental encontramos que desde antiguo el ser humano llegó a la misma conclusión: que el amor es imprescindible para la vida humana. Y ello aunque no seamos capaces de explicar en qué consiste, como confesará desarmado al final de su vida Carl G. Jung en un pasaje de su autobiografía *Recuerdos, sueños, pensamientos*: “tanto en mi experiencia médica como en mi propia vida me he encontrado repetidamente frente al misterio del amor y nunca he sido capaz de explicar qué era” (*apud* Hillman, 2000, p. 127).

Digamos simplemente que sin amor no somos personas. Que el amor resalta en nosotros como el verdadero espacio de nuestra libertad-libre. Hasta el punto de que una persona que no vive un verdadero amor en su vida no puede decirse persona plenamente libre. De sobra saben los psiquiatras y los psicólogos que muchas de las neurosis provienen de que en la etapa de la niñez la persona no recibió la parte de afecto que necesitaba, y que esa carencia temprana se paga más pronto que tarde con la servidumbre de la deshumanización. El padre de la medicina psicosomática española, Juan Rof Carballo, dirá que “toda ausencia de amor en el periodo constitutivo del hombre se paga, más tarde, siempre, con una esclavitud” (1964, p. 286).

Otro psicoanalista alemán de origen judío muy leído en su época, Erich Fromm, escribió con rotunda agudeza que “hay otra senda para conocer el secreto del hombre; esta senda no es la del pensamiento sino la del amor” (Fromm, 1984, p. 105). Y un autor personalista más actual, Karol Wojtyła, al vincular el amor con la responsabilidad concluirá que “la persona es un ser para el que la única dimensión adecuada es el amor” por la sencilla razón de

que la persona nunca desea ser tratada como un objeto (Wojtyla, 2016). En realidad, el amor es el verdadero ámbito donde mejor se expresa nuestro primer secreto como personas: la libertad.

Por todo ello podemos concluir que el amor se halla presente de tal manera constitutiva en nuestra estructura antropológica fundamental que sin él no seríamos del todo nosotros mismos, y que en el teatro de nuestra vida juega un papel protagonista esencial. Es la mayor fuerza que tenemos las personas para transfigurar el mundo. Esa fuerza que “mueve el Sol y las estrellas” con la que Dante concluyó su *Divina Comedia*.

4. Comunicación

Somos seres para la comunicación. Hace ahora cien años, en el 1921, el pensador austríaco Ferdinand Ebner, en su obra *La palabra y las realidades espirituales*, llegaba a la gran idea de que la “soledad del yo” y la “carencia de tú” son la auténtica raíz de todos los trastornos y enfermedades mentales o psíquicas de las personas. A partir de esta sencilla teoría ebneriana saldría la influyente línea de investigación en Medicina llamada ‘medicina antropológica’ o ‘medicina psicósomática’, como la del fisiólogo alemán Viktor von Weiszäcker, o como la del psiquiatra español Rof Carballo citado, y luego la de otros autores que descubrieron la necesidad de introducir la comunicación y el diálogo en la metodología y la tarea psicoterapéutica.

Junto con Martin Buber y Franz Rosenzweig, Ebner va a ser considerado uno de los más destacados representantes del pensamiento dialógico alemán. Ferdinand Ebner fue un maestro de escuela primaria, pero sobre todo fue un escritor dotado de una extraordinaria capacidad para la comunicación. Hasta el punto de que su reflexión principal se centró en la relación ‘yo y tú’ – la mayor relación dialógica posible –, y descubrió que el fundamento de esa relación eran la palabra y el amor. Sobre esta base Ebner desarrolló una filosofía de la existencia humana que luego siguieron de cerca otros muchos autores.

Tan solo un año después de *La palabra y las realidades espirituales*, en 1922 apareció la primera edición de la obra *Yo y tú*, de Martin Buber. “Yo y tú” fue una obra dirigida a los ‘filósofos terapeutas’ porque su autor, igual que Platón, descubrió que lo esencial de la filosofía es el diálogo y que, en lo fundamental, la psicoterapia consiste en el diálogo. Un conocido historiador actual de la Filosofía, el alemán Hans Joachim Störig, sostiene que Buber ante todo pretendió acercar esta postura dialógica a los psicoterapeutas porque “en lo esencial, la psicoterapia consiste en el diálogo” (Störig, 1995, p. 668). Una lástima, podemos concluir ahora con Störig, que aquellos comienzos buberianos no se exploraron a fondo, porque podían haber dado muchos frutos, no sólo en la psicología o en la antropología sino también en el resto de ámbitos del conocimiento sobre el ser humano.

Algo parecido a estos hallazgos ebnerianos y buberianos en Alemania encontraron Gabriel Marcel y Emmanuel Mounier en Francia, o Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset en España; aunque lamentablemente esos prometedores comienzos de la Filosofía del siglo XX en torno a la comunicación no se desarrollaron después con la potente intuición que encerraban. Quizás la filosofía personalista, que siempre aspira a la rehumanización de las personas, fue la continuación natural de las filosofías del diálogo que iniciaron aquellos grandes autores.

Detrás de estos pensadores, y como antecesor a todos ellos, emerge la colosal figura de Sören Kierkegaard, pues como muy bien dirá Karl Jaspers “el tema de la comunicación fue comprendido por primera vez a fondo por Kierkegaard”. De modo que el filósofo de Copenhague habría sido el primer pensador moderno en exponer la estructura comunicativa o relacional del ser humano, hasta el punto de que el propio Kierkegaard en su estrategia comunicativa con sus lectores distinguió entre las obras de comunicación directa o de edificación – las más importantes según Martin Heidegger – y las obras de comunicación indirecta o seudónimas, estas últimas las más conocidas o divulgadas.

La ciencia psiquiátrica y educativa posterior confirmará con rotundidad que la incomunicación destruye a la persona, y que la

comunicación es terapéutica. Más concretamente la *palabra*. La palabra desempeña un papel clave en la vida de toda persona, hasta el punto de que la palabra inhibida conlleva enfermedad del alma y, por tanto, infelicidad. Y, al revés, la palabra oportuna cura el ánimo y el espíritu. Pero la comunicación auténtica entre las personas exige un diálogo abierto, y en condiciones de igualdad y de reciprocidad. No es posible entenderse si uno sólo habla y no escucha, o si la intención de no escuchar es al mismo tiempo una relación de dominio o de manipulación. Paradójicamente hoy día los seres humanos estamos hiperconectados – y cada vez lo estaremos más –, pero también podemos estar más incomunicados si no *intercomunicamos* de verdad.

Sobre la incomunicación del hombre contemporáneo es clásica una obra que inauguró el teatro del absurdo a mitad del siglo XX en Francia, *La cantatrice chauve* (*La cantante calva*), de Eugène Ionesco. En ella, el genial literato de origen rumano expresaba muy bien el aislamiento que produce en los seres humanos la incapacidad de comunicación. Mediante un ‘diálogo’ a base de frases hechas e inconexas, tal como aparecen en los libros para aprender idiomas, Ionesco mostraba lo absurdos que somos cuando tratamos de relacionarnos con los demás mediante preguntas y respuestas mecánicas.

En definitiva, levantar muros, eso es la incomunicación, conduce inexorablemente a la deshumanización y a nuestra desaparición como Humanidad. Por tanto, allá donde se levanten sólo cabe derribarlos. Y a cambio instaurar el camino de la comunicación afectiva, que es la comunicación efectiva. Tanto para alcanzar acuerdos como personas singulares, como para tomar las grandes decisiones rectoras de la humanidad a niveles intergubernamentales. Eso es responsabilidad social. Y eso también es luchar por el ideal de la rehumanización.

5. Esperanza

Somos seres para la esperanza. La esperanza se refleja de una manera peculiar en el rostro de las personas singulares y concretas. Diríamos que estamos ante la categoría antropológica más oportuna porque siempre aparece en las situaciones existenciales dramáticas, como en la pandemia actual. Así podemos imaginar sería la vivencia de Viktor Frankl en el *Lager* donde estuvo confinado, por poner un ejemplo bien conocido. Por eso decimos que toda utopía equivale a la esperanza.

El tema de la esperanza está latente en una pléyade de literatos y pensadores contemporáneos, y de modo especial en los autores personalistas a partir de Emmanuel Mounier. Se ha dicho que el filósofo francés Gabriel Marcel fue el primer pensador moderno de la esperanza. Pero si nos fijamos bien la esperanza ocupó a la mayor parte de los filósofos contemporáneos sobre todo a partir de Ernst Bloch, y a los teólogos a partir de Jürgen Moltmann. En esa nómina podemos añadir ahora a todos cuantos hicieron posible – y hacen – ese humus existencial utópico que, tácita o expresamente, recorre sus vidas. Y son tantos que sería imposible citarlos a todos. Para hacernos idea baste recordar la monumental *Literatura del siglo XX y cristianismo*, de Charles Moeller, donde se pasa revista (en 8 volúmenes) a cerca de medio centenar de ‘autores de la esperanza’, hombres y mujeres que lucharon por cuidar a las personas y hacer de este mundo una casa común.

Y ahora también somos muchos los filósofos y escritores quienes pensamos, y el mundo de pospandemia será el escenario perfecto para ello, que es preciso recolocar la *esperanza* como pilar maestro de nuestra estructura antropológica y social que es, entre otras razones porque sin esperanza no tenemos futuro ni como personas individuales ni como sociedad o comunidad humana. Un maestro de la literatura comparada y magnífico escritor de origen francés recientemente fallecido, George Steiner, hace unos años comentaba así este impresionante caso real que bien merece la pena meditar a propósito de la fuerza de la esperanza en situaciones inhumanas extremas:

Bajo Brezhnev – que no era lo peor, era grave pero no era Stalin – había una joven rusa en una universidad especialista en literatura romántica inglesa. La metieron en un calabozo, sin luz, sin papel ni lápiz, a causa de una delación idiota y completamente falsa, ni falta hace aclararlo. Conocía de memoria el *Don Juan* de Byron (treinta mil versos, o más). En la oscuridad lo tradujo mentalmente en rimas rusas. Sale de la prisión habiendo perdido la vista, dicta la traducción a una amiga y ésta es ahora la gran traducción rusa de Byron. Ante ello, me digo varias cosas. En primer lugar, que la mente humana es totalmente indestructible. En segundo lugar, que la poesía puede salvar al hombre. Hasta en lo imposible. En tercer lugar, que una traducción, incluso con la imperfección humana, traduce lo que traduce, lo cual es otra manera de decir que hay una relación entre lenguaje y realidad. Y, en cuarto lugar, me digo que debemos ser felices (Steiner, 1999, p. 118).

Steiner venía a decir que en ninguna situación existencial que vivamos, por muy dura que sea, nos está permitido desesperar. Eso es la esperanza, o, lo que es lo mismo, sin eso no hay auténtica rehumanización. Y a propósito de la figura de *Don Juan*, prototipo universal del ser mentiroso, igual que hizo José Zorrilla en su *Don Juan Tenorio*, también Lord Byron ‘salvó’ al mítico personaje, lo cual sería un buen ejemplo de que siempre es posible rehumanizarnos porque siempre podemos salir de nuestras cárceles interiores. E igual que para aquella joven rusa hubo esperanza en su vida porque intuyó que hay luz a la salida del túnel, así también podemos intuir hoy que saldremos delante de nuestras pandemias. Porque hay esperanza tenemos esperanza.

Ciertamente la desesperación, como sombra siniestra, planea con especial atracción en las situaciones de crisis. La gran pregunta que recorre los siglos ¿tiene sentido la vida? siempre necesita una respuesta con sentido. Es bien conocida la afirmación de Albert Camus, en *El mito de Sísifo*, de que sólo existe un problema filosófico verdaderamente serio: juzgar si la vida merece o no merece la pena ser vivida. Kierkegaard había dicho que la desesperación es una enfermedad que no mata pero que obliga a vivir

la muerte; porque la vida puede ser vivida como muerte, eso es la deshumanización, hasta que llega el día en que uno se muere de verdad: primero de forma lenta, y luego como desenlace real. Justamente en los momentos adversos es cuando la rehumanización actúa como auténtica fuerza esperanzadora. La rehumanización es una meta a conseguir, pero esa meta futura está ya en el presente impulsando el porvenir. ¿Nos empuja hacia la realización de una nueva utopía? Precisamente los seres humanos más desestructurados y los más despojados de su dignidad cuando descubren que son personas, es decir cuando se rehumanizan, son el mejor ejemplo de esperanza. Y esto es así porque incluso el ser más deshumanizado en el fondo más íntimo de su ser busca la felicidad de manera última, entre otras cosas porque aunque él no lo sepa nunca del todo se pierde el sentido de lo bello.

6. Belleza

Somos seres para la belleza. Para Platón la belleza era una idea que existe por sí misma. En *El Banquete* nos dirá que la belleza coincide con el bien, y la superior belleza con el Bien superior. Podemos entender ahora la belleza como la capacidad que tenemos las personas para transfigurar el mundo que nos rodea, particularmente los espacios de fealdad y de maldad. Y es tan impresionante esta capacidad de lo bello para transfigurar nuestra existencia que Viktor Frankl, al recordar los sufrimientos en el campo de exterminio al que sobrevivió, pudo escribir lo siguiente en su conocido diario *El hombre en busca de sentido*, libro que había sido publicado originalmente con el título de *Un psicólogo en un campo de concentración*:

A medida que la vida interior de los prisioneros se hacía más intensa, sentíamos también la belleza del arte y la naturaleza como nunca hasta entonces. Si alguien hubiera visto nuestros rostros cuando, en el viaje de Auschwitz a un campo de Baviera, contemplamos las montañas de Salzburgo con sus cimas refulgentes al atardecer, asomados por las ventanas enrejadas del vagón celu-

lar, nunca hubiera creído que se trataba de rostros de hombres sin esperanza de vivir ni de ser libres. A pesar de este hecho – o tal vez en razón del mismo – nos sentíamos transportados por la belleza de la naturaleza, de la que durante tanto tiempo nos habíamos visto privados. Incluso en el campo [de concentración], cualquiera de los prisioneros podía atraer la atención del camarada que trabajaba a su lado señalándole una bella puesta de sol (Frankl, 1993, pp. 47-48).

La persona participa de la belleza cuando cae en la cuenta de que ella es bella en sí misma. Esa belleza de espíritu conecta con el arte en su más puro y clásico sentido de lo bello. Con una imagen empleada desde la antigüedad diríamos que nuestra vida personal es como esa estatua que vamos cincelandos poco a poco y que hace visible su hermosura o su fealdad en función de nuestras acciones. El mundo, la humanidad global hoy, también sería una gigantesca estatua que tenemos que esculpir de la forma más artística posible. Es nuestra tarea y nuestra responsabilidad. Decía Aristóteles que “del arte proceden las cosas cuya forma está en el alma” (*Met.* 1032b1), porque para él el arte sería sobre todo una producción creativa humana, es decir una creación capaz de humanizar la realidad.

Ahora diríamos que la belleza ideal es esa atalaya desde la cual nos contemplamos como seres personales, es decir como seres dotados de una estructura y unas categorías antropológicas que nos singularizan y nos universalizan a la vez. Empezando por nuestra libertad y por nuestra verdad como personas, siguiendo por nuestra capacidad de amar y de comunicar, y terminando por nuestra esperanza, categorías humanas esenciales que se tornan inmortales en nosotros cuando son animadas por la misma belleza ideal. Y esta estructura personal, que es universal a la par que única y singular, mientras seamos humanos nada ni nadie podrá borrarla de nuestro paisaje del alma. Por eso también es trascendental.

En fin, este excursus de antropología filosófica ha sido necesario para comprender mejor eso que pensamos y hacemos los seres humanos en nuestra vida cotidiana, pero sobre todo para proyectar lo que debemos hacer. En el próximo apartado vamos a explo-

rar nuestra capacidad de acción desde la perspectiva de la Responsabilidad Social.

Rehumanización y Responsabilidad Social

La Responsabilidad Social (RS) hoy día ya no es una opción, es un imperativo ético. El concepto de *responsabilidad* tiene su recorrido histórico. En su sentido más actual apareció a mediados de la Edad Contemporánea, concretamente en la Inglaterra y en la Francia de finales del siglo XVIII, en un contexto político y referido a los “gobiernos responsables”. Después paulatinamente entró a formar parte del interés de la ciencia Ética y de la Sociología, y luego también de la Psicología, unido al concepto de libertad. Pero si acudimos a la antigüedad encontramos que ya los griegos y los romanos hablaban de la responsabilidad que los individuos tienen frente al Estado y la sociedad en un sentido jurídico o de legalidad. Incluso en su etimología latina podemos alcanzar el *responsum*, el responder, es decir algo que en todo caso remite a la capacidad dialógica innata que todos los seres humanos tenemos de relacionarnos unos con otros y de atender a las demandas o requerimientos de los otros.

Sucede que la RS ha sido redescubierta en la modernidad reciente, y ha llegado a nuestras sociedades atada a la actualidad más candente para quedarse definitivamente. De hecho, está surgiendo en todo el mundo con fuerza después de constatar que las distintas formas de deshumanización y despersonalización son causadas por un progreso irresponsable o mal entendido y un desarrollo social irresponsables. Porque para superar la extrema pobreza y la hambruna, la trata de personas, la explotación sexual, el tráfico armamentístico, las esclavitudes existenciales de las adicciones (sustancias y conductas), la violencia (en general o de género), etc., necesitamos con urgencia unas nuevas prácticas sociales responsables y unos nuevos modelos sanadores de tanta deshumanización como vemos a nuestro alrededor.

Nuestra propuesta ahora sería asociar la RS al concepto de rehumanización. Porque desde la rehumanización vamos a ver

cómo dicha utopía se puede concretar en la práctica de la RS a nivel global o mundial precisamente por los problemas de deshumanización que afectan a las personas singulares y a su entorno concreto. De modo que este tiempo de crisis presente, tiempo de cambio climático y de coronavirus, en la Era poscovid en suma, la RS rehumanizadora emerge como un modelo ideal para poner límite al crecimiento o desarrollo irresponsable que hemos llamado “sociedad del bienestar”, y sustituirlo por un modelo de desarrollo sostenible y de cuidado mutuo. Al fin y al cabo, ser responsables socialmente quizá sea también ya nuestra mejor carta de presentación como personas.

En efecto, en la realidad que nos toca vivir provocada por la pandemia la RS aparece ahora no tanto como un saber teórico más, sino como una praxis individual y comunitaria capaz de transfigurar a las personas y a las sociedades. Porque abrir nuestra mente y nuestro corazón a las necesidades de los demás también es una práctica social responsable. O, dicho de otra forma: sólo si somos responsables sociales podemos transformar de verdad un modelo de progreso despersonalizador en otro personalizador donde el crecimiento económico esté regido por un reparto más equitativo y justo de la riqueza, y donde se respete de verdad el medio ambiente.

En el año 2015 el Papa Francisco, en su carta *Laudato Si* sobre “el cuidado de la casa común”, alertaba a la comunidad internacional de un crecimiento irresponsable durante las últimas décadas, de tal magnitud – señalaba – que “el actual sistema mundial es insostenible” (parág. 61). De manera que este importante documento, que era y es una crítica al sistema de desarrollo económico deshumanizado que parece amenazarnos a todos con la aniquilación, planteaba que la solución a muchos de los graves problemas que afectan a la humanidad pasaría por una redefinición del progreso.

El capítulo “Educación y espiritualidad ecológica”, por ejemplo, es todo un programa de comportamiento social responsable y realista, muy ilustrador para la toma de decisiones. Pero no sólo afecta a los más altos niveles gubernamentales de los Estados y a

las entidades internacionales como la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco), a quienes plantea una “desaceleración del progreso”, o a los niveles intermedios de las instituciones educativas y de la educación ambiental a lo largo y ancho del planeta (Academias, Institutos, Colegios, Universidades), también va dirigido a cada uno de nosotros como agentes personales de cambio, proponiéndonos a todos una pedagogía de la austeridad y la sobriedad en nuestras vidas. En suma, esta acción educativa la podemos englobar ya bajo el paradigma de una RS rehumanizadora.

La rehumanización como responsabilidad social global

El concepto de rehumanización se encuentra apuntado en la teoría de la Logoterapia expuesta por primera vez por Viktor E. Frankl al final de su *best seller* citado “El hombre en busca de sentido”, y en alguna otra obra suya. Pero el creador de la llamada Tercera escuela vienesa de Psiquiatría no lo desarrolló, ni planteó una praxis educativa o social con él, aunque ciertamente todo ello no le hizo falta a V. Frankl para crear su magna obra.

En realidad, es un concepto que lo podemos rastrear de forma ‘genética’ a lo largo de la Historia. Al pasar la mirada por el Pensamiento reciente podemos encontrar antecedentes de una acción rehumanizadora en muchos y grandes filósofos y pensadores del siglo XX. En las obras de autores como, por ejemplo, Emmanuel Mounier, Emmanuel Lévinas, Jacques Maritain, Gabriel Marcel, Ortega y Gasset, Karol Wojtyła, Julián Marías, etc.; en la utopía de Ernst Bloch y su principio de esperanza; en teorías como la Gestalt, mediante su concepto de persona que apunta a una totalidad de sentido; y, por descontado, en las “psicologías personalistas” (Cañas, Domínguez & Burgos, 2013) como en la logoterapia frankliana mencionada y, en general, en las propuestas terapéuticas humanistas de Erich Fromm, Abraham Maslow, James F. Bugental, Jacob Levy Moreno, Rollo May, Carl Rogers, etc.

En fin, subidos a los hombros de estos gigantes – idea por cierto que según el medieval Juan de Salisbury hemos de atribuir al

neoplatónico del siglo XII Bernardo de Chartres (“*dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos, gigantium humeris incidentes*”) –, así sentimos ahora la utopía de la rehumanización. De momento es una realidad muy esperanzadora ver cómo la RS está siendo llevada a cabo ya en todos los países, en mayor o menor medida, sobre todo a través de las múltiples organizaciones e instituciones intermedias de voluntariado y ONG que trabajan en favor de las personas más vulnerables. En definitiva, el mundo de la pospandemia que deseamos llegue pronto pasa por arrimar el hombro todos juntos en la tarea de reformar acciones y hábitos de desarrollo insostenible, comenzando por nosotros mismos.

Por su parte, el concepto de Responsabilidad Social tiene también su recorrido histórico desde mediados del siglo pasado en el ámbito empresarial, la primera instancia donde se empezó a hablar de RS. Pero hoy día hablamos de algo más universal, y que en todo caso está en proceso de redefinición y de rediseño desde la perspectiva de la colaboración mutua internacional y el cuidado mutuo global. Y lo primero quizás sería entender que la RS auténtica arraiga en el propio territorio, de ahí el concepto de Responsabilidad Social Territorial (RST). De forma que la RST se articula a través de tres grandes instancias de servicio comunitario o cooperativo: desde los Gobiernos, y hablamos de Responsabilidad Social Gubernamental; desde las Universidades, y hablamos de Responsabilidad Social Universitaria; y desde las Empresas, y hablamos de Responsabilidad Social Empresarial o Corporativa.

La Responsabilidad Social Empresarial (RSE) tradicional sobre todo estaba vinculada a los recursos humanos, empezando por cuidar las relaciones laborales con los propios empleados de una empresa. Pero en la actualidad la RSE abarcaba otros ámbitos de acción, y uno específico e impostergable: el medio ambiente. El cambio climático, en efecto, ya no es una teoría. Es una realidad que podemos y debemos atajar empezando por las buenas prácticas de las empresas. El economista francés Stéphane Hallegatte, uno de los líderes del Banco Mundial que trabajan sobre el cambio climático (*Climate Group of the World Bank*), plantea que hoy tenemos la oportunidad de alcanzar los objetivos de erradica-

ción de la pobreza frente al cambio climático siempre que elijamos las políticas con sabiduría, y ello atañe directamente a las empresas y a las corporaciones si no pierden de vista que cuidar el Medio Ambiente es una estrategia o política empresarial sabia, también en el sentido de rentable en términos económicos para sus intereses.

De modo que promover la RSE y el cumplimiento normativo o *compliance* contra el cambio climático hoy es una estrategia vinculada a la propia supervivencia de la empresa como negocio rentable. Por otra parte, el compromiso con la RSE y el cumplimiento por parte de las corporaciones no sólo de las normas legales o reglamentos sino de los códigos éticos implícitos, es algo que debe alcanzar tanto a las grandes empresas o principales como al resto de la cadena de producción: proveedores, subcontratas, etc., así como la transparencia con la que deben de afrontar sus negocios. Porque, a fin de cuentas, la RSE no es un bien de mercado más sino un principio de economía rehumanizadora, es decir más justa y solidaria.

Así podemos entender el actual Pacto Global de las Naciones Unidas sobre sostenibilidad (*United Nations Global Compact*), la mayor iniciativa corporativa del mundo, que cuenta ya con la participación de más de 14.000 entidades en 165 países. Empresas y corporaciones comprometidas con 10 principios fundamentales (*the ten principles of the UN Global Compact*), aceptados y signados por todos esos países, sobre cuatro áreas fundamentales de actuación, sucesivamente: respeto a los Derechos Humanos (*Human Rights*, 1 y 2), fomento de normas laborales justas (*Labour*, 3-6), protección del medioambiente (*Environment*, 7-9), y lucha contra la corrupción de la gobernanza (*Anti-corruption*, 10). Empresas y entidades comprometidas con medidas concretas de apoyo a estas metas propuestas por las Naciones Unidas sobre los Objetivos de Desarrollo Sostenible y la Agenda 2030.

Esta iniciativa auspiciada por Naciones Unidas en realidad es el resultado de reconocer que solos ya no podemos hacer nada valioso por la Humanidad. Con S. Hallegatte, quien piensa utópicamente que “el futuro no está escrito en piedra”, debemos de ser cons-

cientes de que la crisis global actual está cambiando el modelo y la mentalidad tradicional de producción empresarial. De modo que a partir de ahora las buenas empresas y las buenas corporaciones serán las que vinculen sus negocios a la RSE y a la vivencia ética de manera clara e inequívoca. Así lo percibimos cada vez más los ciudadanos, y así lo exigimos.

Ciertamente las empresas cada vez dan más importancia a la implantación de programas de *compliance* o de conformidad con las normas legales de cada país, pero con ser algo imprescindible ya no es suficiente. Los empresarios tienen que potenciar otra forma más ecológica de hacer negocios, y de forma global. Se acabó la depredación de la tierra. Esta nueva mentalidad también forma parte de una economía empresarial rehumanizadora como algo fundamental para el desarrollo productivo de un país, sin la cual difícilmente atisbamos claridad en el futuro. Y si la pandemia hoy nos aboca a todos a reconsiderar nuestra relación con la naturaleza es claro que de manera especial a los empresarios y a las grandes corporaciones.

Por lo demás, la responsabilidad social no sólo es el modelo a seguir por parte de las corporaciones sino también por parte de los gobiernos, y de modo eminente. Hablamos entonces de Responsabilidad Social Gubernamental (RSG). Y es importante exigir a todos los gobiernos del mundo y a todas las naciones la RSG porque la humanidad no soporta más el peso de la corrupción en la gobernanza, y mucho menos de quienes se perpetúan en el poder apoyados en tramas de corrupción y ganancias económicas ilícitas e inmorales. Al contrario, la RSG debe de ser una prioridad como estrategia de crecimiento no sólo de los propios países sino de la unión de las naciones, también mediante la promulgación de leyes y acciones internacionales más justas y solidarias.

En definitiva, la toma de decisiones políticas hoy día ya no se concibe sin tener en cuenta la RSG. Para empezar, bastaría con que los gobiernos tengan claro unas pocas prioridades como las siguientes: generar empleos para los jóvenes; hacer políticas de sostenibilidad para mitigar el cambio climático del planeta; y, en general, concienciar e implicar a sus ciudadanos en la tarea de ser

responsables socialmente. Y para ello encontramos en todos los países un ámbito privilegiado de actuación en la Educación Superior, y hablamos de Responsabilidad Social Universitaria (RSU).

Responsabilidad social universitaria

La vinculación de la Educación Superior con el territorio y la transferencia del conocimiento a la sociedad es un auténtico ejercicio de responsabilidad social que empieza a ser visto ya como un imperativo ético por parte de las Universidades y Organismos de Investigación. Dicho de otro modo, la Universidad hoy tiene la función de la transferencia del conocimiento socialmente responsable. Simone Imperatore, profesora de la Universidade luterana do Brasil, habla de la necesidad de “curricularizar la extensión universitaria”, y sostiene que la universidad tradicional tendrá que convertirse en una “universidad territorial social”. Pero todavía podemos ir un poco más allá y añadir que la tarea rehumanizadora o de reconstrucción social en adelante será para la *Universitas* no sólo su nueva razón de ser sino también su propio modo de supervivencia.

En efecto, insertados de lleno en la llamada “nueva normalidad”, hoy estamos obligados más que nunca a repensar los modelos de enseñanza y aprendizaje tradicionales, a todos los niveles, pero de manera especial en la Universidad porque la Enseñanza Superior es como el espejo donde se reflejan los más altos valores de la ciencia de la humanidad. De modo que la RSU aparece como una herramienta transversal que se concreta en orientar los estudios e investigaciones no tanto hacia la enseñanza y el aprendizaje como los conocemos hasta ahora cuanto al fomento de “enseñanzas y aprendizajes rehumanizadores”, es decir, más vivenciales y cercanos a las necesidades actuales de las personas, y en definitiva más humanos.

En tiempos de poscovid las Universidades deben crear a través de sus campus virtuales, herramienta ya imprescindible que nos conecta con todo el mundo, espacios de responsabilidad social territorial donde el conocimiento y el aprendizaje conviertan el en-

torno no en exclusivos objetos de estudios teóricos o científicos, sino en sujetos transformadores de su propio desarrollo. Por ejemplo, a través de estudios interculturales e interinstitucionales y buenas prácticas de acompañamiento intercultural mediante la participación activa en la solución de los problemas y los conflictos reales de las personas concretas. Definitivamente la ciencia hoy más que nunca debe de ser “social”, en el sentido más auténtico de comprometida con la sociedad. Porque si nuestras ciencias no están ya para eso no alcanzamos a ver para qué (demonios) están.

Es esperanzador ver como la RSU hoy día es promovida por la Unesco a través de sus organismos e Institutos internacionales como, por ejemplo, los Institutos para la Educación Superior en el mundo. En general, su apuesta actual pasa decididamente por la “hibridación de la Enseñanza Superior”, es decir por una enseñanza semipresencial que combine la presencialidad con la virtualidad on-line. Pero pensamos que sobre todo debe avanzar por la senda de la responsabilidad social en todos los campus universitarios. Actualmente la RSU es perseguida a través de Cátedras extraordinarias en las Universidades, que se coordinan con Observatorios de Responsabilidad Social específicos como, por ejemplo, el Observatorio de Responsabilidad Social en América Latina y el Caribe (ORSALC).

Para el ORSALC la RS es un tema impostergable porque entiende que la ciencia y la técnica por sí solas no pueden resolver todos los problemas del desarrollo. Dicho de modo propositivo, entiende que una visión personalista y humanista de las ciencias contribuye eficazmente a lograr el nuevo modelo de desarrollo local, nacional, e internacional, que necesitan las personas y los pueblos, especialmente los más vulnerables. En este sentido se apuesta porque la Educación Superior y la formación académica universitaria integre el utilitarismo profesionalizante en las distintas dimensiones de la existencia humana como personas, que son las que realmente importan, porque las personas en último término son las que transfiguran las sociedades, y, por tanto, a quienes hemos de cuidar con prioridad.

La sociedad hoy espera de nuestras Universidades algo más que transmisión de conocimiento, entre otras razones porque definitivamente están insertas en un contexto de internalización o globalización imparable. La internacionalización de la enseñanza universitaria, entendida como el proceso “que integra una dimensión intercultural y global en la docencia, la investigación y el servicio, y la extensión de la educación superior” (Grimaldo & López, 2012, p. 16), ha dejado ya grandes logros, empezando por la generalización de la misma. Pero todavía tenemos mucho que avanzar en el terreno de la extensión y el compromiso social. Es más, la internalización de la RS también debe de apuntar al cuidado mutuo en las Universidades como referentes de solidaridad y de justicia social. La nueva Universidad, en suma, tiene por delante el reto de articular en sus campus el compromiso social rehumanizador.

Un buen ejemplo de ello sería “la comunidad hermana”. En los Foros internacionales sobre RST organizados por el ORSALC se da la máxima importancia a la “comunidad hermana”, es decir a la transferencia real y efectiva de la ciencia a sus últimos destinatarios: las gentes más necesitadas o vulnerables de nuestras sociedades. En el IV Foro de Responsabilidad Social celebrado en la ciudad de Cartagena de Indias-Colombia el año 2016, y como acción concreta de RST global, planteamos los siguientes retos a los Gobiernos: —crear un Ministerio público sobre RS, el Ministerio de RS; a las Universidades: —crear una Vicerrectoría de RS o incluso una Facultad de RS, y, en todo caso, al menos una Cátedra extraordinaria de RS; a las Empresas y corporaciones: —crear una oficina o Departamento de RSCorporativa; y a las ONG e Instituciones que intervienen en la ayuda humanitaria: —crear un perfil o figura laboral que podría llamarse “Observador de RS”, también con funciones de ‘auditoría’.

Definitivamente apostamos por unas ciencias creíbles y evaluables en términos de responsabilidad social. Dicho de otro modo, hacer ciencias de la persona y para las personas, es decir hacer medicina, psicología, farmacología, educación, economía, ingeniería, tecnología, etc., rehumanizadoras. Y aquí necesariamente

hemos de remitir a tantos colegas y amigos del ORSALC, profesores y profesoras pertenecientes a más de un centenar de Instituciones de Educación Superior de la práctica totalidad de países de América Latina y el Caribe, cuyos aportes son particularmente relevantes por la coherencia de vida que esconden. Ellos son auténticos artífices de una RS utópica o ideal que, como diría el exitoso escritor estadounidense Ken Wilber, “integre la conciencia, la cultura y la naturaleza, y abra paso al arte, la moral, la ciencia, los valores personales, la sabiduría colectiva, y el conocimiento técnico” (Wilber, 1997, p. 441), es decir, creadores de una RS capaz de llevar a cabo la transfiguración que demanda la humanidad hoy.

Un último apunte. La RS puede ser enriquecida con la metodología de enseñanza *Service-Learning* o *Aprendizaje Servicio* (ApS en español), una herramienta educativa actual que cuenta ya con abundante literatura científica, empezando por su creador, el norteamericano Robert G. Bringle, profesor de Psicología y director del Office of Service Learning at Indiana University. La metodología ApS se puede resumir en la valiosa idea de “aprender prestando servicio a la comunidad”, donde el estudiante se convierte en un aliado estratégico del proceso educativo. El alumno se ve ante el aprendizaje de valores como la solidaridad con los demás y el compromiso ético y cívico, lo cual fomenta no sólo su responsabilidad social sino también la responsabilidad social de la institución educativa en la que está inmerso. Cierto que en sus inicios esta herramienta fue diseñada expresamente para estudiantes de Educación, Psicología, Enfermería, o Trabajo Social, pero en realidad el método de ApS en sí mismo es un modelo educativo responsable socialmente, y si se aplica de manera flexible y con creatividad puede ser exportado al resto de campos de conocimiento si concebimos nuestras ciencias como unas auténticas Ciencias Rehumanizadoras.

Podemos terminar diciendo que, desde el fomento de la libertad y la responsabilidad personal a todos los niveles educativos, en las circunstancias actuales tenemos una oportunidad inmejorable para difundir la Responsabilidad Social de manera global. Y

para ayudar a crear una mentalidad rehumanizadora que traerá crecimiento personal y consecuencias positivas inmediatas en nuestros modelos de desarrollo y cuidado del medio ambiente.

Bibliografía

- Cañas, J. L. (1996). *De las drogas a la esperanza: una filosofía de la rehumanización*. Madrid, España: Ed. San Pablo.
- , (2014). ¿Es utópica la utopía de la rehumanización? *Crítica*, 991-992, pp. 33-37.
- , (2018). *Ciencias de la Persona*. Madrid, España: Dykinson.
- Cañas, J. L., Domínguez, X. M. & Burgos, J. M. (2013) (eds.), *Introducción a la Psicología Personalista*. Madrid, España: Dykinson.
- Frankl, V. E. (1993). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona, España: Herder.
- Fromm, E. (1984). *La condición humana actual*. Barcelona, España: Paidós.
- Grimaldo, H. & López, F. (2012). *La internalización de la educación*. Bogotá: Colombia: Planeta
- Guardini, R. (2000). *Mundo y persona*. Madrid, España: Ed. Encuentro.
- Hillman, J. (2000). *El mito del análisis*. Madrid, España: Siruela.
- Maslow, A. (1987). *La personalidad creadora*. Barcelona, España: Kairós.
- Rof Carballo, J. (1964). *Medicina y actividad creadora*. Madrid, España: Ed. Revista de Occidente.
- Steiner, G. (1999). *La barbarie de la ignorancia*. Madrid, España: Ediciones del Taller de Mario Muchnik.
- Störig, H. J. (1995). *Historia universal de la Filosofía*. Madrid, España: Tecnos.
- Unamuno, M. de (1970). *Diario íntimo*. Madrid, España: Madrid.
- Wilber, K. (1997). *Breve historia de todas las cosas*. Barcelona, España: Kairós.
- Wojtyła, K. (2016). *Amor y responsabilidad*. Madrid, España: Palabra.

3. Retos totalitarios a la libertad

por Edward Demenchonok

Para comprender mejor el problema de la libertad – interna (autonomía) y externa (área dentro de la cual el individuo queda libre de la interferencia de otros), así como la libertad positiva y negativa – en el mundo conflictivo, podemos encontrar ideas orientadoras en las grandes tradiciones filosóficas. En el discurso político, la libertad política a menudo se asocia con tener derechos y libertades civiles para ejercerlos sin interferencia indebida u opresión del Estado.

Immanuel Kant realizó una de las conceptualizaciones filosóficas más profundas de la libertad. Como condición necesaria para la libertad, él opuso al violento “estado de naturaleza” una organización social regida por la ley basada en la razón: una sociedad de ciudadanos libres con una constitución republicana, relaciones exteriores lícitas entre Estados que forman una federación pacífica, y un derecho cosmopolita.

Kant formuló la concepción positiva de la libertad como la libre capacidad de elegir. Afirma el valor incondicional de la libertad en establecer sus propios fines. La autonomía de la voluntad es el principio supremo de la moral y una condición necesaria de la agencia moral. En la filosofía de Kant, la moralidad y el derecho están intrínsecamente relacionados. Definió la libertad como el derecho humano fundamental: “La *libertad* (independencia de ser constreñido por la elección de otro), en la medida en que puede coexistir con la libertad de todos los demás de acuerdo con una ley universal, es el único derecho original que pertenece a todo hombre en virtud de su humanidad” (Kant, 1996b, p. 393).

Este principio del derecho innato de todos a la libertad de su persona incluye ciertos presupuestos, tales como la igualdad del ser humano, ser su propio amo (*sui iuris*) que son irreprochables. Esto incluye la libertad de expresión y la igualdad de derechos ante la ley. En la búsqueda de nuestros propios fines, también debemos permitir que otros persigan sus propios fines.

Luego, formula la ley universal del derecho: “así actúa externamente que el libre uso de tu elección pueda coexistir con la libertad de todos de acuerdo con una ley universal” (p. 388). Kant esboza la teoría del derecho de acuerdo con el concepto de libertad. Preservamos nuestra libertad siendo nuestros propios legisladores. Todas las relaciones de las personas como personas moralmente autónomas se desarrollan en presencia del Estado. Kant define el estado civil como un Estado legal, basado en principios a priori según los cuales cada miembro disfruta de *libertad* como ser humano, que implica *igualdad* como *sujeto* e *independencia* como *ciudadano* (Kant, 1996a, p. 291).

La presencia del Estado necesita una barrera reguladora que proteja a los ciudadanos contra sus intentos de usurpar su libertad. Las personas moralmente desarrolladas no se permiten aceptar la arbitrariedad represiva. Se supone que la represión estatal se limitará mediante actos jurídicos constitucionales. Así como la libertad de las personas está limitada por el Estado, esta fuerza limitante de la igualdad de derechos se aplica también al Estado mismo. Los Estados deben ajustarse tanto a los principios del derecho al igual que a los individuos, porque por bienestar de un Estado se considera “aquella condición en la que su constitución se ajusta más plenamente a los principios del derecho; es esa condición que la razón, por *imperativo categórico*, nos obliga a esforzarnos por alcanzarla” (Kant, 1996b, p. 461). Kant justifica filosóficamente el derecho del individuo a la libertad política. Los individuos tienen la oportunidad y la responsabilidad de hacer uso de sus mentes, convirtiéndose así en ciudadanos ilustrados y activos. Esta filosofía le otorga al individuo una base firme para esforzarse por realizar sus derechos y, por lo tanto, la posibilidad de ser el dueño de su propio destino.

Dado que toda sociedad está relacionada con todas las demás sociedades, necesita condiciones externas pacíficas para su liber-

tad interna; así, los ciudadanos libres de un Estado republicano deben buscar relaciones pacíficas con otros pueblos y establecer alianzas pacíficas. Kant abandonó su anterior idea de una “república mundial”, modelada a partir de un Estado, por temor a que la hegemonía de un Estado poderoso se convirtiese en una “monarquía universal” despótica dando lugar al “cementerio de la libertad” (Kant, 1996c, p. 336). También temía que en un “Estado mundial” los derechos de cada persona estuvieran limitados por los de los ciudadanos de un Estado y, por lo tanto, no habría derechos cosmopolitas de un ciudadano del mundo. Por lo tanto, defendió una pacífica “federación de Estados libres” (*foedus pacificum*). Kant argumentó una transición gradual de un orden internacional a uno cosmopolita. Él basa este *ius cosmopolitanum* en referencia al principio de hospitalidad universal. Espera que la expansión de la hospitalidad como el “uso del derecho a la superficie de la tierra que pertenece a la raza humana en común” “finalmente acercará a la raza humana a una constitución cosmopolita” (pp. 328-329).

Sin embargo, no fue ni la voz de la razón ni los votos de los ciudadanos en las democracias constitucionales lo que determinó las políticas internas y externas, sino el ansia capitalista de lucro y el expansionismo imperialista: así en el siglo XX la humanidad sufrió dos guerras mundiales más violentas. Kant detectó también el mal de la esclavitud – el uso de personas como medio – en la sociedad burguesa emergente. En el siglo XIX, esto fue analizado por Adam Smith y Karl Marx, quienes demostraron que el sistema económico capitalista genera desigualdad social y explotación. Los países contemporáneos con democracias constitucionales revelan sus sistemas de poder y dominación, los cuales han sido expuestos por Martin Heidegger y los filósofos de la Teoría Crítica, entre otros.

Un reto extremo contra la libertad proviene del totalitarismo que caracteriza un régimen autocrático que, a su vez, se caracteriza por un control “total” sobre la sociedad y de todos los aspectos de la vida de sus ciudadanos a través del monopolio de un partido, el culto de su líder, su ideología y un Estado represivo. El término “totalitarismo” (del latín *totalitas*) se introdujo por primera vez durante las décadas de 1920-1930, para denominar el fascismo en

Italia y el nazismo en Alemania, y así denunciar sus políticas de control total sobre la sociedad. Los sistemas democráticos liberales, que supuestamente deberían proteger los derechos humanos y las libertades, en muchas ocasiones no lo lograron. Ellos mismos produjeron los dictadores y se convirtieron en sus víctimas.

En la sociedad contemporánea, las tendencias totalitarias en sus nuevas versiones siguen siendo una amenaza a la libertad humana. Michel Foucault describió la “microfísica del poder” de las técnicas de individualización y los procedimientos de totalización del control interno y externo (Foucault, 2000, p. 332). En la sociedad de alta tecnología con sofisticados medios electrónicos de vigilancia y recopilación de información, el control y la manipulación se denomina “neototalitario”. Este se combina con el dominio de las superpotencias hegemónicas sobre las otras naciones.

En este ensayo, en la primera parte, examinaremos los orígenes del concepto de totalitarismo durante las décadas de 1920-1930 y su uso para describir el fascismo en Italia y el nazismo en Alemania, y las discusiones en torno a él. En la segunda parte analizaremos las discusiones sobre las tendencias neototalitarias en los países contemporáneos del Occidente, sobre todo en los Estados Unidos de América, y la crítica de estas tendencias caracterizadas por Robert Nizbet como “absolutismo democrático,” por Sheldon Wolin como “totalitarismo invertido” y por William Engdahl como “democracia totalitaria”. Estas discusiones también conducen a cuestiones más amplias sobre la “sociedad de masas”, las ideologías, los partidos políticos, los líderes, la democracia y el Estado, y sus respuestas a las crisis de la sociedad. En la tercera parte se analizará la búsqueda de algunas alternativas, tales como las concepciones de “una cosmopolítica democrática” de James Ingram y “cosmópolis” de Fred Dallmayr.

1. Distopia totalitaria fascista

El fascismo fue el subproducto de la Primera Guerra Mundial y la agitación social en Europa a principios del siglo XX, que explotó la desesperación de los sectores populares y su búsqueda de transformaciones, pero en lugar de un programa favorable para

mitigar los problemas, el fascismo planteaba una demagogia extremista de demolición de instituciones y normas sociales, de “guerra revolucionaria” y dictadura. Tras su atuendo “revolucionario”, el fascismo era esencialmente un fenómeno reaccionario de la extrema derecha y del ultranacionalismo. En las turbias aguas del caos social, oportunistas y apostadores políticos como Mussolini y Hitler con sus camarillas buscaban una oportunidad para establecer sus propias dictaduras.

Mussolini en 1912 fue miembro del Partido Socialista Italiano (ISP), pero más tarde lo expulsaron. Luego fundó el movimiento fascista en torno a las ideas del nacionalismo y el antisocialismo, convirtiéndose en el líder del Partido Nacional Fascista (PNF). A través de la Marcha fascista sobre Roma, en octubre de 1922, Mussolini tomó el poder como primer ministro. Las fraudulentas elecciones de 1924 aseguraron su poder personal. En el poder, desmanteló todas las instituciones democráticas y, en 1925, se había convertido en dictador, tomando el título de *Il Duce* (“el líder”).

El término “totalitario” fue utilizado inicialmente por la oposición liberal de Italia en un sentido negativo, como una acusación de quienes denunciaban al movimiento fascista porque buscaba la creación de una dictadura total. Giovanni Amendola, periodista y diputado en el parlamento de Italia, utilizó por primera vez este término, en mayo de 1923, para argumentar en contra la nueva ley electoral propuesta por *Il Duce*, con la finalidad de eliminar la oposición al fascismo. El “totalitarismo” se utilizó como un enfrentamiento a la política y la ideología fascistas, que pretendían monopolizar el poder y transformar la sociedad italiana mediante la creación de una nueva religión política. El líder socialista Giacomo Matteotti, que pidió la anulación de las elecciones fraudulentas del 6 de abril de 1924, fue asesinado por los fascistas. Giovanni Amendola también se convirtió en víctima del terror fascista y murió en 1926 a causa de la violencia infligida por la paliza de los *squadristi* fascistas.

Al consolidarse el poder, Mussolini instaló una dictadura total. La NFP se convirtió en el único partido legalmente permitido. Su funcionamiento fue totalitario en la gestión, con la violencia de los extremistas del escuadrón paramilitar para eliminar toda opo-

sición política y asegurar el control partidario de todos los aspectos de la vida. Mussolini generalizó su experiencia y utilizó explícitamente el término “totalitario”, subvirtiendo su significado y presentándolo como una descripción positiva de su gobierno, como la base del nuevo sistema fascista. Usó este término públicamente por primera vez en su discurso en la sesión de clausura del cuarto congreso nacional del PNF, el 22 de junio de 1925, proclamando el objetivo de “Fascistizar la nación para que mañana italianos y fascistas, casi como italianos y católicos, sean uno y lo mismo”, y subrayando que la lucha por su consecución será llevada a cabo con “nuestra feroz voluntad totalitaria [la nostra feroce volontà totalitaria], será llevada adelante con la mayor ferocidad: de hecho se convertirá en la obsesión y preocupación dominante de nuestra actividad” (Mussolini, 1952a, p. 362).

Mussolini utilizó el término “totalitario” para mostrar la vitalidad revolucionaria de su régimen, la determinación de transformar totalmente la sociedad y su dureza personal como *Il Duce*. Para él, el totalitarismo fue la piedra angular de una ideología que penetró en todos los ámbitos de la actividad humana. También esbozó una estrategia integral o “totalitaria” de transformación, dando forma a la sociedad y al pueblo italiano a la imagen y semejanza fascista. El fascismo no debería ser solo un partido, una milicia y un gremio, sino que “¡debe convertirse en una forma de vida! [...]. Sólo creando una forma de vida, es decir, una forma de vivir, podemos dejar nuestra huella en la página de la historia y no meramente en la página de las noticias actuales” (*Ibid.*). Describió esta nueva forma de vida como “Valor, ante todo; audacia; amor al riesgo; repugnancia por los placeres cómodos y la pacificación; estar siempre dispuesto a atreverse en la vida individual como en la vida colectiva”; y “disciplina desde adentro, para alcanzar el bloque de granito de una sola voluntad nacional”. Se fijó como meta forjar un poderoso “Estado total” y crear un nuevo tipo de ciudadano, dedicado al Estado. Al referirse al “Nuevo Italiano” sostenía: “crearemos una nueva generación a través de un trabajo de selección estricta y tenaz”, diferentes clases de personas, incluida “una clase de guerreros, que siempre están dispuestos a morir”, y este proceso de la selección metódica “a su vez crea el Imperio” (p. 363). Cuando Mussolini expresa “queremos

que los italianos elijan”, la única opción que plantea es “hay que estar con nosotros o contra nosotros” (p. 362). Esto fue muy hipócrita, porque ante la atmósfera de terror fascista de los *squadristi* paramilitares, los italianos ya sabían lo que les podría suceder a quienes no estaban “con nosotros”.

Mussolini describió el totalitarismo como un intento de forjar un Estado nacional autoritario, que fuera capaz de completar el *Risorgimento* de la Italia Irredenta, es decir, formar una Italia moderna y poderosa y, entonces, crear un nuevo tipo de ciudadanos: italianos fascistas políticamente activos. El poder totalitario utiliza la violencia como medio: revolución fascista, guerra y política exterior imperialista. “Un imperio no es solo territorial: puede ser político, económico, espiritual” (p. 363). Al fijar el objetivo revolucionario-militar-imperialista para la nación, exigiéndoles a los ciudadanos la disposición de sacrificar sus vidas por ese objetivo, Mussolini establece una justificación de su poder absoluto: “Porque obviamente todo gran movimiento debe tener un hombre representativo, pues la bandera de la revolución fascista está en mis manos, y estoy dispuesto a defenderla contra cualquiera, ¡incluso a costa de mi sangre!” (p. 364).

Totalitario y sus términos afines se convirtieron en oportunos para etiquetar el ideal fascista y un proyecto de sociedad totalmente controlada en todos sus ámbitos – económico, político e ideológico – o sea, políticamente unido, con un fuerte “Estado total” y un “Nuevo hombre”, militarizado y ampliando su territorio imperial, con el objetivo de replicar una gloria del Imperio Romano. Los ideólogos fascistas se apresuraron a proporcionar una especie de justificación teórica para la política totalitaria.

El principal ideólogo fascista, Giovanni Gentile, trató de esbozar su propia versión del idealismo neohegeliano, al que llamó “idealismo real” o “actualismo”, y fue influyente al proporcionar una base intelectual para el fascismo italiano (escribió parte de La Doctrina del Fascismo [1932] con Mussolini). El fascismo no es solo un sistema de gobierno, sino sobre todo un “sistema de pensamiento”. El fascismo pretende asumir el papel de educador y promotor de la vida espiritual, con el objetivo de remodelar no solo las formas y el contenido de la vida, sino también reformar al ser humano, su carácter y su fe. El “Estado total” fascista opera

con su propio “método político” totalitario, es decir, “considerar cuestiones morales, religiosas y filosóficas y desarrollar y demostrar el carácter totalitario integral que le es peculiar” (Gentile, 1928, p. 301). Se trata de un estricto control estatal sobre los ciudadanos.

En la ideología fascista, un individuo es simple materia, cuyo bienestar e, incluso, la vida debe ser sacrificada en el altar de su “causa” o su “misión”. Según Gentile, “el fascismo tiene su propia solución a la paradoja de la libertad y la autoridad”, afirmando que “la autoridad del Estado es absoluta”, lo que evidentemente no deja lugar a la libertad. Gentile rechaza la autonomía individual, “porque la libertad solo puede existir dentro del Estado” (p. 304). Además, destaca el carácter “total” del control ideológico del Estado, que “no cede parte alguna de su campo a otros principios morales o religiosos que puedan interferir con la conciencia individual” (p. 304). Gentile pone especial énfasis en la propaganda y la educación como medio para la formación fascista de la generación joven y la remodelación de la conciencia moral y política del pueblo italiano.

Mussolini en su “La Doctrina del Fascismo” (1932), que escribió en el espíritu de Gentile, esbozó los principios de la ideología y la política totalitarias, y el papel del “Estado total” en su implementación práctica. En su “doctrina”, Mussolini intenta proporcionar una justificación teórica de la ideología totalitaria y las prácticas del régimen fascista y presentarlas como la tendencia radicalmente nueva y un “modelo” para el siglo XX. Como afirma, “Un partido que gobierna una nación de forma totalitaria es un nuevo punto de partida en la historia” (*Un partito che governa totalitariamente una nazione, è un fatto nuovo nella storia*) (Mussolini, 1952b, p. 128). En este texto, él afirma que el fascismo fue un rechazo al “socialismo, liberalismo, democracia”: del siglo XIX y que, en contraste con el individualismo liberal anterior, el siglo XX es “el siglo ‘colectivo’, y por lo tanto el siglo del Estado”, o sea “el siglo de la autoridad, un siglo que tiende a la ‘derecha’, un siglo fascista” (*Ibid.*). La doctrina carece de una explicación teórica coherente; en cambio, apela principalmente a la práctica del régimen fascista, presentado como una “norma”: “Por lo tanto, una doctrina debe ser un acto vital y no una exhibición ver-

bal. De ahí la tensión pragmática en el fascismo, su voluntad de poder, su voluntad de vivir, su actitud hacia la violencia y su valor” (p. 129).

La piedra angular de la doctrina fascista es la primacía absoluta del Estado total. Por eso, “Nuestra fórmula es esta: todo dentro del Estado, nada fuera del Estado, nada contra el Estado” (*La nostra formula è questa: tutto nello Stato, niente al di fuori dello Stato, nulla contro lo Stato*) (p. 425). A este Estado, como instrumento del Partido Fascista, se le asigna el papel de autoridad moral y espiritual, moldeando y controlando el comportamiento y la forma de pensar del ciudadano individual. En efecto, “el Estado, tal como lo concibe y realiza el fascismo, es una entidad espiritual y ética, entidad que asegura la organización política, jurídica y económica de la nación, organización que en su origen y crecimiento es manifestación del espíritu” (p. 129). El Estado educa a sus ciudadanos y los conduce a su misión y “a esa máxima manifestación del poder humano, el dominio imperial” (*Ibid.*).

El fascismo rechaza la paz y “todas las superestructuras internacionalistas o de la Liga [de las Naciones]” como síntomas de decadencia. El poder ilimitado del Estado fascista es totalitario a nivel nacional y militarista e imperialista en política exterior. Tal agenda requiere la movilización de la nación y el sacrificio de los ciudadanos: “el imperialismo implica disciplina, coordinación de esfuerzos, un profundo sentido del deber y un espíritu de abnegación” (p. 131). Esta doctrina justifica el dominio total del partido gobernante sobre los ciudadanos, las represiones contra los que no están de acuerdo y las guerras imperialistas de agresión.

Durante la década de 1930, el totalitarismo fascista se extendió por Europa, incluido el régimen de Franco en España y el de Salazar en Portugal, y obtuvo su manifestación extrema en la Alemania nazi. Adolf Hitler se unió al Partido Nacionalsocialista de los Trabajadores Alemanes, comúnmente conocido como el Partido Nazi. Inspirado por la Marcha de Mussolini sobre Roma, Hitler, en mayo de 1923, intentó un golpe de Estado, pero fracasó. Luego, había determinado que el poder debía lograrse dentro de los límites del sistema democrático establecido por la República de Weimar. Durante la Gran Depresión, en las elecciones federales de septiembre de 1930, el partido de Hitler había invertido en

la campaña una cantidad de dinero de los grupos financieros e industriales alemanes y extranjeros, combinó tácticas terroristas de las paramilitares camisas pardas con propaganda nacionalista, anticomunista y antijudía, y obtuvo una victoria en el Reichstag. Los partidos políticos de Weimar no lograron detener el ascenso nazi, pero la mayor responsabilidad recayó en la derecha alemana, que convirtió a Hitler en su socio en un gobierno de coalición, y en los magnates industriales que apoyaban al dictador. El 30 de enero de 1933, el presidente Hindenburg nombró a Hitler canciller. Los nazis utilizaron un incidente con el incendio del Reichstag como pretexto para acusar a los comunistas y excluirlos del Reichstag, suspender las libertades civiles y eliminar la oposición política. Se propuso, entonces, abolir los poderes regionales y proscribir las organizaciones y partidos políticos no nazis, y el Reichstag abdicó de sus responsabilidades democráticas. Después de la muerte de Hindenburg, en agosto de 1934, Hitler ocupó los dos cargos de presidente y canciller. Exterminó o puso en campos de concentración a sus oponentes y estableció un régimen totalitario.

En la implementación de la agenda militarista e imperialista, la Alemania nazi invadió Polonia, el 1 de septiembre de 1939, y comenzó la Segunda Guerra Mundial, la más sangrienta en la historia de la humanidad, con un total de 27 millones de muertes en la Unión Soviética, 450.900 en Gran Bretaña y 419.400 en los Estados Unidos. En los campos de concentración del “estado genocida” nazi, fueron asesinados alrededor de seis millones de judíos y alrededor de once millones de eslavos y otras etnias. Cerca de siete millones de vidas de alemanes fueron sacrificadas por la aventura imperial del Tercer Reich. Mussolini fue ejecutado y Hitler se suicidó.

1.2. La fenomenología del totalitarismo

El totalitarismo se había convertido en objeto de crítica desde la década de 1930. El primer libro académico que hace un análisis de los orígenes del totalitarismo fue de Peter Drucker *The End of Economic Man: The Origins of Totalitarianism* (1939). Él fue tes-

tigo ocular del ascenso del fascismo. En su libro llegó a la conclusión de que los totalitarismos en Italia y Alemania no eran únicos, sino que eran el resultado de las condiciones sociopolíticas presentes en toda Europa, y que estas condiciones podrían surgir en otros lugares y en otras ocasiones. Drucker analizó el colapso de la estructura social y política de Europa, que culminó con el surgimiento del totalitarismo nazi que ejerció dominio sobre Europa. Drucker intentó mostrar los orígenes del fascismo, “explicar el totalitarismo como un fenómeno político y social” y “analizar la dinámica de su ascenso al dominio político y militar” (Drucker, 1995, p. XXIX). El fascismo rompe con las ideas de libertad e igualdad. Básicamente, “la incapacidad de desarrollar los conceptos básicos europeos más en la dirección en la que se habían estado moviendo durante los últimos cientos de años debe ser obviamente la causa fundamental del fascismo” (p. 19). Drucker señaló como la principal causa del rápido ascenso del totalitarismo fue la desesperación de las masas. Esta desesperación fue el resultado de la crisis socioeconómica y el declive del orden espiritual y social de Europa (p. 22). El fascismo explotó este nacionalismo bajo la bandera del “nacionalsocialismo” o nazismo.

El análisis de Drucker del totalitarismo sigue siendo relevante hoy día. Él mencionó esto tres décadas más tarde en el Prefacio de la nueva edición de su libro en 1969, preguntando retóricamente: ¿Podemos estar seguros de que el totalitarismo nunca volverá? No excluye tal posibilidad, y observa determinados paralelismos en las reacciones de la gente a los problemas existentes que “recuerdan ominosamente la ‘desesperación de las masas’ que hundió a Europa en el totalitarismo de Hitler y en la Segunda Guerra Mundial” (p. XXXI). Él tiene esperanza de que “comprender la dinámica del totalitarismo de ayer nos ayude a comprender mejor el hoy y a prevenir una recurrencia del ayer” (*Ibid.*).

Hannah Arendt proporciona un análisis importante del totalitarismo en su libro *The Origins of Totalitarianism* (1958). Ella ha sido testigo del auge del fascismo en Alemania, de donde emigró a Francia y luego a Estados Unidos. Su libro acerca el conocimiento de primera mano con su propia experiencia en Alemania y su análisis en profundidad como teórica política. Permite com-

prender mejor cómo en la República de Weimar, con una constitución democrática, nació el fascismo.

Arendt analiza el antisemitismo en Europa (no solo el odio a los judíos, sino como varios tipos de racismo), que se volvió típico del nazismo y resultó en el Holocausto. El militarismo y el imperialismo son parte integral del totalitarismo, como su instrumento de dominación, tanto a nivel nacional como mundial. Para la Alemania nazi, la guerra era una empresa económicamente rentable, como “mantequilla a través de las armas” (Arendt, 1958, p. 410). La guerra también se utilizó políticamente para endurecer completamente la dominación totalitaria: “la radicalización comenzó inmediatamente al estallar la guerra; incluso se puede suponer que una de las razones de Hitler para provocar esta guerra le ha permitido acelerar el desarrollo de una manera que hubiera sido impensable en tiempos de paz” (*Ibid.*).

El uso de la fuerza en el país y en el extranjero está entrelazado. En el poder, el totalitarismo persigue el dominio global como su meta final y utiliza la administración estatal para su objetivo a largo plazo de conquista mundial:

La lucha por la dominación total de la población toda de la tierra, la eliminación de todas las realidades no totalitarias rivales, son inherentes a los regímenes totalitarios mismos; [...] Incluso un solo individuo puede ser dominado absoluta y confiablemente bajo solamente condiciones totalitarias en nivel global (p. 392).

Para Arendt, la clave para comprender los regímenes totalitarios es la ideología como un elemento político-organizativo y movilizador, también como un poderoso instrumento para el control y manipulación del comportamiento, así como la forma de pensar de los individuos, para el control y dominación “total” de la sociedad. El nazismo, por ejemplo, presenta la lucha entre razas como la fuerza motriz de la historia en una eterna competencia por la supremacía entre diferentes castas, en la que toda la acción humana está guiada por el interés del grupo.

En la opinión de Arendt, “todas las ideologías contienen elementos totalitarios, pero ellas han sido completamente desarrolladas solo por movimientos totalitarios” (p. 470). La razón del auge

del totalitarismo tiene que ver con el surgimiento de ciertas condiciones propicias para el surgimiento de movimientos totalitarios en Alemania y algunos otros países. Sus raíces se encuentran en el carácter de la vida moderna, en la industrialización y urbanización y la “sociedad de masas”, que llevó al “desarraigo,” a la alienación, a la “atomización social” y a la anomia. Cuando las personas sienten que están separadas de las decisiones que influyen en sus vidas y que son impotentes, intentan huir al mundo ilusorio de los mitos ideológicos: se vuelven susceptibles a las creencias y promesas de que, si se unen a esta ideología y movimiento, entonces todos los problemas serán resueltos. Esa fue la situación de entreguerras de crisis socioeconómica. Un movimiento político radical (“revolucionario” o golpista), que busca una dictadura totalitaria sobre la sociedad, al utilizar su ideología con promesas populistas demagógicas e imponerla a la sociedad mediante la propaganda, la fuerza política y el terror.

El totalitarismo destruyó todas las tradiciones sociales, culturales, legales y políticas del país y, así, intentó desarrollar sus propias instituciones políticas: “el gobierno totalitario siempre transformó las clases en masas, suplantó al sistema de partidos” (p. 460). En el gobierno totalitario, las leyes positivas son reemplazadas por la “necesidad objetiva” de realización de las llamadas leyes de la historia o leyes de la naturaleza. Los pueblos deben ser sacrificados en el altar de esas leyes:

Para guiar el comportamiento de sus súbditos, el gobierno totalitario necesita una preparación para adaptarse a cada uno de ellos, tanto para el papel de verdugo como para el papel de víctima. Esta disposición bilateral, que sustituye a un principio de acción, es la ideología (p. 468).

Entre los múltiples aspectos de *Origins* de Arendt, el tema principal de su crítica analiza el asalto radical del totalitarismo a la individualidad humana. Este tema principal se elabora en diversos apuntes, denunciando el asalto ideológico, político y aterrador a la libertad, dignidad, derechos y a la vida humana. El régimen totalitario se distingue por su objetivo de control y dominación “total” de los individuos – económicos, políticos e ideoló-

gicos – incluyendo su estado mental y forma de pensar. Este es el nivel más profundo de despersonalización de los seres humanos. Su epitome aparece en el campo de exterminio nazi, como un “laboratorio” de despersonalización de los individuos, despojándoles de sus derechos, capacidad de pensar, identidad propia y convirtiéndolos en un “rebaño” antes de ser exterminados. Arendt desmantela el sistema totalitario, para mostrar su origen y mecánica de funcionamiento, para que este “Infierno en la tierra” y “mal absoluto” en todas sus encarnaciones sea prevenido en el futuro: ¡Nunca más!

Los dictadores, que apuntan al control y a la dominación “totales”, tratan de ejercer control no solo al comportamiento de las personas, sino también a su forma de pensar. En palabras de Arendt, “Simplemente por su capacidad de pensar, los seres humanos son sospechosos por definición, y esta sospecha no puede ser desviada por un comportamiento ejemplar, pues la capacidad humana de pensar es también una capacidad para cambiar de opinión” (p. 430).

La característica distintiva del totalitarismo es el terror. El gobierno totalitario no se acota a limitar las libertades o a abolir las libertades esenciales. En este gobierno, el terror es total, ya que no es un simple medio para la represión de la oposición, sino que continúa incluso después de que el régimen ha despachado a sus verdaderos oponentes.

Esta ideología y el terror están interrelacionados como medios de dominación. El régimen totalitario amplía su terror a la gente hasta el punto de tornalos incapaces de pensar. El régimen quiere no solo controlar a los individuos, sino cambiar la naturaleza humana, construir un nuevo tipo de sujeto, que es uno de los principales propósitos de la instalación de campos de concentración. Arendt formuló las etapas por las cuales los individuos fueron despojados de su identidad legal, moral y luego personal. Dentro de un sistema totalitario, dentro y fuera de las rejas del campo, los individuos pierden su autonomía, significado y la capacidad de distinguirse del rebaño creado por la sociedad de masas.

Cinco años después de *Origins* de Arendt, en 1956, se publicó *La dictadura totalitaria y la autocracia* de Carl J. Friedrich y Zbigniew Brzezinski. Su enfoque era diferente del estudio filosó-

fico de Arendt sobre el totalitarismo como un fenómeno de una “sociedad de masas” de la civilización occidental. Friedrich y Brzezinski buscaron proporcionar una construcción tipológica y una definición del término “dictadura totalitaria”.

Era el periodo del inicio de la Guerra Fría y el concepto de totalitarismo se utilizó como arma de la propaganda en esta guerra. El término “totalitarismo” se usó originalmente como una crítica de los regímenes fascista y nazi en Italia y Alemania. Pero, irónicamente, Brzezinski entre otros extendieron su aplicación a la Unión Soviética, la cual fue una fuerza principal la que derrotó la Alemania nazi y sus aliados, sacrificando 27 millones de vidas humanas en batallas heroicas. La Unión Soviética, en alianza con Estados Unidos y Gran Bretaña, jugó un papel clave en liberar a Europa de la plaga del nazi-fascismo. El mal uso del término “totalitarismo” al servicio propagandístico de la Guerra Fría ha sido criticado por muchos analistas políticos desde diferentes perspectivas (Barber, 1969; Losurdo, 2004; Schorske, 1958; Tormey, 1995; Traverso, 2001; Žižek, 2011).

2. El neototalitarismo hegemónico

El totalitarismo es un producto de la violencia política organizada, del militarismo y de las guerras. Su antípoda, es decir, la democracia, sólo es posible en la paz. El totalitarismo se puede caracterizar como “voluntad de poder” (Nietzsche) extrema y apunta a la dominación total: económica, política e ideológica, todo lo cual se impone mediante el terror y las guerras imperialistas. El nazismo alemán, aliado al fascismo italiano y al militarismo japonés, desató la Segunda Guerra Mundial imperialista, en la que fue derrotado. Las horribles atrocidades cometidas durante la misma conmocionaron la conciencia moral de la humanidad y fueron condenadas por los Juicios de Nüremberg y Tokio como crímenes contra la humanidad. “Nunca más”, el lema del Memorial del campo de concentración de Dachau, expresaba la voluntad de los pueblos de que el Holocausto y las guerras no se deben repetir en el futuro.

La Carta de la Organización de las Naciones Unidas, suscripta el 26 de junio de 1945, que entró en vigor el 24 de octubre del mismo año, establece como propósitos centrales asegurar la paz y la seguridad mundial, promover los derechos humanos y las libertades fundamentales, lograr la cooperación internacional en la solución de problemas socioeconómicos, fomentar entre las naciones relaciones de amistad basadas en el respecto del principio de la igualdad de derechos y el de la libre determinación de los pueblos, cooperar en la solución de los problemas internacionales de carácter económico, social, cultural o humanitario, así como servir de instancia suprema internacional para armonizar los esfuerzos de las naciones por alcanzar estos propósitos comunes.

La creación de la ONU sentó las bases para el movimiento transformador hacia un “nuevo orden mundial” que evitaría la lujuria de la dominación hegemónica y la militarización como causas del totalitarismo. Se esperaba que la implementación de la Carta de la ONU creara el ambiente deseable de coexistencia pacífica, seguridad colectiva y cooperación internacional el que, supuestamente, proporcionaría condiciones favorables para la autodeterminación de los pueblos y la mejora de las condiciones socioeconómicas, conducentes a la maduración de relaciones más democráticas dentro de las sociedades y entre las naciones. El movimiento en esta dirección aseguraría la inmunidad democrática internacional como salvaguarda ante las posibilidades de cualquier patología totalitaria.

2.2. El neototalitarismo de la Guerra Fría

Lamentablemente, estas aspiraciones tropezaron desde el principio con la rivalidad geopolítica y con la Guerra Fría. Muchos investigadores remontan el comienzo real de la Guerra Fría al bombardeo atómico de Hiroshima y Nagasaki, el 6 y el 9 de agosto de 1945. Los investigadores demostraron que la decisión de Truman del lanzamiento de la bomba atómica fue motivada por los intereses geopolíticos de una superpotencia emergente en posesión de un arma poderosa que podría usarse como instrumento político, y que su uso era una demostración de fuerza, principal-

mente ante la Unión Soviética pero también ante el mundo entero (Alperovitz, 1985, p. 290; Hasegawa, 2005).

Durante la confrontación ideológico-política de la Guerra Fría, se abusó de modo distorsionado de la noción de “totalitarismo” – surgida en Italia como denuncia del fascismo de Mussolini – como herramienta de propaganda contra la URSS. En los EE.UU. se tachó a la rival URSS de “totalitaria” o de “imperio del mal” mientras se presentaron a sí mismos como el “modelo” perfecto de democracia para todo el mundo. Esta dicotomía maniquea era conveniente ideológicamente, pero no ayudaba a comprender la realidad y los problemas de su propio país. La predominante “teoría democrática liberal autocomplaciente cuyos practicantes se consideraban habitantes de una ‘sociedad casi justa’” era una ilusión estadounidense (McBride, 2016, p. 266), que ofuscó los problemas reales de su sociedad, incluido el racismo y la desigualdad. Sociólogos y filósofos críticos presentaron una visión bastante diferente de los procesos sociopolíticos en América y trataron de evaluar objetivamente la situación. Ellos expresaron sus preocupaciones sobre los problemas sociales, inclusive el racismo y la desigualdad social, así como la concentración del poder en manos de la élite de las empresas transnacionales y del complejo militar-industrial-político, que erosionó la democracia.

El fin de la Guerra Fría abrió una oportunidad para la transformación de las sociedades y del orden mundial, para la democratización de las relaciones internacionales basadas en los principios de la Carta de la ONU, para la reducción de armas y la colaboración de las naciones a fin de resolver problemas sociales y globales. Por su parte, Rusia disolvió el Tratado de Varsovia, acordó que las ex Repúblicas Soviéticas se convirtieran en Estados soberanos independientes, y en 1993 adoptó una constitución democrática. Desafortunadamente, sus iniciativas pacíficas no fueron correspondidas por Estados Unidos, que incumplió sus promesas y expandió la OTAN hacia cerca de las fronteras rusas. Violando acuerdos anteriores, EE.UU. desarrolló su sistema de defensa antimisiles, incluso en Rumania y Polonia, que podría provocar la tentación de un primer ataque nuclear, mientras esperaba protegerse de previsibles represalias. Esta violación del equilibrio estratégico entre dos potencias nucleares amenaza a Rusia.

En lugar del esperado mundo multipolar, Estados Unidos utilizó esa estrategia para convertirse en la única superpotencia militar y transformar el mundo en unipolar.

La “revolución” neoconservadora orientó la política exterior de Estados Unidos hacia la hegemonía global, formulada en la Doctrina Bush e implementada por él en sus comienzos. Los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York proporcionaron una ocasión para que Estados Unidos justificara un “estado de emergencia global” y una permanente “guerra global contra el terror”, invadiera Irak y Afganistán, y desatara una nueva Guerra Fría¹.

Las consecuencias internas de esta política socavaron los cimientos de la democracia. Los ciudadanos estadounidenses se convirtieron en rehenes de la militarización de la vida en su propio país. La expansión de las guerras de la superpotencia en el extranjero condujo a la violación de las libertades civiles de los ciudadanos dentro del país, incluidas escuchas telefónicas sin orden judicial y una vigilancia generalizada. El “estado de vigilancia” hegemónico extiende su vigilancia electrónica masiva a nivel mundial (Harris, 2011). La sátira *1984* de George Orwell fue escalofriantemente profética. Pero ¿quién protegerá a los ciudadanos “paternalizados” por la alta tecnología tiránica del Gran Hermano?

Después de la elección de Donald Trump como presidente de EE.UU., muchos analistas políticos caracterizaron abiertamente el

¹ Como una parte de la nueva Guerra Fría, el término “totalitarismo” se usa en los intentos recientes de reescribir y distorsionar la historia, como, por ejemplo, el 18 de septiembre de 2019, en la “Resolución del Parlamento Europeo sobre el 80 aniversario del inicio de la Segunda Guerra Mundial y la importancia del recuerdo europeo para el futuro de Europa”. El texto acusa a “dos regímenes totalitarios” con el fin de “allanar el camino para el estallido de la Segunda Guerra Mundial”. De hecho, fue la Alemania nazi la que desató la Segunda Guerra Mundial. El parlamento ruso ha emitido la declaración de que las insinuaciones, que intentan equiparar a la Alemania nazi con la Unión Soviética, son “blasfemas hacia todos los veteranos del movimiento antifascista, víctimas del Holocausto, prisioneros de campos de concentración y decenas de millones de personas que sacrificaron sus vidas en honor a la lucha contra la teoría racial antihumana de los nazis” (Russian MPs, 2010).

poder predominante como autoritario. Esto representaba una manifestación explícita de los procesos latentes de erosión de la democracia, peligro sobre el cual advirtieron desde décadas anteriores, pero esta “verdad inconveniente” fue prácticamente ignorada.

2.3. *El neototalitarismo en un ropaje seudodemocrático*

Los filósofos y los politólogos enjuiciaron los sistemas democráticos existentes y cuestionaron las pretensiones de los países occidentales de mostrarse como ideal de democracia y como “modelo” para los demás países del mundo. Detectaron y analizaron las tendencias totalitarias más sofisticadas en las versiones contemporáneas del denominado neototalitarismo de las democracias occidentales. Ellos señalaron que los sistemas políticos liberal-democráticos existentes no previenen las tendencias totalitarias, sino que pueden coexistir con ellas y ser una fachada del poder real, fáctico, ilimitado de las grandes corporaciones y del “Estado profundo” [*deep state*], que tienden a imponer su control absoluto sobre los ciudadanos. Los investigadores señalan un fenómeno paradójicamente híbrido de combinación de la apariencia democrática con la esencia autoritaria. La hipocresía de la apariencia democrática y la esencia autoritaria existe inclusive en algunas organizaciones académicas, tales como “International Society for Universal Dialogue” (ISUD)². A este fenómeno lo llaman con términos aparentemente contradictorios como “absolutismo democrático” (Robert Nizbet, 2003), “democracia totalitaria” (Yaakov Talmon, 1961; William Engdahl, 2011), “totalitarismo invertido” (Sheldon Wolin, 2016), “capitalismo de vigilancia” (Shoshana Zuboff, 2019) y “totalitarismo neoliberal” (Fred

² Durante el congreso de la ISUD en 2012, un grupo de los demagogos autoritarios codiciados por el poder y el dinero, encabezados por Charles S. Brown (EE.UU.), cometieron el golpe, usurparon el poder y secuestraron la organización. Un abogado penalista internacional Christopher Black lo caracterizó como “un golpe fascista” y escribió: “No es una asociación académica independiente, sino que ahora es similar a los gabinetes estratégicos [*think tanks*] neoconservadores patrocinados por dinero corporativo y que promueven sus ideologías” (Black, 2018, pp. 23-24; Pizzi, 2020, pp. 4-27).

Dallmayr, 2019). Detectan el surgimiento de estas tendencias en el seno de la democracia constitucional más antigua como lo es la de los Estados Unidos de Norteamérica.

Una voluntad obsesiva de poder y dominación, con sus réditos financieros, apuntando a su forma máxima de control total – económico, político e ideológico – de la sociedad tipifica al totalitarismo como fenómeno que tuvo sus manifestaciones más brutales y genocidas durante el régimen nazi. Pero ese totalitarismo no ha terminado: es susceptible de mutación, y sus principales características – la lujuria del control y la dominación total, el racismo, el militarismo y el imperialismo – se presentan en muy sofisticadas y camufladas formas en las sociedades contemporáneas.

Robert Nisbet introdujo el concepto de “absolutismo democrático” para aludir a un Estado formalmente democrático, pero totalitario en su esencia:

El absolutismo democrático, principalmente en la manifestación de las grandes y complicadas burocracias... que construimos hoy, puede ser tan opresivo para el instinto creativo, para el acicate de la curiosidad y para el impulso de explorar, como todo lo que se daba sin tapujos en el estado totalitario (Nisbet, 2003, p. 54).

Nisbet lo advierte en la América contemporánea. Destaca algunas de las características distintivas de un “nuevo totalitarismo”. El Estado contemporáneo tiene mucho más poder, pero es más bien indirecto, impersonal, sistémico y manipulador. Mientras que el totalitarismo clásico se basó en la violencia abierta y el terror, el nuevo totalitarismo principalmente recurre a una amplia gama de métodos de control y manipulación cada vez más refinados, utiliza las ciencias sociales, los medios de comunicación, las noticias y la propaganda. Esto incluye la dependencia económica de los ciudadanos, el control y la regulación burocráticos, la elaboración de leyes y el poder judicial, las tecnologías políticas, el control del comportamiento basado en las ciencias sociales, los métodos electrónicos de vigilancia y los medios de lavado de cerebro. Con las nuevas tecnologías, el Estado puede efectivamente llevar a cabo su control integral por medios más complejos, e in-

filtrarse más profundamente para controlar incluso la vida privada, comportamiento y forma de pensar de cada ciudadano, para que creen, se movilicen y actúen según los fines del Estado. El nuevo Estado total expande su control integral a todas las áreas de la vida de los ciudadanos, desde los negocios y las escuelas hasta el dormitorio: “Ni siquiera Hitler se atrevió a llevar el Estado, el Estado totalitario, tan lejos que se posicionó hasta en el hogar y en la iglesia. ¡Pero la democracia absolutista se atreve!” (p. 61).

En política exterior, su ideología divide las naciones en “desarrolladas” y “subdesarrolladas,” lo cual se usa como justificación del imperialismo y las guerras (pp. 73-74). Nisbet ve en la economía, la política y la cultura estadounidenses el proceso similar a los descritos por Osvaldo Spengler como síntomas del declive de todo Occidente, de la civilización en su etapa final: “un exceso de guerras y de comandos militares, despotismo político en todas partes y torrentes de dinero que fluyen a través del debilitamiento de los cimientos morales” (p. 138).

Al mismo tiempo, rechaza la visión determinista de la historia y cree que el declive de nuestra civilización no es irreversible: “Los problemas o condiciones que han persistido a lo largo de la era actual: el militarismo, la burocracia, la monetarización del espíritu humano y la trivialización de la cultura, todos son pasibles de sujeción y transformación” (*Ibid.*). Porque todo lo cultural, desde la familia hasta el Estado, se basa en ideas, por lo tanto, “obviamente, estamos en extrema necesidad de una revolución de ideas en este momento en Estados Unidos” (*Ibid.*).

Sheldon Wolin describe la base económica del régimen neotalitario para controlar la sociedad. Analiza las tendencias totalitarias en los países occidentales dentro de un amplio contexto histórico de la lucha entre los movimientos sociales por la democratización contra la reacción política conservadora del capital corporativo y el Estado total, al que él denomina “totalitarismo invertido”. Wolin describe el totalitarismo invertido como el sistema político emergente en Estados Unidos, una tendencia hacia la totalización del poder como resultado de la “inversión” paradójica del liberalismo, en el cual el poder económico, en lugar del político, se torna peligrosamente dominante y más creciente, y en el cual los derechos civiles coexisten con una ciudadanía menos partici-

pativa bajo un control gubernamental cada vez más generalizado por parte del Estado y su hegemonía. Sus políticas internas y externas están interrelacionadas y se fusionan en un régimen imperial neototalitario, al que Wolin llama una “superpotencia”. Según él, “Como un tipo ideal, la superpotencia podría definirse como un sistema expansivo de poderes que no acepta más límites que los que decide imponerse a sí mismo” (Wolin, 2016, p. XXII). Las grandes corporaciones pudieron usar su poder financiero e influencia política dentro del “Estado profundo” [recóndito, ‘deep state’] para corromper y prevalecer sobre la facción liberal y para tergiversar el curso político hacia una dirección neoconservadora y neototalitaria.

Wolin compara y contrasta la situación en la Alemania nazi con los procesos en la superpotencia estadounidense, en los que tienen lugar tendencias totalitarias, aunque en formas diferentes, a veces paradójicas e invertidas. Según él, ambos sistemas comparten con el nazismo la aspiración al poder ilimitado y al expansionismo agresivo, mientras que sus métodos son diferentes. La inversión más reveladora radica en que, en lugar del poder de la superestructura político-ideológica del pasado, la economía capitalista se ha convertido en el poder predominante, en la fuerza impulsora del totalitarismo.

Wolin también analiza algunos paralelos “invertidos” en la política, la cual utiliza tácticas manipuladoras que apuntan a marginar a las masas ciudadanas para que no expresen su voluntad a través del proceso político. Mientras que bajo el nazismo la vida política estaba paralizada bajo el control total de un partido y por la movilización de la guerra, en la sociedad contemporánea posmoderna la política está paralizada por una camisa de fuerza bajo control de la economía de las grandes corporaciones y los intereses consumistas creados para los ciudadanos despolitizados. Paradójicamente, en la sociedad posmoderna de individuos egoístas y separados, atomizados, los ciudadanos son políticamente impotentes porque se encuentran desmovilizados, marginados, y el sistema explota la apatía política:

Mientras que los nazis querían una sociedad continuamente movilizada que no sólo apoyara al régimen sin quejarse y votara con

entusiasmo el ‘sí’ en los plebiscitos periódicos, la élite del totalitarismo invertido quiere una sociedad políticamente desmovilizada que apenas vota (p. 592).

Los políticos sirven principalmente a los intereses de las grandes corporaciones lo que lleva a los votantes a volverse cínicos y resignados.

Posiblemente para muchos se hace difícil aceptar que los Estados Unidos, siendo la democracia constitucional más antigua, puedan manifestar síntomas totalitarios. Como respuesta, Wolin se refiere a su estudio de la siguiente manera:

Se proclama a Estados Unidos ... como el mejor ejemplo de democracia exitosa. En consecuencia, he examinado críticamente la suposición de que la superpotencia y el imperio son compatibles en cualquier sentido sustantivo con la democracia (p. XXV).

Señala la simbiosis entre el poder apolítico *de facto* de las grandes corporaciones con la autoridad política *de jure* que forma la superpotencia. En esta relación desigual, el poder *de facto* de las grandes corporaciones toma el control, resultando en el totalitarismo invertido de la economía corporativa que domina la política y, de ese modo, deja a la democracia política solo el papel formal de legitimarla. Así, su análisis crítico muestra que en el contemporáneo mundo diverso la superpotencia que quiere establecer la dominación imperial global homogeneizadora es incompatible “en cualquier sentido sustantivo” con la democracia. Ésta se convierte en la primera víctima del creciente poder del capital corporativo, que prostituye al Estado como instrumento de la lujuria corporativa de “dominación total” dentro del país y en el mundo.

En la Alemania nazi, las “grandes empresas” estaban subordinadas a la dirección del partido, y la ideología nacionalsocialista, con su epítome que condensó en la demanda de *Lebensraum* (espacio vital), justificaba la dominación total del *Reich* (imperio). *Mutatis mutandis* e inversamente, en el totalitarismo invertido, “el poder corporativo se ha vuelto predominante en la institución política, en la ideología que impregna sus escalones superiores” (p.

593). En Estados Unidos, la racionalidad instrumental de la eficiencia y de la maximización de ganancias se convirtieron en una especie de ideología oficial de explotación totalitaria:

Es el nazismo al revés, el ‘totalitarismo invertido’. Si bien es un sistema que aspira a la totalidad, está impulsado más por una ideología de ‘costo y eficiencia’ más rentable que por una ‘raza superior’ (*Herrenvolk*), por lo material más que por lo ‘ideal’. Puede explotar a sus trabajadores, y lo hará, sin reiterar el sistema nazi de trabajo esclavo ineficiente (p. 591).

Wolin, por ello, aclara que su análisis comparativo no implica algo “idéntico al uso de tortura, campos de concentración u otros instrumentos de terror por parte de los nazis” (*Ibid.*). Llama la atención sobre la similitud de las tácticas de intimidación y manipulación de personas como instrumento para lograr el objetivo estratégico de la dominación total, mientras que los métodos podrían diferenciarse según las circunstancias históricas concretas. Por esa razón, sostiene:

No estoy afirmando que la Superpotencia se haya realizado plenamente en el surgimiento de un imperio estadounidense descarado, como tampoco la Alemania nazi fue un totalitarismo perfectamente realizado. En ambos casos, los términos ‘totalitarismo’ y ‘superpotencia’ se refieren a aspiraciones que niegan los ideales de los regímenes que reemplazan: el sistema parlamentario de Weimar en Alemania y la democracia liberal en América (p. XXII).

El totalitarismo en sus versiones clásica y nueva controla a la gente a través del miedo. Wolin aludió al uso, por parte de la administración de George W. Bush, del ataque terrorista del 11 de septiembre de 2001 para declarar la ilimitada y muy vagamente definida “guerra contra el terrorismo” y, de ese modo, reclamar un poder extraordinario comparable al estado de emergencia. El totalitarismo invertido mantiene a las masas bajo control mediante una escalada del miedo y la propaganda de que, pretendida-

mente, sólo este gobierno puede proteger de los “terroristas” y otros “enemigos” a las personas obedientes.

Todos los estudios sobre el totalitarismo destacan la guerra y las ambiciones imperiales como su característica inherente. Dicha característica imperialista-guerrera también define al neototalitarismo. La política interior tendiente a un Estado de total dominio de la nación encuentra su proyección en las ambiciones de dominio total del mundo, que se implementan en la política exterior imperial hacia otras naciones. Estas políticas internas y externas están interrelacionadas y se fusionan en el régimen imperial neototalitario de una superpotencia.

La superpotencia neototalitaria, por su naturaleza, es belicista e imperialista. Se distingue por sus ambiciones de escala global y, también, por sus métodos de dominación nuevos, más flexibles y más eficaces. A diferencia de los imperios tradicionales, que invadieron otros países y asumieron la responsabilidad de las rutinas del día a día del territorio conquistado, la estrategia neoimperial aprovecha la dominación, pero evita cualquier responsabilidad, es “una economía de poder, una estructura racional de asignación de recursos” (p. XXV).

Wolin describe la “ruptura” generada a lo largo de la evolución del poder y la erosión que pervierte la democracia, y caracteriza el comienzo de nuestro nuevo milenio como la era de la superpotencia, del imperialismo, del “totalitarismo invertido”, los mercados desregulados, el *demos* manipulado, la cultura antidemocrática, y “el ‘injerto’ del ‘imperio’ sobre la soberanía popular” (pp. 599-600).

Sin embargo, como filósofo, Wolin no acepta opiniones deterministas de que esto está inevitablemente predeterminado. Insiste en los cambios. Para él, la democracia es más bien “voluble y amorfa, que abarca una amplia gama de posibles formas y mutaciones que responden a las quejas de quienes no tienen medios” (p. 602). Él la llama “democracia fugitiva”, para enfatizar su carácter ocasional (Wolin, 1996). Aboga por una política democrática de base, que radica en la multiplicidad de gobiernos e instituciones locales bajo el control local y el ingenio de la gente común al inventar formas temporales para satisfacer sus necesidades. “La multiplicidad es política de antitotalidad: pequeña política, pe-

queños proyectos, pequeños negocios, mucha improvisación y, por tanto, un anatema para la centralización, ya sea del Estado centralizado o de la gran corporación” (Wolin, 2016, 603). Por tanto, la tarea es nutrir la conciencia cívica de la sociedad.

La política estadounidense de hegemonía global genera preocupaciones no sólo por las destrucciones y muertes causadas por invasiones militares (Irak, Afganistán y otros países), sino también sobre su impacto interno, como la creciente militarización y el ascendente autoritarismo. Este objetivo de dominación total se explicó en el libro de William Engdahl, *Dominio de espectro completo: Democracia totalitaria y el nuevo orden mundial*, en el que analiza la política estadounidense para lograr la hegemonía global. Esta estrategia y sus correspondientes acciones geopolíticas han llevado a condiciones internas del país tales que se asemejan al totalitarismo. Ello representa peligros extremos tanto para EE.UU. como para el mundo entero:

[se trata de] una instauración de poder que, en el transcurso de la Guerra Fría, se salió de control y ahora amenaza no sólo a las instituciones fundamentales de la democracia, sino incluso a la vida en el planeta a través del creciente riesgo de una guerra nuclear por un error de cálculo (Engdahl, 2009, p. VIII).

Las comunicaciones electrónicas y las tecnologías digitales son cada vez más utilizadas para la vigilancia estatal sobre los ciudadanos. Los investigadores advierten que se puede abusar de esto para un control total o totalitario sobre las personas. La vigilancia, descrita en 1984 de George Orwell como una de las características clave del sistema totalitario, en la era digital obtuvo un alcance sin precedentes, lo que plantea un desafío a la privacidad y libertad de los individuos. Un Estado totalitario del Gran Hermano se convirtió en un “Gran Otro” digital más sofisticado que opera en interés del “capital de la vigilancia”. Shoshana Zuboff ofrece un análisis detallado del fenómeno que ha denominado “capitalismo de vigilancia” (Zuboff, 2019), en el cual empresas privadas y gobiernos utilizan la tecnología digital para rastrear cada movimiento de las personas con el objetivo de controlar y modificar su comportamiento.

Hacemos la búsqueda en Google y, a su vez, Google nos busca, lo que hace que la información recopilada también “esté disponible para las agencias de inteligencia y de la policía” (p. 17). Google, Facebook y Microsoft poseen la totalidad de la información sobre cada una de nuestras palabras y acciones, lo que se convierte en un nuevo tipo de activo financiero, nuestro “excedente de comportamiento”, que podría negociarse con fines de lucro en nuevos mercados, basándose en la predicción de todas nuestras necesidades o en el poder de producirlas. Los nuevos protocolos automatizados están diseñados para influir y modificar la conducta humana como “un medio nuevo y más complejo de modificación del comportamiento” (*Ibid.*). Ésta es una nueva forma de explotación, que crea una concentración de conocimiento y de poder sin precedentes y, además, por encima de cualquier supervisión o control democráticos.

Zuboff apeala al término “poder instrumental” como sinónimo contemporáneo de control totalitario, ejercido por medio de la alta tecnología digital. Aunque el siglo XXI parece estar lejos del terror brutal del totalitarismo del siglo anterior, la autora identifica una semejanza esencial entre el objetivo totalitario de dominación y el poder instrumental contemporáneo, más sofisticado, que busca controlar y manipular a los individuos y a la sociedad. Proporciona una tabla de paralelismos paradójicos entre “dos especies de poder” – totalitarismo e instrumentalismo – diferentes en métodos, pero similares en el objetivo de totalidad y dominación, además de que ambos se conforman como esencialmente antidemocráticos.

En el siguiente conjunto de pares, el primero caracteriza al totalitarismo y el segundo al instrumentalismo: Gran Hermano / Gran Otro; posesión total / certeza total; administración jerárquica del terror / propiedad de los medios de manipulación del comportamiento; religión política / indiferencia radical; atomización y división / la alteridad predecible de las personas; lealtad absoluta a través de la subyugación al Estado / transparencia absoluta a través de la subyugación a resultados garantizados; identidad frustrada / eficacia frustrada; identificación / dependencia (pp. 396-397). Escribe Zuboff: “Aunque el totalitarismo y el instrumentalismo son especies distintas, cada uno de ellos anhela la to-

talidad” (p. 399). El instrumentalismo busca la totalidad como condición para el dominio del mercado. El resultado es la aplicación del poder instrumental a la optimización social en aras de los objetivos del mercado: “una utopía de certeza” (*Ibid.*). El capitalismo de vigilancia socava la autonomía individual, las relaciones equitativas entre individuos, la participación política y las instituciones de la sociedad democrática. Es antidemocrático, apunta a dominar el orden social y los individuos de manera neototalitaria.

Jeffrey C. Isaac traza algunos paralelos entre la descripción de Hannah Arendt de la crisis en Europa en las décadas de 1920 y 1930, que condujo al totalitarismo, y las tendencias autoritarias actuales en los Estados Unidos (Isaac, 2016). Señala que Arendt “diagnosticó brillantemente las formas de alienación y despojo que disminuyeron la dignidad humana, amenazaron la libertad y alimentaron el auge del autoritarismo”, y esto es relevante para la sociedad de hoy. Destaca la interconexión de los orígenes “nacionales” y “globales” del totalitarismo, en particular el papel de la Primera Guerra Mundial. Las crisis de posguerra, el imperialismo, el antisemitismo, el racismo, el desplazamiento masivo de pueblos se convirtieron en los factores que “cristalizaron” en el horrible resultado que fue el totalitarismo. Entonces, para ubicar su visión sobre nuestro tema, este autor afirma: “El auge del populismo de derecha en Europa y Estados Unidos, acentuado por la elección de Donald Trump, ha provocado crecientes temores sobre la posibilidad de nuevas formas de autoritarismo” (*Ibid.*).

Fred Dallmayr señala una de las raíces del neototalitarismo, derivada de una dura antinomia de la democracia liberal contemporánea: el capitalismo neoliberal con su política de la “de-regulación”, la ruptura de las relaciones sociales y una ideología de un “liberalismo” egocéntrico, que celebra la independencia humana de todo, lleva como resultado a la atomización de la sociedad en una multitud de individuos en competencia. Esta atomización conduce a un vacío de sentido que hay que llenar para dar a las personas un motivo de participación social. Escribe:

Como regla, lo que llena la necesidad de significado para las personas es el naturalismo chovinista o la búsqueda del interés nacional egoístico. Aquí encontramos las raíces del totalitarismo li-

beral o neoliberal: la unificación de intereses egoístas en una agenda naturalista o imperialista. (Sin duda, en la actualidad, los intereses individuales y nacionales sólo coinciden en el caso de una élite de oligarcas o plutócratas). (Dallmayr, 2019, p. XI).

3. La democracia cosmopolita como una alternativa al neototalitarismo hegemónico

Las tendencias crecientes del neototalitarismo instan a los filósofos para buscar unas alternativas positivas. Ellos reevalúan críticamente las teorías y prácticas de la democracia liberal. Los teóricos progresivos, incluso los de “la democracia radical”, tales como Claude Lefort, Miguel Abensour, Étienne Balibar, Jacques Rancière, James Ingram y Fred Dallmayr, entre otros, realizan un análisis crítico del sistema democrático-liberal y tratan de proponer las soluciones posibles. Desde sus perspectivas, ellos muestran las deficiencias de la democracia liberal: su ineficacia práctica y su inconsistencia teórica.

Entre los rasgos principales de estos análisis radicales podemos destacar los siguientes: en primer lugar, los teóricos radicales conciben a la política como un dominio y una actividad, antes que como relacionada necesariamente con las instituciones, según la visión tradicional. En segundo lugar, estos teóricos toman como punto de referencia la visión acerca de la política y la teoría de la acción (praxis) propuesta por Hannah Arendt (la *vita activa*) (Arendt, 1977). En tercer lugar, estos teóricos entienden la acción política como un medio para la transformación democrática (Lefort, 1991/1988). En cuarto lugar, este tipo de política puede surgir por fuera de las instituciones y en su contra, como una demanda pública para que sean más transformativas y democráticas (Wolin, 1996; Abensour, 2011/1997). Finalmente, la política de transformación democrática radical surge a través de las luchas por la libertad y la igualdad, desafiando los obstáculos particulares a la expansión del principio universal de la libertad igual (o “igual libertad”) (Balibar, 2014; Rancière, 2015/2010). En contra de la política de la hegemonía global de un superpoder, los teóricos abogan por la democratización de las relaciones entre las na-

ciones soberanas, concebidas como iguales sobre la base de las leyes internacionales, sobre todo de la Carta de las Naciones Unidas. Afirman la universalidad de los principios de la democracia, lo que supone que (1) la libertad, igualdad, derechos humanos son inclusivos y se aplican a cada ser humano; y (2) deben servir de base para todos los niveles de las relaciones políticas dentro de la sociedad y entre las naciones.

Como una alternativa al neototalitarismo hegemónico ofrecen un concepto del “nuevo cosmopolitismo” con características distintivas como ser arraigado, reflexivo, crítico, democrático, dialógico y transformador (Demenchonok, 2017, p. 255). Elaboran sobre el concepto de la “democracia cosmopolita” como la aplicación de los principios y valores de la democracia a nivel transnacional y global. James D. Ingram, en la búsqueda por la “verdadera democracia”, asimila las ideas de la democracia radical y del cosmopolitismo político y las desarrolla en una síntesis original por medio de su concepción de la cosmopolítica democrática desde abajo. Una orientación cosmopolita en política exige un apoyo de “una cosmopolítica democrática desde abajo, definida en primer lugar por los esfuerzos de los propios agentes políticos para superar los obstáculos a la libertad y la igualdad” (Ingram, 2013, p. 222).

Fred Dallmayr sienta las bases para una nueva comprensión de la democracia como “la democracia por venir” y de la política como praxis relacional (Dallmayr, 2017). La concepción de la democracia por venir tiene cierta semejanza con la concepción del “cosmopolitismo por venir”. Dallmayr, reflexionando sobre una comunidad emergente global, la ve como un viaje histórico de la humanidad hacia la “cosmópolis” (que es, en última instancia, una metáfora para una proyección y anticipación de la “buena vida”). Esto sólo puede ocurrir en el modo de interacción intercultural e interreligiosa:

Más allá de los estrechos límites del antropocentrismo, el viaje tiene que hacer amplio espacio para el diálogo y la escucha, para humanizar la educación, la ética y la comprensión espiritual. Dicho de otra manera: el *homo faber* tiene que rendir homenaje al

homo loquens, al *homo quaerens* y al *homo symbolicus* (Dallmayr, 2016, p. 366).

De esta manera puede surgir una “democracia por venir” como un “ecúmene” global, una comunidad cosmopolita gobernada no por la fuerza hegemónica sino por el espíritu de igualdad y del reconocimiento mutuo. Es el camino de un cosmopolitismo ecuménico, nutrido por la igualdad democrática. Aunque sabemos que es un camino plagado de obstáculos, debemos enfrentarlos: la democracia implica un gran esfuerzo y una lucha continua.

Las concepciones analizadas son una manifestación de la resistencia contra neototalitarismo y hegemonismo y la búsqueda de una alternativa viable. Hacen una valiosa contribución a la teoría ético-política orientada a las luchas por la democratización de las sociedades y las relaciones internacionales, guiada por los ideales democráticos y orientada hacia un orden mundial cosmopolita. Todos los logros democráticos han sido el resultado de las luchas populares por sus intereses legítimos. El futuro de la democratización de la democracia depende en gran medida de los movimientos sociales y los actores políticos interesados y capaces de promoverla. En último término, el destino de la sociedad depende de la gente misma en tanto sujeto de la creatividad histórico-cultural, en tanto actor y, a la par, espectador del drama histórico.

Bibliografía

- Abensour, M. (2011). *Democracy against the state: Marx and the Machiavellian moment*. (M. Blechman, M. Breaugh, Trad.). Cambridge, UK: Polity Press. (Obra original publicada 1997).
- Alperovitz, G. (1985). *Atomic diplomacy: Hiroshima and Potsdam; The use of the atomic bomb and the American confrontation with Soviet power*. Nueva York, NY: Penguin Books.
- Arendt, H. (1958). *The origins of totalitarianism*. Cleveland, OH: Meridian Books.
- Arendt, H. (1977). *On revolution*. Nueva York, NY: Penguin.
- Balibar, É. (2014). *Equaliberty: Political essays*. (J. Ingram, Trad.). Durham-Londres: Duke University Press.

- Barber, B. R. (1969). Conceptual Foundations of Totalitarianism. En C. Friedrich, M. Curtis & B. Barber (eds.), *Totalitarianism in Perspective* (pp. 3-52). Londres, UK: Praeger Publishers.
- Black, C. (2018). Separating genuine dialogue from simulacra – The “International Society for Universal Dialogue” as a parody of itself. *Topologik*, 23, pp. 9-25. Disponible en: http://www.topologik.net/Christopher_Black_Issue_23.pdf
- Dallmayr, F. (2016). After Babel: Journeying toward cosmopolis. En E. Demenchonok (ed.), *Intercultural Dialogue: In Search for Harmony in Diversity* (pp. 365-378). Newcastle upon Tyne, UK: Cambridge Scholars Publishing.
- Dallmayr, F. (2017). *Democracy to come: Politics as relational praxis*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Dallmayr, F. (2019). *Post-Liberalism: Recovering a shared world*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Demenchonok, E. (2017). World in transition: From a hegemonic disorder toward a cosmopolitan order. en F. Dallmayr & E. Demenchonok (eds.), *A world beyond global disorder: The courage to hope* (pp. 183-270). Newcastle upon Tyne, UK: Cambridge Scholars Publishing.
- Drucker, P. (1995). *The end of economic man: The origins of totalitarianism*. Nueva York, NY: Routledge.
- Engdahl W. F. (2009). *Full spectrum dominance: Totalitarian democracy and the new world order*. Boxborough, MA: Third Millennium Press.
- Foucault, M. (2000). The subject and power. En J. D. Faubion (ed.), *Power* (pp. 326-348). Nueva York, NY: The New Press.
- Friedrich, C. J. & Brzezinski, Z. (1965). *Totalitarian dictatorship and autocracy*. Londres, UK: Harvard University Press.
- Gentile, G. (1928, enero). The philosophic basis of fascism. *Foreign Affairs*, 6(2), pp. 290-304. Disponible en: https://www.jstor.org/stable/20028606?seq=12#metadata_info_tab_contents.
- Gentile, G. (enero de 1928). The philosophic basis of fascism. *Foreign Affairs*, 6 (2), pp. 290-304. Disponible en: https://www.jstor.org/stable/20028606?seq=12#metadata_info_tab_contents
- Harris, S. (2011). *The watchers: The rise of America's surveillance state*. Londres, UK: Penguin Books.
- Hasegawa, T. (2005). *Racing the enemy: Stalin, Truman, and Japan's surrender in the Pacific war*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Ingram, J. (2013). *Radical cosmopolitics: The ethics and politics of democratic universalism*. Nueva York, NY: Columbia University Press.
- Isaac, J. C. (2016, 17 de diciembre). How Hannah Arendt's classic work on totalitarianism illuminates today's America. *The Washington Post*. Disponible en: <https://www.washingtonpost.com/news/monkey-cage/wp/2016/12/17/how-hannah-arendts-classic-work/>
- Kant, I. (1996a). On the common saying: "This may be true in theory, but it does not apply in practice". En M. J. Gregor (ed.), *Immanuel Kant, Practical philosophy* (pp. 273-310). Nueva York, NY: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1996b). The metaphysics of morals. En M. J. Gregor (ed.), *Immanuel Kant, Practical philosophy* (pp. 353-604). Nueva York, NY: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1996c). Toward perpetual peace. En M. J. Gregor (ed.), *Immanuel Kant, Practical philosophy* (pp. 311-352). Nueva York, : Cambridge University Press.
- Lefort, C. (1991). *Democracy and political theory*. (D. Macey, Trad.). Cambridge, UK: Polity. (Obra original publicada 1988).
- Losurdo, D. (2004, enero). Towards a critique of the category of totalitarianism. *Historical Materialism*, 12(2), pp. 25-55. Disponible en: https://brill.com/view/journals/hima/12/2/article-p25_3.xml
- McBride, W. L. (2016). The philosophical quest for perfect justice. En E. Demenchonok (ed.), *Intercultural dialogue: In search of harmony in diversity* (pp. 255-270). Newcastle upon Tyne, UK: Cambridge Scholars Publishing.
- Nisbet, R. (2003). *The present age: Progress and anarchy in modern America*. Indianapolis, Indiana: Liberty Fund.
- Mussolini, B. (1952a). *Opera omnia di Benito Mussolini* (Vol. 21). En E. Susmel & D. Susmel (eds.). Florence: La Fenice. Disponible en: <https://mega.nz/file/G0RFASTR#quXxXFcUpVnbvrltERj5AMOxXSH5SrTuRopKtd7r rk>.
- Mussolini, B. (1952b). *Opera omnia di Benito Mussolini* (Vol. 34). En E. Susmel & D. Susmel (eds.). Florence: La Fenice. Disponible en: https://mega.nz/file/HIZBTCiQ#gV03iFxDp4ftk_GQY4UDvpURaFGijLycO46DhyY Q.
- Pizzi, J. (2020). The hijacked "International Society for Universal Dialogue" must be dissolved: Monologic sophistry versus dialogic intercultural philosophy. *Topologik*, 28, pp. 4-27. Disponible en: https://www.topologik.net/Jovino_Pizzi_Issue_28.pdf

- Rancière, J. (2015). *Dissensus: On politics and aesthetics*. (S. Corcoran, Trad.). Londres-Nueva York, UK-NY: Bloomsbury Academic. (Obra original publicada 2010).
- Russian MPs call on world to suppress attempts to revive Nazi ideology. (2010). *RT*. 24 de octubre de 2010. Disponible en: <https://www.rt.com/russia/nuremberg-trials-ww2-russia/>
- Schorske, C. E. (1958). Friedrich and Brzezinski: Totalitarian dictatorship. *The American Historical Review*, 63(2), pp. 367-368. Disponible en: <https://academic.oup.com/ahr/article-abstract/63/2/367/172503?redirectedFrom=PDF>
- Talmon, J. L. (1961). *The Origins of Totalitarian Democracy*. Londres, UK: Mercury Books.
- Tormey, S. (1995). *Making sense of tyranny: Interpretations of totalitarianism*. Manchester, UK: Manchester University Press.
- Traverso, E. (ed.). (2001). *Le totalitarisme: Le XXe siècle en débat*. París: Seuil.
- Wolin, S. (1996). Fugitive Democracy. En S. Benhabib (ed.), *Democracy and difference: Contesting the boundaries of the political* (pp. 31-45). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Wolin, S. (2016). *Politics and vision: Continuity and innovation in Western political thought*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Žižek, S. (2011). *Did somebody say totalitarianism? 5 Interventions in the (mis)use of a notion*. Londres, UK: Verso.
- Zuboff, S. (2019). *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power*. Londres, UK: Profile Books.

4. *La cultura como libertad y sentido. Entre espacio humano e interculturalidad*

por *Stefano Santasilia*

1. **Introducción**

La pregunta relativa a la génesis de la cultura remite a la misma autopercepción que el ser humano elabora con respecto a sí mismo. A lo largo de su camino en el tiempo, el sujeto ha tratado de formular definiciones a través de las cuales conocerse y reconocerse, y gracias a las cuales “justificar” sus posiciones con respecto del entorno y de la manera de entrar en relación. El hecho de que las “ideas del hombre” constituyan una secuencia progresiva de profundizaciones, sin poder dar lugar a un “acomodarse” definitivo se debe a la misma historicidad constitutiva de la humana existencia. De hecho, esta se presenta como escolio frente a la posibilidad de una comprensión antropológica integral y definitiva:

El hombre desde siempre ha creado imágenes para conocer, o mejor, para conocerse, en un conocimiento que nunca está completamente dado a sí mismo de manera definitiva, y con la certidumbre de tener que re-definirse continuamente, empujado por la necesidad de actuar, realizar, y completarse a sí mismo a través de la propia acción (Pansera, 2003, p. 3).

El ser humano se muestra como *pro-iectum*, echado en cada momento desde su misma existencia actual hacia su existencia futura. Por lo tanto, el problema asume un rostro filosófico y, a la vez, antropológico; y constituye también la razón por la cual,

asumiendo la evidencia la “condición histórica” como dato inicial, parte de la actual antropología filosófica considera a la “mismidad” como categoría fundamental, capaz de expresar el reconocerse en el tiempo. El sujeto, el yo, se da de manera integral en todas sus experiencias, en todas sus acciones, y sólo esto le permite no fragmentarse. En todas sus acciones se encuentran el pasado de su condición inicial y el futuro de su trascenderse continuamente: de hecho, la mismidad indica que el sujeto se conoce y re-conoce no a partir de una dimensión estática a la que siempre se refiere a lo largo de su vida, sino que la posibilidad de “identificarse” queda enraizada justo en su dinamismo existencial. El sujeto no sólo actúa, sino que se configura como la misma acción. El yo del hombre se manifiesta a sí mismo a través de sus cambios: “el sujeto temporal es el mismo, pero su mismidad se le revela justamente en la vivencia o experiencia de la novedad” (Nicol, 1941, p. 43). El sujeto se desarrolla en el tiempo porque el tiempo conforma el tejido que lo constituye: “el yo es temporal y no idéntico” (Nicol, 1941, p. 43). En la mismidad de cada hombre se realiza la integración de pasado, presente y futuro y, así, se constituye la estructura temporal y dinámica del sujeto. En cada acción está incluido el pasado como recuerdo y posibilidad de inicio para cada acción presente que, en cuanto acción, lleva al actor a una dimensión de futuro previsto o no. Este futuro hace que el hombre se “presente” siempre y sólo como presencia. El sujeto siempre está presente a sí mismo:

nosotros vivimos de hecho nuestro presente como algo temporal y no instantáneo, como un proceso en el que se temporaliza nuestro ahora. Y esta temporalidad se cualifica con las referencias que efectuamos, cuando *estamos haciendo algo*, hacia el principio y hacia el término de nuestro hacer – *antes y después* inmediatos o próximos –, y hacia todo lo que hemos hecho o proyectamos hacer en relación con lo que estamos haciendo (Nicol, 1941, p. 73).

Nuestro ser es presencia actual, movimiento en el tiempo que nos define y delimita, pero siempre según una modalidad sobre-individual, es decir, comunitaria.

El hecho de ser mismidad hace que nuestra existencia sea integralmente relación: en el interior de nosotros mismos y, a la vez, en el exterior, a través de la comunicación con los otros hombres. Así que, si el individuo puede hacerse una idea de sí mismo a través de su historia personal, la comunidad de los hombres llega a constituir una idea del ser humano en general a través de su propio desarrollo histórico. Hay historia porque el hombre es histórico, pero esto significa que no es posible encontrar una definición del hombre que no esté condicionada por las relaciones históricas que la determinan. Como subraya Javier San Martín, la mismidad – como posibilidad de comprender históricamente, pero a través de una conceptualización estable, la condición existencial del hombre, y con eso de la misma sociedad humana – se delinea como la categoría fundamental, y por lo tanto indispensable, de toda antropología filosófica (San Martín, 1988, pp. 102-104)¹. La idea del ser humano, punto de partida y de llegada de la antropología filosófica, se genera a partir de la actuación del propio yo según las relaciones comunitarias que lo constituyen. Cada idea del ser humano, de hecho, no puede prescindir de la actualización consciente del hombre en la época en la cual vive, aunque sea época de crisis. Todo esto muestra la misma subjetividad como relación y como el momento de generación de aquel sentido que llamamos cultura.

2. La dimensión cultural como dimensión de sentido comunitario

La idea que el ser humano elabora con respecto a sí mismo, y que le permite orientar su misma existencia, se constituye a partir de un conjunto de relaciones que determina el sentido de sus ac-

¹ Con respecto a la noción de mismidad, hay que considerar su evidente cercanía con la de *mêmeté* propuesta por Ricoeur, la cual remite a la misma constitución de la identidad narrativa e involucra precisamente la “refundición” de los tres éxtasis temporales en la conformación de la subjetividad (Ricoeur, 1997). Con respecto a este tema cfr. Palazón, 2007; Zapata, 2009 y Abettan, 2016. Con respecto a la cercanía entre la definición nicoliana de mismidad y la propuesta ricoeuriana, cfr. Santasilvia, 2010 y 2013.

ciones (y planeaciones). Para entender de manera correcta el indisoluble enlace existente entre sujeto y cultura es necesario interrogarse – como ya se declaraba al comienzo – sobre el surgir del fenómeno cultural, su génesis. Siguiendo la fenomenología de la cultura elaborada por Javier San Martín, reconocemos que el “fenómeno cultura” puede ser considerado 1) desde una perspectiva “estática” – es decir, puede ser descrito exponiendo cómo se presentan formalmente los elementos culturales; 2) desde una perspectiva “genética” – considerando la dinámica, es decir, la génesis y la evolución de esos elementos; 3) tomando en cuenta la modalidad mediante la cual la realidad queda interpretada y 4) considerando que en lo cultural no sólo la realidad queda interpretada sino “valorada” (San Martín, 1999).

Considerando la cultura como la totalidad de los comportamientos humanos que no se transmiten biológicamente, estas cuatro perspectivas nunca se nos dan separadamente, sino siempre en un único acto de conocimiento. La perspectiva genética, entendida como análisis del origen de la cultura misma, nos muestra que

Efectivamente, lo que caracteriza a lo cultural es la génesis, el hecho de que en la cultura se ‘cree’ algo, *porque ésta es ante todo creación*. El acto específicamente cultural es el acto creador, decía Ortega; el acto específicamente cultural es el acto *creador de sentido*. [...] Más aún, lo cultural alude siempre a un comienzo, a una fundación, a una institución, lo que implica que antes no se daba, que no existía en absoluto, y en segundo lugar y en la misma medida, que puede dejar de ser. La cultura no es necesaria; lo cultural no es necesario, *es convencional* (San Martín, 1999, p. 177).

Queda claro que lo “convencional” de la cultura no remite a un carácter opcional, como si se pudiera decidir – o menos – de pertenecer a una cultura² – así como de liberarse completamente de

² Desde este punto de vista hay que reconocer claramente el aporte del pensamiento neokantiano a la filosofía de la cultura (probablemente con la posibilidad de atreverse a afirmar que tal disciplina nace precisamente en el ámbito del neokantismo) (cfr. Ferrari, 1998 y Sobrevilla, 2006, en particular pp. 37-52). Sin

la cultura en la cual un sujeto ha sido criado. Más bien se trata de considerar los contenidos articulados por una tradición como algo que no puede escapar a la dimensión de la contingencia, y que necesita de una continua actualización para mantenerse vigente. La cultura, en su sentido general, se presenta como estructural en la existencia humana; los contenidos que se conectan en ella, determinando la variedad de las tradiciones, en cambio necesitan de una confirmación con respecto al sentido que vehiculan. Como afirma el mismo Ortega, “el acto específicamente cultural es el creador” (Ortega y Gasset, 1966, p. 321), precisamente creador de sentido:

Por eso cultura es siempre *creación y descubrimiento*, o, mejor, *descubrimiento y creación*. Descubrimiento porque es extracción del logos oculto en la vida espontánea. Creación porque implica la formulación, la expresión, materialización, de alguna manera, de ese logos, de ese sentido. Como ese sentido, ese logos, está referido a lo inmediato, la cultura creadora es una vuelta táctica para comprender, asegurarnos, apropiarnos de lo inmediato” (San Martín, 1999, p. 135).

La cultura, efectivamente, es la forma a través de la cual el ser humano entra en relación con el entorno, a través de una relación de reciprocidad condicionante: el ser humano es un ser cultural y su existencia se manifiesta – y asume forma – mediante la modalidad en la cual reacciona al entorno según un sentido comunitario. La diferente forma de reciprocidad (y de reacción) produce la diversidad de las culturas, pero no modifica mínimamente la dinámica cultural – es decir, la dinámica estructural de nuestra existencia en cuanto seres culturales. Sin embargo, la cultura no necesita solo de una “instauración de sentido”, sino también de que esta quede asumida a nivel comunitario: es necesario que un sentido – o sea la modalidad de reciprocidad establecida con respecto al entorno – quede asumido por un conjunto de seres humanos pa-

duda es conocida la “deuda” de Ortega con respecto a esta corriente filosófica (Pallottini, 2005 y Leszczyna, 2019).

ra que surja una tradición – y con esta una comunidad³. Que lo cultural esté constituido por una instauración de sentido que asume forma comunitaria indica que siempre está marcado por una génesis, un comienzo en la historia humana, en el que es creado, formulado, comprendido, explicitado por primera vez... y, solo sucesivamente, asumido por los demás. Los demás deben “re hacer” el acto creador del sentido, entenderlo, comprenderlo, encuadrarlo en la misma serie de remisiones, de manera que ese sentido pase al acervo de los sentidos de ese grupo: por esto se requiere “un *tipo de razón*, una racionalidad” (San Martín, 1999, p. 181) (una dimensión histórica que, por el hecho de necesitar de comprensión, también es racional). Así que, a pesar del valor que puede tener el elemento étnico o tradicional (que un análisis atento puede mostrar como profundamente generado según el “uso instrumental de la razón”), la cultura revela siempre una raíz racional que orienta a la creación e instauración de cada sentido – muy interesante, como ejemplo histórico de esta concepción de génesis de la cultura, es la genealogía elaborada por Vico en su *Scienza Nuova* (Vico, 2012).

2.1. *Cultura y mundo*

El tipo de racionalidad que subyace al constituirse de la cultura implica ya la relación comunitaria y, por esto, un mundo. Si el ser humano no puede existir sin ser cultural, es decir, sin ser criado ya a partir de una concepción cultural, entonces su vinculación con la dimensión del “mundo” resulta constitutiva: por esta razón, con Heidegger podemos afirmar que el ser humano es ser-en-el-mundo (Heidegger, 1997/1927, pp. 75-90)⁴. Con esto se quiere

³ Con respecto al sentido de la comunidad es muy interesante asumir la provocación elaborada por Roberto Esposito en su *Communitas* (Esposito, 2003): de hecho, lo de enseñar el paradójico vacío constituido por el *munus* confirma, una vez más, la instauración de un sentido a partir de un acto creador que, sucesivamente, queda arbitrariamente asumido como fundamento de la dimensión comunitaria.

⁴ Con respecto a la vinculación entre la reflexión heideggeriana y una posible “filosofía del habitar” cfr. Cesarone, 2008 y Sepp, 2019.

entender que la dimensión de lo humano no se da fuera de la vinculación con el “mundo” – enlace que implica precisamente la dimensión cultural. Como muestra San Martín, a pesar de estar orientada por un interés exclusivamente ontológico, la reflexión heideggeriana relativa a la dimensión mundana proporciona la posibilidad de comprender de manera clara la dinámica comunitaria de la dinámica cultural. De hecho, la comprensión de lo que es el “mundo” pasa precisamente por modalidad de asunción comunitaria de la instauración de sentido: como afirma el pensador alemán, el ser humano no se encuentra en el mundo – no está “en él” – de manera teórica; su relación básica con el mundo no pasa por un análisis de su concepto sino por un interés específico, una ocupación. El modo primario de “estar” se despliega mediante un ocupar-se que es cuidado, en particular se trata del cuidado de aquel entorno que constituye la que el mismo Ortega definía como circunstancia: estamos en el mundo “contando con” el entorno – es decir, las cosas que lo constituyen en relación con los objetivos que queremos alcanzar. Lo que hace que nuestro saber alrededor del mundo sea previamente un “saber cómo”, mucho antes de un “saber qué”. Lo que parece presentarse como una distinción de modalidad – o en algún caso meramente metodológica – revela la interna estructura constitutiva de nuestro estar en el mundo: nuestro primario modo de estar es “pragmático” en el sentido de que es un cuidado que implica un saber relativo a la posibilidad de alcanzar un objetivo. Pero el mismo objetivo se configurará como posibilidad para algo más: todo lo que constituye el mundo, el entorno, se apoya en una red de remisiones de sentidos. Lo que hace que el pensador alemán pueda individuar en la misma “referencia” la marca característica del mundo. El mundo, entonces, surge de la dimensión cultural y se configura como conjunto de referencias a través esta misma se va desplegando: de aquí la posibilidad “de diferentes mundos culturales dentro de un solo mundo humano”.

La dimensión cultural muestra, así, su constituirse mediante una multiforme posibilidad de manifestación, según una pragmática que implica siempre la misma estructura, pero no obligatoriamente el mismo resultado: las diferencias culturales se presentarían, entonces, como las diferentes posibilidades de instaurar

sentidos comunitarios a partir de entornos diversos, pero siempre manteniendo la misma dinámica de constitución. El mundo en el que vivimos se encontraría, así, constituido por un conjunto de remisiones que se cruzan, conjunto que constituye el mismo tejido de la realidad según los valores que atribuimos a tales relaciones. Es precisamente la cuestión del valor que constituye la marca característica de la dimensión cultural: cada instauración de sentido que, sucesivamente, se vuelve comunitaria – y, así, genera una cultura – se delinea en la forma de un “otorgar valor”. Cada instauración de sentido se realiza en la forma de un reconocimiento de valor hacia algo, que sea un objeto o una acción: de esta manera, todos los elementos específicos de contenido que constituyen el armazón de una específica cultura quedan producidos a través de una forma de “concesión” de valor que los eleva donándoles particularidad. Por ejemplo, dentro de las diferentes tradiciones culinarias, es posible individuar elementos fundamentales que – lejos de configurarse solo en la forma de mero alimento – emergen por ser columnas de la misma tradición específica: este valor queda reconocido a partir de una instauración de sentido originaria – pero también modificable – generada por una “racionalidad de adecuación” que responde a la necesidad básica de la alimentación. Sin duda, no todos los elementos culturales remiten a una necesidad básica, pero sí humana: es decir, no todos tienen que ver con una cuestión de supervivencia, pero sí de “vida humana” (dimensión que incluye la de la mera supervivencia pero que la supera incluyendo precisamente un ámbito que remite a un crecimiento no simplemente biológico sino vinculado con posibilidades ulteriores)⁵.

Todo lo dicho, y de manera especial las últimas afirmaciones relativas a los valores, indican que la dimensión cultural se presenta como algo constitutivo de la humana existencia y, todavía más, como el auténtico *ethos* del hombre – si con relación a este término asumimos el sentido etimológico de origen/casa/lugar. La cultura es el “lugar del hombre”; podríamos atrevernos a declarar que es su hábitat, considerando que el mismo entorno no se escapa – en el valor que se le otorga – a la “adquisición” cultural sino,

⁵ Con respecto a este asunto, un ejemplo fundamental es el del juego (cfr. entre varios, Huizinga, 1972 y Fink, 1979).

al contrario, queda leído precisamente a partir de ella. Por esta razón, esta reflexión alrededor de la dimensión cultural tiene que seguir enfocándose antes que todo en la concepción del hábitat.

3. El hábitat como expresión de la cultura

Cuando se habla de hábitat humano es necesario considerar antes que todo de qué tipo de realidad se está tratando. Sin duda, cada hábitat remite a una delimitación espacial determinada por unas específicas características. Por lo tanto, se tratará generalmente de un espacio el cual se presenta bajo dos modalidades específicas: una simbólica – que caracteriza la misma constitución de este espacio – y la otra vinculada con el imaginario – es decir, con el sentido que este espacio asume. Queda claro que las dos modalidades pueden ser analizadas separadamente solo mediante un análisis que, momentáneamente, las separe porque en su manifestación directa se dan siempre, y solamente, de manera entrelazada.

El hábitat humano puede ser analizado solo a partir de una consideración fundamental: su constitución es “problemáticamente formal”, es decir, vinculada con un preciso problema de forma. Como nos recuerda Arnold Gehlen, el ser humano es el único ser que no encuentra en el entorno – entendido como medio ambiente – un amparo directo⁶: el ser humano, en el momento de su nacimiento sale a la luz sin defensas, incapaz de responder adecuadamente a los estímulos del entorno que lo recibe. Se trata de una condición que lo diferencia totalmente de todos los otros seres que pertenecen al mundo animal y que le impone vivir una “extrañeza” profunda con respecto a aquel ambiente en el cual tendrá que desarrollarse. Lo que hace que el hábitat humano nunca se pueda identificar con el hábitat en sentido general sino siempre quede cargado de un valor más que muestra la falta de “armonía directa” entre la vida humana y la naturaleza⁷. De alguna forma se

⁶ Cfr. al respecto Gehlen, 1980/1940, y para profundizar Rasini, 2008 (en particular pp. 89-146) y Pansera, 2005.

⁷ Con respecto a este punto resulta profundamente interesante ver como San Martín subraya que la marca de esta “ruptura” se encuentra ya dentro de las na-

podría decir que, asumiendo como parámetro el medio ambiente, el ser humano se manifiesta como una desviación que comporta el quiebre del enlace entre viviente y ambiente. No se trata de una fractura definitiva, pero sí descompuesta: al hombre le falta definitivamente la posibilidad de una adaptación biológica directa que, en cambio, el animal puede presumir sin problemas. Claramente, la mera condición animal presenta la ventaja de una directa armonía, de un entrar en relación de sintonía con la naturaleza. A la vez, la desventaja no tiene poco valor: un cambio en el entorno puede determinar la muerte de una especie a causa de su incapacidad/imposibilidad de rápida adecuación.

Al ser humano no le compete un entorno preciso, un hábitat ya determinado desde la naturaleza, y esto lo obliga a la “construcción” de su hábitat, es decir, a la constitución del mundo, su mundo. Claramente no se puede tratar de una *creatio ex nihilo* porque, como ya se ha indicado, todo esto no surge de una definitiva separación con respecto a la naturaleza sino mediante una fractura que implica una condición paradójica por la cual el ser humano se presenta como natura y no-natural a la vez (donde lo no-natural corresponde precisamente a lo cultural). De modo que la “construcción” del propio hábitat se desplegará siempre como una “modificación” del medio ambiente según un sentido específico que orienta la misma modificación: simplificando, se podría afirmar que es este el sentido más profundo de cada proceso de adaptación. El ser humano está “condenado” a hacer experiencia del entorno y, en esta dinámica a la cual no se puede sustraer, a trabajar para transformarlo en algo “humano”, de manera que a la apropiación del entorno, mediante el trabajo de transformación de lo exterior, corresponda simultáneamente una apropiación de sí mismo por parte del ser transformador: el mismo proceso de transformación, orientado por un ideal, revela al ser humano parte de las potencialidades que todavía no conocía y desata una humanización según una doble dirección – hacia lo exterior, el mundo

raciones mitológicas asumiendo – en calidad de modelos emblemáticos – el relato de *Génesis* y el mito de Prométeo y Epiméteo descrito en el *Protágoras* de Platón (San Martín, 1999, cap. I). En relación con la diferencia entre ser humano y animales con respecto a la relación con el entorno se puede ver también la aguda reflexión desarrollada en Agamben, 2006/2005.

externo que queda reducido a mundo humano, y hacia lo interior, el mismo ideal que se va modificando y ampliando. Por esto, el ser humano se relaciona con el mundo sin la posibilidad de “acomodarse” en una etapa de esta relación, sino siempre mediante la modalidad de una conformación de posibilidades, es decir, un “proyecto” – donde el “proyectar” se realiza como el abrirse de posibilidades imaginadas y listas para la realización, precisamente nuevas probables conformaciones del espacio humano.

3.1. Hábitat: la simbólica del espacio

Es precisamente la conformación de este espacio que, como se afirmaba antes, remite a una dinámica simbólica. No se trata de tomar en consideración unos símbolos específicos ni de asumir el espacio como símbolo de algo en particular; más bien hay que enfocarse en la misma dinámica de constitución que es el espacio humano. La cuestión no es tan sencilla si se considera que, generalmente, al hablar de espacio humano se hace directamente referencia al espacio como elemento homogéneo que, sucesivamente y mediante nuestra acción, queda rellenado. Semejante concepción del espacio es, en realidad, fruto de un profundo malentendido, aunque aparezca a primera vista como la más evidente: de hecho, pensar el espacio como un elemento ya dado significa colocarse en el medio del proceso de constitución porque las mismas “medidas” ya quedan pensadas a partir de una posibilidad que las dispone. Por esta razón, hay que considerar que el espacio humano no puede ser leído como un “contenedor a rellenar” sino como la constitución, en acto, de nuestro proyecto existencial, es decir, de vida. En este sentido, y solo en este, se puede entender porqué el hábitat humano presenta una dinámica de constitución simbólica. Y para comprenderlo de manera más clara puede ayudar la directa referencia a la categoría de “forma simbólica” propuesta por Ernst Cassirer.

En esta perspectiva, el conocimiento mismo se despliega como actividad constituyente capaz de donarle forma a la multiplicidad, de manera que la adquisición de la existencia es algo – es decir, del ser lo que algo específicamente es – que asume un sentido es-

pecífico que pertenece a la estructuración de un orden previo. Lo que el pensador alemán quiere afirmar es, en definitiva, que todo lo que conocemos, lo podemos comprender a partir de un contexto en el cual se entrecruzan y enlazan diferentes sentidos, estructurando así un orden previo. Podemos conocer algo precisamente porque ya colocado en este orden. Por lo tanto, la forma simbólica se manifiesta como la vía en que lo humano “sigue” en su objetivación de la realidad y de sí mismo (Cassirer, 2006/1923, pp. 29-82). Es mejor detenerse un momento en este asunto. Lo que el filósofo quiere afirmar es que no es posible conocer nada sin que el objeto de conocimiento no esté, de alguna manera, ya colocado dentro de un orden que le da sentido. Al investigar por el objeto, la investigación va delineando los sentidos que este mismo puede asumir a partir del orden en el cual se encuentra colocado. Pero este orden no corresponde al de la naturaleza sino, precisamente, al de la mirada del sujeto que desarrolla la investigación. Por esta razón, lo que se encuentra mediante el proceso de investigación corresponde al conjunto de sentidos que tal objeto puede asumir dentro del orden constituido por la modalidad en la que el sujeto se está relacionando con el entorno. La forma simbólica representa, entonces, este orden que se va constituyendo en la relación entre sujeto y entorno. Para esta reflexión alrededor del concepto de hábitat no se necesita hacer referencia a la distinción entre las diferentes formas simbólicas recopiladas por Cassirer, sino asumir la categoría como emblemática: de hecho, el hábitat humano se constituye precisamente como un orden en el cual se entrelazan los diferentes sentidos que permiten dar valor a lo que en este orden está colocado. Tal orden no queda “construido” a partir de un punto “cero” sino que se genera en la misma relación entre el sujeto y el entorno, mediante aquella instauración de sentido que constituye el origen de la dimensión cultural y que es ineludible porque se da en la misma interacción con lo que rodea al ser humano. Por lo dicho, es posible llegar a afirmar que el espacio del hábitat se constituye simbólicamente en el sentido de que no se presenta en forma de medida universalmente reconocida sino según unos patrones que van delineando su forma a partir de lo que puede ser definido como un “conjugarse” entre vida interior y aplicación exterior. Y esto hace que el hábitat humano quede pre-

cisamente humano, a pesar de las diferentes modalidades de manifestación del entorno.

Una confirmación de todo esto se puede encontrar en la reflexión de Bachelard a propósito de la “poética del espacio”: como recuerda el filósofo francés, el objeto remite siempre a un hábitat que, mediante el *retentissement*, se vuelve común a pesar de su posibilidad de ser medido (Bachelard, 1965/1957). Pero esto ya conduce el discurso a la otra dimensión enunciada al comienzo de esta reflexión: la del imaginario.

3.2. *Hábitat: espacio e imaginario*

Y desde el principio se pone un problema fundamental: si realmente el hábitat se constituye mediante una modalidad simbólica que implica la relación entre humano y entorno – desplegándose esta a través de la instauración de sentido que preside al originarse de la misma dimensión cultural – entonces habrá que preguntarse si con respecto al hábitat más que de imaginario del espacio no se esté hablando de “espacio del imaginario”. De hecho, la primera forma pone otra vez en riesgo de considerar al espacio en la forma de “contenedor”, en cuanto presenta al espacio como un producto del imaginario colectivo. Pero ya queda claro que es precisamente el abrirse de un espacio particular y problemático – que estamos definiendo como hábitat humano y que está marcado por la dimensión cultural como rasgo constitutivo – que permite la misma posibilidad del imaginario. De hecho, toda la reflexión sobre la simbólica del espacio ha permitido ver como este se vaya constituyendo conforme vaya desplegándose un preciso horizonte de sentido (que corresponde precisamente al ámbito de lo imaginario colectivo, es decir, de la forma de comprensión de la realidad expresada precisamente mediante el horizonte de sentido). Es precisamente el hacerse común de este horizonte lo que permite el surgir de la dimensión comunitaria (así como se había visto en la reflexión sobre la dimensión cultural). La comunidad es, de hecho, la encarnación de un horizonte de sentido compartido con respecto a la colocación del ser humano en el entorno natural, es decir, una precisa y detallada concepción del hábitat – en la cual

se da un juego de reciprocidad entre lo que está en común y la identidad personal/individual. Así que la dimensión de lo imaginario constituye el armazón de la concepción de hábitat, expresando los elementos que caracterizan la dimensión cultural y, de esta manera, el sentido del actuar en el mundo. En este sentido podemos entender como el hábitat humano sea expresión de la dimensión cultural y como en cada cultura específica se refleja un horizonte de sentido que corresponde al imaginario colectivo, entendido como modalidad de expresión de la relación entre lo humano y el entorno natural.

A la luz de todo esto, podemos comprender como el mismo concepto de hábitat, con respecto al mundo de lo humano, remita a la cuestión cultural y se vincule de manera inevitable con la cuestión del sentido. Pero el sentido, en su forma originaria, remite siempre a una instauración libre que hace que la cultura manifieste una modalidad específica e histórica – las diferentes culturas – y otra estructural y básica. Y es a la luz de la segunda que se despliega completamente aquella vertiente de libertad que alimenta cada expresión cultural y que permite el realizarse de la práctica intercultural.

4. Conclusión. Interculturalidad como libertad

Se quiere aquí, como último momento de este breve recorrido, hacer referencia a la reflexión desarrollada por Raúl Fonet-Betancourt. El filósofo cubano lleva a cabo una crítica, que el mismo define como “constructiva”, al pensamiento actual, en particular a la incoherencia del detenimiento de un proceso cuya dinámica de transformación conduce de por sí a una radical apertura intercultural. La interculturalidad, que puede existir y encuentra su justificación sólo en la intersubjetividad⁸, quedaría, entonces, como una “asignatura pendiente”. Asignatura fundamental porque no hay otra posibilidad para la filosofía que hacerse intercultural si quiere mantener su carácter de auténtica descripción del sujeto

⁸ Por lo que concierne a las relaciones entre intersubjetividad e interculturalidad cfr. San Martín, 2015, donde el autor evidencia magistralmente el vínculo ineludible existente entre estas dos dimensiones.

y de fundamentación de una auténtica política que promueva el desarrollo del hombre en su dimensión integral (Fornet Betancourt, 2004).

Con el lema “interculturalidad”, este autor no quiere indicar una posición teórica, tampoco un diálogo de y/o entre culturas en el que las culturas sean consideradas como entidades espiritualizadas y cerradas. Con interculturalidad se quiere designar más bien aquella postura o disposición por la cual el ser humano se “capacita para” y se habitúa a vivir “sus” referencias identitarias en relación con los llamados “otros”, es decir, compartiéndolas en convivencia con ellos. En este sentido interculturalidad es experiencia, vivencia, de la que el mismo Betancourt define como “impropiedad de los nombres propios” (Fornet Betancourt, 2009). Lo que significa que la interculturalidad es el reconocimiento de la necesidad de que una dimensión fundamental en la práctica de la cultura que tenemos como “propia” debe ser la de la traducción de los “nombres propios” que consolidan su tradición. Necesidad, esta, fundada en el hecho de que ninguna cultura puede incluir en sí misma todo el potencial de humanidad y, por esto, necesita siempre de un diálogo con las otras culturas para profundizar en la comprensión de la existencia. En tal paisaje, no hay posibilidad de fricción entre universalidad y contextualidad, porque se trata de un auténtico “demorar críticamente” en el propio tiempo: tener conciencia de la constitución del sujeto como inter-sujeto y, por eso, inter-cultural. Todo esto se puede dar siempre y sólo si el ser humano queda constituido por una relación básica pero formal en la cual los contenidos se presentan como fruto de un *logos* compartido.

Fornet-Betancourt habla de un “recapacitarse” entendido como un pensarse a sí mismo de manera diferente y, a la vez, un hacerse capaz de no dejarse dominar por la cultura en la cual se nace, entendiendo esta labor en el doble sentido que ofrecen los verbos “recapacitar” y “capacitar” (Fornet Betancourt, 2001; 2004). Pues, por una parte, se trata de reconsiderar lo que es realmente el ser humano o lo que se ha hecho de él para que salgan a la luz las deformaciones con voluntad de cambiarlas o, si se prefiere, para tratar de reconsiderar el hábitat a partir de un nuevo horizonte de sentido. Y, por otra parte, se trata de adquirir nuevas capacidades

para engendrar mejores prácticas. Entendida, pues, en este doble sentido, la recapitación del ser humano es una de las propuestas centrales de la praxis intercultural, la cual no quiere ni debe ser una perspectiva abstracta para el uso meramente teórico, sino una práctica auténticamente humana. Todo esto es posible solo si se concibe el sujeto como inter-sujeto: la identidad tiene siempre que referirse a la comunidad, pero en una lectura dimensional simultánea. El yo debe considerarse siempre como de frente a otro yo que lo constituye y que le permite la generación de aquel sentido comunitario que ha sido definido como cultura. No hay prevalencia del sujeto sobre la comunidad, como no hay prevalencia de un sujeto sobre el otro en la dimensión intersubjetiva. Lo que quiere decir que tanto la identidad de una persona como la de un grupo requieren el desarrollo de lazos comunitarios. Esta experiencia tiene que ser básica. El problema no es la identidad que, según Fernet-Betancourt, se constituye de manera evidente fundándose en la dimensión intersubjetiva, sino las interpretaciones que de la identidad hace el uso político-cultural: la práctica del diálogo intercultural se presenta, entonces, como el camino en cuyo curso cada identidad se ve confrontada con el desafío de asumir que es perfectible; pues la conciencia de la perfectibilidad de las identidades es la condición de la posibilidad para evitar interpretaciones etnocéntricas o usos fundamentalistas de las mismas. Además, sin conciencia de la perfectibilidad de las identidades resulta completamente imposible una verdadera convivencia humana entre personas y comunidades que cultivan la memoria de sus tradiciones: la interculturalidad propone, por lo tanto, una concepción de la identidad como proceso abierto de perfectibilidad del ser humano, tanto en lo personal como en lo comunitario.

Este sujeto “intersubjetivo” es el verdadero instaurador de sentido, el verdadero forjador de cultura, según una racionalidad crítica que es tal en cuanto sabe moverse en la frontera, en el punto del diálogo donde las posiciones pueden de repente cambiar, sin perder nunca la única certeza, o sea que todo sigue teniendo valor sólo “en” y “a través” del diálogo. Aquí parece, a la manera de una sugestión, que se puede encontrar un momento de máxima vecindad entre la propuesta intercultural descrita y la idea de razón fronteriza elaborada por Eugenio Trias, si esta última es, co-

mo dice el autor, “razón crítica que halla en esa frontera entre ella y sus sombras el lugar mismo de su propia emergencia. [...] Pero sobre todo esa propuesta de razón permite una reflexión sobre nuestra propia condición (humana)” (Trías, 2009a, pp. 837-838; cfr. también Trías, 2009b, p. 1325). Una reflexión que considera al hombre como límite del mundo y su propio misterio, límite que no puede concebirse y comprenderse individualmente sino siempre y sólo en el diálogo comunitario. Si el ser fronterizo no puede dejar de habitar la frontera, si quiere realizar su ser hombre y respetar el “único imperativo ético” al cual tiene que obedecer, seguramente no podrá aceptar su condición cultural como única ni elaborar una idea de sí mismo como fija, sino sólo reconocer la estabilidad de su ser fronterizo, o sea, diciéndolo al azar, de su ser intersubjetivo (leyendo el día como la frontera sobre la cual siempre se mueve este hombre): “El límite es, pues, el fundamento de la experiencia de que hay razón, o campo inteligible potencial evidenciado en trazos y usos lingüísticos. Hay sentido y significación, si bien ese haber no es estable; es más bien frágil y precario”. Recapitación como expresión de una razón evidentemente fronteriza y, por esto, situacional. La propuesta intercultural plantea la idea de un sujeto que exige libertad de interpretación porque desde siempre la *praxis* auténtica es liberadora, así como es intercultural, si queda reconocido el fundamento de esta autenticidad, o sea la intersubjetividad. La re-fundación permite re-fundamentación, el reconocimiento del verdadero fundamento, la dimensión intersubjetiva, permite planear la auténtica *praxis*. Y, por todo esto, la cultura, leída de forma auténtica, no puede generar cierres sino solo un continuo replanteamiento del sentido; sentido que no se manifiesta nunca como mero reconocimiento de un orden ya dado sino siempre, e inevitablemente, de un espacio humano (hábitat) que se constituye a partir de la relación del sujeto comunitario con el entorno, mediante instauraciones de valores originados en plena libertad. La auténtica expresión cultural, por lo tanto, nunca puede ser relativista y menos cristalizarse en una momificación de la tradición.

Bibliografía

- Abettan, C. (2016). Ricoeur ou le prix de l'ipse. *Archives de philosophie*, 2(79), pp. 345-361.
- Agamben, G. (2006). *Lo abierto. El hombre y el animal*. (A. Gimeno Cuspinera, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo. (Obra original publicada 2005).
- Bachelard, G. (1965). *La poética del espacio*. (E. de Champourchin, Trad.). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada 1957).
- Cassirer, E. (2016). *Filosofía de las formas simbólicas*. Tomo I. (A. Morones, Trad.). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada 1923).
- Cesarone, V. (2008). *Per una fenomenologia dell'abitare. Il pensiero di Martin Heidegger come oikosofia*. Génova, Italia: Marietti.
- Esposito, R. (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Ferrari, M. (1998). Neokantismo come filosofía della cultura. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, pp. 367-388.
- Fink, E. (1979). *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Freiburg, Alemania: Karl Alber.
- Fornet Betancourt, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao, España: Desclée de Brouwer.
- Fornet Betancourt, R. (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid, España: Trotta.
- Fornet Betancourt, R. (2004). *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*. Aachen, Alemania: Wissenschaftsverlag Mainz.
- Fornet Betancourt, R. (2009). *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*. Aachen, Alemania: Mainz Verlag.
- Gehlen, A. (1980). *El hombre*. (F.C. Vevia Romero, Trad.). Salamanca, España: Sígueme. (Obra original publicada 1940).
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. J.E. Rivera, Trad.). Santiago de Chile, Chile: Editorial Universitaria. (Obra original publicada 1927).
- Huizinga, J. (1972). *Homo ludens*. Madrid, España: Alianza.
- Leszczyna, D. (2019). Ortega y sus discípulos de la Escuela de Marburgo. *Revista de estudios orteguianos*, 38, pp. 121-145.
- Nicol, E. (1941). *Psicología de las situaciones vitales*. Ciudad de México, México: FCE.
- Ortega y Gasset, J. (1966). *Meditaciones del Quijote. Obras Completas I*. Madrid, España: Revista de Occidente/Alianza.
- Palazón, M.R. (2007). Identidad, persona y narración: una lectura. *Theoria*, 18, pp. 87-92.

- Pallottini, M. (2005). *Ortega y Gasset en Marburg*. Salerno, Italia: Plec-tica.
- Pansera, M.T. (2001). *Antropologia filosofica*. Milán, Italia: Bruno Mondadori.
- Pansera, M.T. (ed.) (2005). *Il paradigma antropologico di Arnold Ge-hlen*. Milán, Italia: Mimesis.
- Rasini, V. (2008). *L'essere umano. Percorsi nell'antropologia filosofica contemporanea*. Roma, Italia: Carocci.
- Ricoeur, P. (1997). *La métaphore vive*. París, Francia: Le Seuil.
- San Martín, J. (1988). *El sentido de la filosofía del hombre*. Barcelona, España: Anthropos.
- San Martín, J. (1999). *Teoría de la cultura*. Madrid, España: Síntesis.
- San Martín, J. (2015). Intersubjetividad, interculturalidad y política. *Thémata*, 52, pp. 129-145.
- Santasilia, S. (2010). *Tra metafísica e storia. L'idea dell'uomo in Eduardo Nicol*. Florencia, Italia: Le Cáríti.
- Santasilia, S. (2013). *Simbolo e corpo. A partire da Eduardo Nicol*. Nápoles, Italia: Guida.
- Sepp, H.R. (2019). *Phänomenologie und Oikologie*. Pekín, China: The Commercial Press.
- Sobrevilla, D. (2006). *Filosofía de la cultura*. Madrid, España: Trotta.
- Trías, E. (2009a). *Creaciones Filosóficas I. Ética y estética*. Barcelona, España: Galaxia Gutenberg.
- Trías, E. (2009b). *Creaciones Filosóficas II. Filosofía y religión*. Barce-lona, España: Galaxia Gutenberg.
- Vico, G.B. (2012). *La scienza nuova*. Milán, Italia: Bompiani.
- Zapata, G. (2009). Ética narrativa en Paul Ricoeur. *Signo y pensamiento*, 55, pp. 80-91.

5. *La interdependencia entre libertad, justicia social y cultura*

por *Pablo Guadarrama González*

1. **Interrelaciones dialécticas entre libertad, justicia social y cultura**

El tema de la libertad y la justicia social ha constituido uno de los ejes principales de la vida política y del pensamiento filosófico, político y jurídico, así como del arte y la literatura universal desde la antigüedad hasta hoy. Pero, fue a partir de la modernidad cuando recibió cada vez mayor atención por parte de intelectuales, artistas, funcionarios e instituciones en aras de lograr los necesarios cambios sociales que garantizaran mejores condiciones de vida de los sectores populares y la realización de “humanismo práctico”¹.

¹ Por *humanismo práctico* – término utilizado por Marx en sus trabajos tempranos como *La sagrada familia* y los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, así como los de *humanismo concreto*, *humanismo positivo* y *humanismo culto*, que diferenciaba del *humanismo real* de Feuerbach – debe considerarse una postura de compromiso activo, militante y arriesgado con la defensa de la dignidad de determinados grupos humanos, que se diferencia del humanismo abstracto, que se limita a simples declaraciones filantrópicas que no trascienden más allá de cierta misericordia o postura piadosa ante indígenas, esclavos, siervos, proletarios, mujeres, niños, minusválidos, etc. Un humanismo práctico debe distanciarse del antropocentrismo que ha caracterizado generalmente a la cultura occidental y tomar en consideración la imprescindible interdependencia entre el hombre y la naturaleza (Guadarrama, 2006, pp. 209-224).

No obstante, no hay dudas de que la cuestión de las posibilidades de libertad y justicia social ocupó de algún modo la atención de pensadores que convivieron con el esclavismo y el feudalismo, aunque no lo hayan planteado en sus obras. En la mayoría de los casos sostenían criterios elitistas al respecto. A lo sumo, algunos expresaron religiosa piedad, pero avalada por la concepción del derecho natural, que desde Aristóteles condenaba a unos hombres a perpetua obediencia y subordinación a otros. Sin embargo, la interdependencia de tales conceptos con la cultura no fue propiamente objeto de mayor análisis, como lo sería a partir de la modernidad.

El desarrollo del capitalismo y la sociedad burguesa obligó a elaborar criterios, aparentemente universales, aunque en realidad excluyentes, sobre la libertad y la justicia social orientados básicamente hacia los pueblos europeos. No tomaban en debida consideración la necesidad de que estos se extendieran a los países colonizados. A pesar de esta evidente limitación, tanto las elaboraciones teóricas como la praxis política de las luchas sociales por diferentes formas de libertad y de justicia social desarrolladas en Europa, en definitiva, resultaron progresistas de manera universal.

La mayoría de las propuestas elaboradas al respecto estarían mediadas necesariamente por las posturas ideológicas de sus respectivos propugnadores. Este sería, y continúa siendo, un campo de batalla en el cual inicialmente conservadurismo, liberalismo, anarquismo, socialismo, y, más tarde, fascismo y neoliberalismo, argumentarían sus concepciones sobre este controvertido tema, en relación con el cual no existe fácil consenso.

Aunque en determinadas circunstancias históricas han podido conseguir alianzas tácticas entre representantes de algunas de estas ideologías en pugna, las discrepancias estratégicas han implicado, y siempre presupondrán, conflictos, sobre todo ontológicos. La experiencia histórica indica que cuando algunos de ellos han logrado tomar el poder político, la convivencia con las corrientes más afines ha sido coyuntural y a corto plazo. Regularmente se ha puesto en peligro no solo el predominio, sino hasta la propia existencia de las demás ideologías. Todo indica que en ese sentido el futuro no será muy diferente.

Las ideas y transformaciones sociales desarrolladas en los países periféricos por alcanzar su independencia y soberanía, y lograr libertades individuales y mayor justicia social propiciadoras de cambios sociales, generalmente no han sido valoradas de forma adecuada, pues han sido consideradas miméticas de las generadas por pensadores de los denominados países centrales, así como poco aportadoras al patrimonio universal de la humanidad. Tal injustificada subestimación debe ser contrarrestada para revelar que los aportes teóricos y prácticos sobre la libertad y la justicia social en su nexos con la cultura, emanan de diversas partes del mundo y no exclusivamente de Europa. Eso significa que los pueblos deben aprender de diversas experiencias y fuentes de procedencia sobre estos tres cruciales conceptos para lograr mejores formas de convivencia social.

Constituye una tarea, no solo por razones académicas, sino también políticas, reconocer y divulgar el progreso alcanzado por distintos pueblos en la lucha por la libertad y la justicia social desde la construcción de la modernidad hasta la actualidad, e igualmente demostrar sus aportes culturales – desde diversas perspectivas ideológicas de intelectuales, artistas, escritores, pensadores, organizaciones, instituciones, movimientos sociales, partidos políticos, etc. – en la elaboración de propuestas teóricas y actividades prácticas en función de cambios sociales promotores de mayores grados de libertad y justicia social.

Una labor de mayor envergadura consiste en valorar si estas propuestas y acciones han tenido o no algún efecto favorable sobre los cambios sociales ocurridos en el mundo en los últimos tiempos. A la vez, resulta imprescindible analizar si las transformaciones económicas, políticas, culturales, educativas y científico-tecnológicas, especialmente en la época de la globalización, han contribuido a propiciar la libertad y la justicia social para algún tipo de cambio social.

En la historia de la humanidad no es muy difícil determinar la orgánica interdependencia entre estos conceptos y las formas reales de existencia de libertad, justicia social y cultura que se han expresado en diferentes formas de lucha en favor de cambios sociales. Cuestión aparte es si, a su debido tiempo, pensadores de

distintas épocas y latitudes elaboraron oportunas reflexiones al respecto.

Con la irrupción de la sociedad burguesa este nexo adquiriría una mayor significación – el cual se expresó tanto en las revoluciones como en limitadas reformas, y en las reacciones de las fuerzas conservadoras ante unas y otras – lo que obligó a la intelectualidad a pronunciarse de un modo u otro sobre el tema.

El proceso de aceleración de los cambios sociales ocurrido especialmente en los últimos tres siglos ha dado lugar a que cada vez un número mayor de intelectuales, artistas, funcionarios e instituciones analicen dicha interrelación y, a la vez, elaboren expresiones narrativas favorecedoras o entorpecedoras de la misma.

Resulta infundada la existencia de una presunta neutralidad axiológica entre pensadores, escritores, artistas, científicos, etc., ante dichos cambios o la posibilidad de efectuarse, por lo que se hace necesario analizar las correlaciones teóricas e ideológicas existentes entre los conceptos de libertad, justicia social y cultura, para determinar sus especificidades e imbricaciones.

Una investigación de esta naturaleza en el campo disciplinar de la historia de las ideas o historia conceptual se nutre necesariamente de los resultados de las realizadas por historiadores, economistas, politólogos, sociólogos, antropólogos, etc., extraídos de experiencias de diversos países o regiones del mundo. Sin embargo, su objetivo no debe reducirse a su simple compilación, sino que debe lograrse un mayor nivel de profundidad teórica y filosófica que posibilite la elaboración de propuestas propiciadoras de nuevas formas de praxis política.

Es necesario precisar primero las interrelaciones sistémicas y dialécticas entre libertad, justicia social y cultura, destacando sus lazos de interdependencia, su relativa autonomía, conflictiva coexistencia y evolución en el contemporáneo mundo globalizado.

Aunque debe suponerse que la libertad, la justicia social y la cultura coexisten en armónica relación, en la historia real se ha demostrado que esta relación ha sido muy contradictoria, al punto que en ocasiones se ha considerado que son en verdad casi excluyentes. Por supuesto que todo depende de la perspectiva filosófica e ideológica desde la cual se asuman tales categorías, del concep-

to que se posea de cada una y, en especial, de la respectiva praxis sociopolítica.

La libertad, más allá de su especificidad filosófica – en particular como fue concebida por Spinoza², Kant³ o Hegel⁴ –, forma parte del eje central como componente inalienable de la contradictoria condición humana (Colectivo de autores, 2005).

Aunque la libertad se ha revelado, especialmente desde el pensamiento moderno, más articulada con la esfera de lo político y lo jurídico, ciertamente nunca se ha desvinculado de su intrínseco vínculo con el campo epistémico, al indicar los grados de autocontrol que cada cual puede desarrollar en relación con su propia persona – tanto en el plano fisiológico como psíquico e intelectual –, pero también con las posibilidades de regulación de su comportamiento ante los fenómenos naturales y sociales correspondientes a su circunstancia de vida.

De esto se desprende su orgánica interdependencia con la cultura, pues como planteará José Martí, “ser culto es el único modo de ser libre” (Martí, 1976, VIII, p. 289). Por supuesto que todo dependerá de lo que se asuma es inherente a la cultura. Si esta, de manera indiferenciada, se equipara en su contenido epistémico con todos los fenómenos sociales, sin especificar su carga axiológica que indique explícitamente su contribución favorable a la humanidad, su definición será imprecisa. Esto se observa en la siguiente definición de cultura: “Conjunto de conocimientos que permite a alguien desarrollar su juicio crítico. Conjunto de modos

² “Yo llamo libre aquella cosa que existe y actúa por necesidad de su sola naturaleza; coaccionada, en cambio, la que está determinada a existir y a obrar de cierta y determinada manera. Por ejemplo, Dios existe libremente, aunque necesariamente, porque existe por la sola necesidad de su naturaleza. Así también Dios se entiende a sí mismo y todas las cosas de forma absolutamente libre, porque de la sola necesidad de su naturaleza se sigue que entiende todas las cosas. [...] no pongo la libertad en el libre decreto, sino en la libre necesidad” (Gehbart, 2007/1925, p. 265).

³ “La libertad es, ciertamente la *ratio essendi* de la ley moral, pero la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad” (Kant, 2003/1788, p. 145).

⁴ “La ciencia filosófica del derecho tiene por objeto la Idea del Derecho, es decir, el concepto del derecho y su realización [...]. Tal idea es la libertad. De allí que su punto de partida sea la voluntad, específicamente la voluntad libre, en tanto la libertad constituye su sustancia y determinación” (Hegel, 2004, p. 133).

de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época, grupo social, etc.” (Diccionario de la Lengua Española, 2020).

La anterior no surtirá el mismo efecto que esta de mayor precisión:

Quando se habla de cultura, la dificultad principal reside en que esta carece de definición. Para la UNESCO, la cultura es lo que el hombre agrega a la naturaleza. Todo lo que es producto del ser humano. Para mí, la cultura es el aprovechamiento social de la inteligencia humana. En el fondo, todos sabemos qué abarca el término *cultura*, pero no podemos expresarlo en dos palabras (García, 1996, p. 112).

Una mejor definición es aquella que considera que la persona pueda libremente dominar mejor sus condiciones de existencia y actuación (Biaggini & Roig, 2009, p. 141).

Este hecho no presupone que todo individuo culto, que por tanto debe poseer determinados grados de libertad, comparado con alguien con inferiores grados de cultura, necesariamente oriente su pensamiento y actuación en el mejor sentido para alcanzar una mayor justicia social. Todo dependerá de lo que se conciba como justicia social, que ya desde la Ilustración, y sobre todo desde el siglo XIX, ocupó especial atención en el pensamiento independentista latinoamericano (Guadarrama, 2010) y la doctrina social de la Iglesia católica⁵. También ha sido muy analizada por los socialistas latinoamericanos (Palacios, 1954), pues si esta se considera de manera unilateral, solo con la perspectiva de satisfacer las exigencias de un grupo, clase social, institución, etc., por supuesto que el efecto de tal valoración resultará nefasto, al menos para los que no forman parte de ellos.

Los grados de libertad que una sociedad puede propiciar a los individuos que la conforman estará en dependencia, en primer lugar, del estrato económico al cual estos pertenezcan, además de las concepciones ideológicas que poseen. No existe un rígido determinismo sociológico que presuponga una necesaria correspon-

⁵ “[...] la justicia social debe igualar de hecho a todos los hombres en lo tocante a los derechos de humanidad, [...]” (Taparelli, 1843, I, p. 355).

dencia entre la pertenencia a una clase o grupo social y determinados criterios ideológicos.

Existen numerosos ejemplos que demuestran lo que Amílcar Cabral denominó “suicidio de clase”, que lo mismo se produce cuando miembros de los sectores más favorecidos se identifican con las demandas de los sectores populares o, al revés, cuando algunos de los miembros de estos últimos piensan o se comportan como las élites. Estas últimas saben muy bien que si, en aras de alcanzar una mayor justicia social, se le proporcionan condiciones favorables de desarrollo educativo y cultural a toda la población, a larga esto puede repercutir en contra de su privilegiado estatus, por lo que, aunque formalmente propugnen consignas propiciadoras de tales derechos humanos, en verdad generan los mecanismos más sutiles para limitar tales libertades.

Por ese motivo, este líder africano le otorgó merecida atención al factor cultural en el proceso independentista de las colonias. A su juicio,

[...] la cultura es el fundamento mismo del movimiento de liberación, y que sólo pueden movilizarse, organizarse y luchar contra la dominación extranjera aquellas sociedades que logran preservar su cultura. [...] porque toda sociedad que se libera verdaderamente del yugo extranjero reemprende las rutas ascendentes de su propia cultura, la lucha por la liberación es, ante todo, un acto cultural (Cabral, 1973, XXVI, p. 16).

Una interrelación dialéctica entre diversos elementos confluyentes presupone la existencia de contradicciones entre ellos y, a la vez, su necesaria interdependencia, y el caso de la libertad, la justicia social y la cultura no constituye una excepción, sino que confirma la regla, y estas se expresan a través de diversas narrativas ideológicas, especialmente a partir de la gestación de la modernidad.

2. Libertad, justicia social y cultura en el conservadurismo y el liberalismo

Desde su aparición, la burguesía desarrolló una narrativa de libertad, igualdad y justicia social que indudablemente resultaba progresista e incluso revolucionaria, aunque solo fuese para Europa, pues al revitalizar la esclavitud, en verdad daba serios pasos atrás en el proceso civilizatorio. Demagógicamente se proclamaba que estas conquistas eran concebidas incluyentes de los sectores populares, en particular los campesinos, que debían emanciparse de la servidumbre feudal; pero también de todos aquellos afectados de alguna forma por trabas impuestas por las monarquías absolutas: artesanos, profesionales, funcionarios, etc.

Con anterioridad a las revoluciones burguesas, algunos ideólogos del necesario cambio socioeconómico y político – superador del *ancien régime* exigido por el impetuoso desarrollo del capitalismo – se percataron de que, si tales consignas lograban su realización, constituirían un serio peligro para los privilegiados sectores de la nueva clase dominante.

La burguesía utilizó a la población humilde – agobiada por su asfixiante situación de servidumbre y con potencialidad física, aunque no siempre intelectual – para destruir o, al menos, debilitar el feudalismo, pues este, al igual que la esclavitud, subsistiría incluso hasta la actualidad en múltiples formas y latitudes. No le fue difícil enaltecer la decisión de la mayoría del pueblo, en gran parte analfabeta e inculta, para lograr su objetivo de tomar el poder político, pues el económico ya en parte lo poseía. Pero aquellas alianzas tácticas de unión estaban destinadas a no durar mucho tiempo. Existían antagónicas contradicciones que no podrían resolverse, y mucho menos de manera inmediata.

En los inicios de la vida republicana, que ni siquiera pudo realizarse de forma plena – pues en algunos países se impusieron monarquías constitucionales como forma de conciliación entre el viejo régimen y el emergente –, aparentemente se lograría una mejor articulación entre libertad, justicia social y cultura. Así se proclamaría a los cuatro vientos en las constituciones políticas y códigos de derecho civil, pero sus reales contradicciones aparecerían de inmediato, si bien con manifestaciones algo distintas de

las que se presentaban con anterioridad. La efervescencia revolucionaria inicial de la burguesía fue languideciendo según se acomodaba mejor en el poder político.

El concepto de representación por parte del parlamento mudó a medida que la potencialidad revolucionaria de los primeros liberales fue moderándose y dio paso a la ocupación de los parlamentos por la burguesía moderada, firmemente desafiante del radicalismo democrático (Martínez, 2019, p. 102).

De manera que el lastre de la ancestral narrativa del conservadurismo no solo se mantendría latente en los conflictos recrudecidos cuando la modernidad alcanza mayores niveles de madurez con la Ilustración y las revoluciones burguesas, sino que reverdecería a partir de nuevos argumentos filosóficos, religiosos y pseudocientíficos, algunos de los cuales sobreviven o se renuevan en la actualidad.

La narrativa conservadora se ha afianzado regularmente en fundamentos religiosos que preestablecen, a través de fatalistas criterios del derecho natural, parámetros inviolables y limitadores de una adecuada progresiva interdependencia entre libertad, justicia social y cultura. Incluso, prevalece el criterio de no articularlos demasiado, sino mantenerlos separados, para evitar el reconocimiento de cómo la cultura en particular puede incidir en los otros dos, en detrimento de los intereses de los sectores dominantes. Esto no significa que el conservadurismo carezca de precisas concepciones sobre la libertad, la justicia social y la cultura, pues por lo regular sus representantes han necesitado de justificaciones ideológicas y filosóficas para mantener su estatus.

El argumento principal que esgrimen es que debe mantenerse la tradición, pues si desde las primeras civilizaciones han existido elites que por mandato divino detentan el poder político, económico y sobre todo ideológico, no debe haber motivo alguno para que el futuro sea diferente. Si siempre han sido los pastores los que dirigen a las ovejas, en modo alguno se debe aceptar que estas últimas asuman ese protagónico rol. Por supuesto que el reduccionismo biológico en el cual pretende sustentarse tal concep-

ción no por haber sido cuestionado desde hace mucho tiempo ha desaparecido.

La mayor dificultad para enfrentar el conservadurismo consiste en que sus criterios no se basan tanto en la racionalidad como en la fe, ante la cual resulta algo difícil esgrimir instrumentos epistemológicos para demostrar su carácter endeble. Por esa razón, los fundamentos que sustentan la narrativa conservadora son de más fácil asimilación entre los sectores populares, generalmente con mayores dificultades para acceder a instituciones educativas y culturales. El humanismo no constituye un objeto especial de atención, pues su teocentrismo permea todos sus argumentos.

El teólogo español Rafael Vélez, defensor de Fernando VII, constituye un buen ejemplo del nexo entre las posturas misantrópicas y el conservadurismo. En ese sentido plantea:

[...] ¿Qué otra cosa es el género humano sino un conjunto de monstruos que mutuamente se despedazan por los más viles e injustos empeños? Y, sin embargo, los modernos filósofos nos aturden día y noche con los gritos de igualdad, humanidad, soberanía, derechos del hombre y demás faramalla (Herrero, 1994, p. 325).

Esta es una de las razones que llevaron a Simón Bolívar a considerar que abundaban más los conservadores que los reformadores, pues estos últimos generalmente son más vehementes e ilustrados, de ahí que sean minorías. En cambio, a los primeros les resulta más fácil “atenerse a las voluntades y potestades establecidas” (Bolívar, 1976, p. 70). Explicaba este desequilibrio numérico utilizando un argumento filosóficamente muy válido. Resulta más sencillo atenerse a conservar lo ya establecido, pues no exige ningún tipo de elaboración teórica previa de un modelo de sociedad a implantar, dado que esta ya existe. Por el contrario, los reformadores, bien sean los revolucionarios, independentistas, insurrectos, etc., tienen ante sí una desafiante situación, esto es, generar un modelo ideal para luego tratar de hacerlo realidad. Cuando Marx critica a Hegel, plantea que primero hay que tratar de aproximar lo ideal a lo real, para luego intentar hacerlo al revés, como el revolucionario pensador se proponía. Esto lo diferenciaba del

conservador e idealista filósofo, quien tal vez llegó a pensar que, si la realidad no coincidía con su sistema, era peor para la realidad.

Pero no solo en ese sentido se distanciaba de Hegel, porque

Marx es sin dudas un heredero radical de la libertad liberal, ya que su obra puede leerse como una teoría y una justificación de la revolución, es decir, de la libertad como liberación. Asimismo, el vínculo entre trabajo y libertad adquiere en su pensamiento su elaboración más acabada, mediante el ideal de un trabajo autónomo y de un creciente desarrollo del tiempo libre. Finalmente, debido a su carácter revolucionario, la teoría marxista implica una defensa a ultranza de la libertad negativa frente al poder estatal, ya que no hay nadie más interesado en resguardar el libre pensamiento, la libre expresión y la vida privada de los individuos frente a la vigilancia y la intervención del Estado, que quienes buscan derribar el orden existente y erigir una nueva sociedad (Lambruschine, 2017, pp. 172-173).

En tal sentido, el ideal socialista se diferencia sustancialmente del liberal y el conservador.

En la narrativa conservadora se sostiene un criterio muy particular de la justicia social basado en la interpretación del principio bíblico: “a cada cual lo suyo”. Este incluso fue situado en la puerta de entrada al campo de concentración nazi de Buchenwald, donde fueron exterminados no solo miles de judíos, sino también comunistas, demócratas, homosexuales, minusválidos, etc., lo que evidencia algunas filiaciones entre el fascismo y el conservadurismo.

Al considerar que la justicia social está preestablecida por principios divinos y la propiedad privada como un don sacrosanto, cualquier atentado contra esa discriminatoria forma de distribución de la riqueza constituye una herejía. Así se establece un serio impedimento para que los sectores populares se planteen subvertirla.

Todo lo anterior explica por qué el conservatismo se fundamentó inicialmente en la escolástica, pero luego se vio precisado

a apelar al espiritualismo y el eclecticismo como filosofías más modernas, pero no por eso menos alienantes.

De igual manera, la libertad solo se concibe dentro del orden existente, tal como sugería Comte. No se niega la posibilidad de ejercer la libertad, pero siempre y cuando esta no atente contra los poderes establecidos, especialmente contra la forma de estratificación socioeconómica existente. A los conservadores no les interesa tanto la democracia como el derecho, que por supuesto significa mantener eternamente los privilegios de los sectores dominantes. Al respecto, José Eusebio Caro sostiene:

El Partido Conservador no quiere democracia en cuanto es democracia, sino en cuanto es Derecho [...]. El Derecho es su bandera, su principio, su fin y su regla [...]. El ejercicio simultáneo armonioso de todos los derechos es la paz; el respeto de todo derecho existente, el restablecimiento de todo derecho violado, es la Justicia (Barón, 1996, I, p. 74).

En esos aspectos no existen grandes diferencias entre conservadores y liberales. El humor popular los diferencia así: unos asisten a la misa en la mañana y los otros en la tarde.

Desde sus primeras manifestaciones, la narrativa liberal, en lugar de basar sus fundamentos en la fe religiosa, lo hace en la racionalidad – en correspondencia con su revitalización del humanismo a partir del Renacimiento –, sin que esto signifique una propensión hacia el ateísmo, aunque en algunos aislados casos sí se ha producido. Por esa razón, no necesariamente fundamenta sus criterios sobre la propiedad y la estratificación social en principios religiosos. Al contrario, busca en el racionalismo argumentos sobre la igualdad entre los hombres, como se observa en Descartes⁶, que posibiliten la movilidad social y que, por tanto, con el desarrollo de la libre empresa se logre una mejor justicia social, de manera que el mismo presupuesto de “a cada cual lo suyo” ad-

⁶ “Nunca he creído que mi espíritu es más perfecto que el del vulgo y con frecuencia he llegado a desear para mi espíritu cualidades que en otros he observado: rapidez en el pensamiento, imaginación clara y distinta, memoria firme y extensa” (Descartes, 1971, p. 4).

quiere una significación diferente bajo el principio de la eficacia económica, sin importar demasiado la justicia social.

A pesar de esta última limitación, si se compara la autárquica economía feudal, que frenaba el desarrollo de las fuerzas productivas, con la promovida por el capitalismo, indudablemente la burguesía desempeñó un papel revolucionario al promover un cambio en el estatus civil y convertir los súbditos en ciudadanos y dar más libertad a los obreros en comparación con los siervos, pues les permitiría elegir libremente en el mercado laboral quién lo explotaría (Walicki, 1988).

Para obstaculizar el autoritarismo monárquico, los ideólogos de esta clase propusieron la división de los poderes del Estado, como plantearon Locke y Montesquieu, lo cual sin duda resultaba una progresiva conquista democrática, pues propiciaba, al menos, que la legislación y la administración de justicia no dependieran de arbitrarias decisiones personales. En principio esto significó mayores grados de libertad y justicia social al facilitar cierta representatividad a sectores que en épocas anteriores eran totalmente marginados del poder. Ahora tendrían algunas posibilidades de participación política y de lograr algunas leyes que les favorecieran o que propiciaran las instituciones culturales y educativas, las cuales a la larga también les beneficiarían. Tal narrativa liberal ha resultado en ciertos ámbitos efectiva, pero en ocasiones ha quedado relegada al espacio de la retórica, pues como Leopoldo Zea argumentaría:

No es dudable afirmar que la sociedad liberal se presentó con manifestaciones contradictorias entre su naturaleza liberal y la nueva conciencia que señalaba la desigualdad social entre sus miembros, no solo en la esfera de los derechos políticos, sino en la distribución social de los bienes económicos. Como consecuencia, la aparición de nuevas fuerzas sociales, políticas y culturales se perfiló como una nueva conciencia, como lo necesario mas no suficiente para las nuevas demandas (Zea, 1999, p. 204).

El liberalismo no apela tanto a la tradición que justifique las diferencias sociales por el abolengo nobiliario, sino por el esfuerzo individual que establece distinciones hasta en una misma fami-

lia; institución esta que en el conservadurismo ha tenido una mayor significación. Por esta razón, el utilitarismo y el pragmatismo, ambos de raigambre positivista – que en Latinoamérica tuvo mucho arraigo en una expresión *sui generis* (Guadarrama, 2004) –, le han servido de fundamento filosófico.

Una diferencia entre ambas ideologías radica en que el liberalismo, desde sus primeras expresiones, le otorgó mayor importancia a la promoción de la educación y la cultura, como se manifestó durante la Ilustración, y al fomento de las escuelas públicas y la educación laica en la vida republicana. En este sentido, la burguesía desempeñó también un papel progresista, especialmente si se compara con las enclaustradas instituciones eclesíásticas y nobiliarias. De tal modo, sus contribuciones fueron mayores en favor de la justicia social.

A pesar de esos avances proclamados por la narrativa liberal sobre la libertad y la justicia social, en su interdependencia con la cultura y algunos de sus efectos prácticos – que han sido mayores en los países centrales que en los periféricos –, siempre se han mantenido latentes las contradicciones inherentes a su diferente grado de beneficio para las distintas clases sociales emergidas con la modernidad. De otro modo no puede explicarse la aparición de ideologías contestatarias, tanto frente al conservadurismo como al liberalismo.

Un paradójico elemento común a ambas ideologías es el miedo a la libertad, analizado por Erich Fromm⁷, y a la democracia⁸,

⁷ “¿Cuál es, entonces, el significado de la libertad para el hombre moderno? Se ha liberado de los vínculos exteriores que le hubieran impedido obrar y pensar de acuerdo con lo que había considerado adecuado. Ahora sería libre de actuar según su propia voluntad, si supiera lo que quiere, piensa y siente. Pero no lo sabe. Se ajusta al mandato de autoridades anónimas y adopta un yo que no le pertenece. Cuanto más procede de este modo, tanto más se siente forzado a conformar su conducta a la expectativa ajena. A pesar de su disfraz de optimismo e iniciativa, el hombre moderno está abrumado por un profundo sentimiento de impotencia que le hace mirar fijamente y como paralizado las catástrofes que se le avecinan” (Fromm, 1966/1941, pp. 292-293).

⁸ “De hecho, históricamente, los liberales no fueron demócratas. Idearon muchas estrategias diferentes para tratar de limitar el voto a aquellos con educación o aquellos que pagaban una cierta cantidad de impuestos sobre la renta o la pro-

pues sus representantes propugnan ambas narrativas en tanto consideren que estas aseguran la continuidad de sus privilegiadas situaciones, pero en cuanto ven que sus “excesos” pueden ponerlas en peligro, prefieren pactar con los totalitarismos y facilitar golpes de Estado y violación de los derechos humanos. La historia está saturada de ejemplos que ratifican esta afirmación, pues según Noam Chomsky:

Recordemos de paso, que el miedo a la democracia y la libertad ha sido siempre un factor que ha desencadenado el terror y, a veces, contundentes ataques, para eliminar “las manzanas podridas” que puedan “estropear la caja” y los “virus” que puedan “infectar” (Chomsky, 1996, pp. 17-18).

Al poder económico que subyace siempre detrás del político no le interesa mucho algún cambio entre conservadores y liberales, siempre y cuando estén asegurados sus privilegios. Una anécdota puede resultar a veces más elocuente que una explicación teórica. En ocasión del acto de instalación de un nuevo parlamento en Brasil, un recién electo senador se encontró con un empresario amigo. Al expresarle cierta sorpresa por encontrarlo allí, este le respondió que ellos siempre estaban allí, pero periódicamente cambiaban a los políticos.

Con honestidad, la esposa del presidente chileno, a raíz de las protestas sociales, reconocería que entre sus causas estaban los excesivos privilegios de los empresarios.

Ante el anarquismo, el socialismo y el comunismo, los conservadores y liberales generalmente dejan a un lado sus desavenencias y asumen una postura común de enfrentamiento radical; solo excepcionalmente ante un enemigo común como el fascismo puede que asuman algunas alianzas tácticas, como sucedió durante la II Guerra Mundial. Sin embargo, documentos recientemente publicados demuestran que Inglaterra y Estados Unidos, una vez derrotada Alemania, planearon bombardear la Unión Soviética, lo que evidencia que las contradicciones entre el liberalismo y el socialismo definitivamente son antagónicas, aunque pueden at-

riedad, todo tipo de formas ingeniosas de diseñar límites constitucionales a la capacidad de voto de la clase trabajadora, o sea de la chusma” (Zevin, 2021).

nuarse temporalmente frente a una amenaza mayor para ambos. Pero las diferencias entre conservadores y liberales frente a un enemigo común generalmente se disipan.

3. Libertad, justicia social y cultura en el anarquismo, el socialismo y el comunismo

Cuando los ideólogos de los sectores populares se percataron de las falacias de las narrativas conservadoras y liberales respecto a la libertad, la justicia social y la cultura, entre otros componentes básicos que deben asegurar la dignidad humana, generaron diversas propuestas desde el anarquismo, el socialismo y el comunismo.

Por diferentes vías no totalmente coincidentes, pero con algunas afinidades, emprendieron la construcción de utopías, unas abstractas y otras algo más concretas de “humanismo práctico”, de superación del capitalismo, para lo cual era imprescindible desenmascarar las falacias del conservadurismo y el liberalismo.

Los anarquistas y comunistas estuvieron entre los primeros en percibir que la libertad, la igualdad y la fraternidad proclamadas por la Revolución francesa no eran más que consignas vacías, del mismo modo que los derechos humanos. Proudhon le expresaría a Marx que era ya el momento de no limitarse a los derechos políticos para exigir el cumplimiento de los derechos sociales, mayores grados de igualdad y libertad⁹. De manera que la idea de justicia social tomaría carta de ciudadanía a fines de la primera revolución industrial, cuando se recrudecieron las condiciones de vida de los trabajadores y urgía una mejor distribución de la riqueza social.

⁹ “[...] la libertad es un derecho absoluto, porque es al hombre, como la impenetrabilidad a la materia, una condición *sine qua non* de su existencia. La igualdad es un derecho absoluto, porque sin igualdad no hay sociedad. La seguridad personal es un derecho absoluto, porque, a juicio de todo hombre, su libertad y su existencia son tan preciosas como las de cualquiera otro. Estos tres derechos son absolutos, es decir, no susceptibles de aumento ni disminución, porque en la sociedad cada asociado recibe tanto como da, libertad por libertad, igualdad por igualdad, seguridad por seguridad, cuerpo por cuerpo, alma por alma, a vida y a muerte” (Proudhon, 1840).

Los anarquistas sostenían que la justicia social se alcanzaría por medio de violentas luchas, entre las que no excluía el terrorismo, contra todos los poderes que afectan la libertad individual, que concebían de modo muy diferente a los promotores del liberalismo.

Una hiperbólica estimación del voluntarismo los llevó a sostener en ocasiones irracionales posturas individualistas que generalmente no encontraron aceptación por los socialistas. Aunque las tres narrativas concordaban en luchar por mayores grados de libertad – que en Latinoamérica encontró un caldo de cultivo favorable¹⁰ – y justicia social en favor de la clase obrera, no estaban de acuerdo en las vías para alcanzarla ni en cómo debía concebirse y ejercerse la libertad.

Coincidían también en considerar la propiedad privada sobre los medios de producción como la causa principal de la explotación a que era sometido el proletariado; sin embargo, no elaboraron estrategias comunes de acción para superar el capitalismo, en primer lugar, por cierto apoliticismo e indisciplina característicos de los anarquistas.

Socialistas y comunistas por lo general han dado continuidad a la idea emergida desde la Ilustración según la cual, a través de la cultura y la educación, se puede alcanzar una mejor formación de los sectores populares, favorecedora de su preparación para las luchas sociales por sus derechos. Sin embargo, no hiperbolizaron este factor, sino que le otorgaron un adecuado lugar en la estrategia de sus luchas contra el capitalismo, pues sabían bien que sin grandes cambios revolucionarios no se conseguirían mayores niveles de justicia social.

Un ejemplo de esa articulación lo tenemos en Mariátegui, quien supo vincular su meritoria labor intelectual con la lucha política para lograr, especialmente, mayores grados de libertad y de justicia social de la clase obrera, campesinos, indígenas y otros sectores sociales como los maestros. Por tanto, resalta el hecho de que estos últimos

¹⁰ “[...] en la población criolla se había arraigado muchas veces una tendencia a la libertad y un desapego por todas las formas de la estructura estatal que, cuando no eran canalizadas por las vías del caudillaje feudal, eran tierra fértil para una ideología libertaria” (Cappeletti, 1990, p. XI).

reivindican para el magisterio el derecho a la dirección técnica de la educación: afirman la alianza de los maestros con los trabajadores manuales que luchan por un programa de justicia social y económica; y reclaman la democratización efectiva de la enseñanza a cuyos grados superiores sólo deben tener acceso los más aptos (Mariátegui, 1982, XIV, p. 77).

Del mismo modo que en la fase previa a las revoluciones, para alcanzar el poder político la burguesía fue gestando y promoviendo ideas e instituciones culturales que prepararan el terreno con vistas a transformaciones políticas para la vida republicana, los ideólogos de los sectores populares elaboraron propuestas teóricas para orientar una acción revolucionaria superadora de la sociedad capitalista. Lógicamente, sus criterios sobre lo que debía ser la libertad y la justicia social no coincidían con los elaborados por el liberalismo, aunque podían tener algunos puntos de contacto como continuidad, pues en definitiva este ayudó a preparar el terreno para ideologías más emancipadoras.

Aunque desde el surgimiento del socialismo y el comunismo no hubo sustanciales elementos diferenciadores, a partir de la Revolución rusa de octubre de 1917 quedarían más definidas sus diferencias, cuando a raíz de la decisión de los socialdemócratas alemanes de apoyar el proyecto guerrerista del káiser, Lenin propuso calificar como comunistas los partidos de la Tercera Internacional, para distinguirlos de los socialistas provenientes de la Segunda.

Independientemente del diferente manejo que experimentó el uso del término “socialista” – pues hasta Hitler lo usó para denominar su partido –, comúnmente este se ha identificado con la socialdemocracia, la cual no se plantea una eliminación del capitalismo, sino su perfeccionamiento con algunas reformas propiciadoras de mayor justicia social. Estas se han caracterizado generalmente por un incremento de impuestos a los empresarios con el objetivo de revertirlos en políticas públicas más favorables a los sectores populares.

Desde su surgimiento, la narrativa comunista se ha identificado por su manifiesta intención de eliminar el capitalismo, para es-

tablecer nuevas formas de propiedad colectiva o estatal sobre los medios fundamentales de producción. Sus objetivos han sido más radicales que los de los socialistas, aunque el hecho de no haber iniciado su experimentación en países económicamente desarrollados, sino en Rusia, China, Cuba, Corea, Vietnam, etc., ha sido un serio obstáculo para alcanzar altos niveles de vida para la población. Sin embargo, es evidente que en comparación con los que tenían los sectores populares en épocas anteriores a sus respectivos procesos revolucionarios, estos han experimentado mejoramientos sustanciales en su calidad de vida, algo que era exclusivo de los más privilegiados.

Las narrativas anarquistas, socialistas y comunistas le otorgaron en un inicio mayor atención a elaborar propuestas de transformación socioeconómica y política superadoras del capitalismo, pero subestimaron o no le prestaron la debida atención a los necesarios cambios culturales que demanda una tarea de semejante envergadura. Si bien las revoluciones que se orientaron inicialmente hacia el socialismo, como la rusa y la china, emprendieron campañas de alfabetización y crearon algunas instituciones promotoras de la cultura, no siempre comprendieron que la lucha contra las diversas formas de narrativas ideológicas que soportan el capitalismo es tan importante como el fortalecimiento de la defensa en el plano militar.

La historia demostraría que el fracaso del socialismo soviético estuvo condicionado no solo por factores de carácter económico, tecnológico y social, sino en gran medida por la guerra ideológica emprendida por los países capitalistas enarbolando la sociedad de consumo, la cual solo beneficia a una proporción relativamente minoritaria de la población.

Sin embargo, resulta algo paradójico que pensadores del marxismo occidental, como Gramsci, o de la escuela de Frankfurt fuesen los que más aportaran en relación con el papel de la cultura en el enfrentamiento a la racionalidad instrumental establecida pragmáticamente por el capitalismo a través de sus diversas formas de alienación. El efecto de esta última fue subestimado e incluso negado por el marxismo soviético. Se cultivó la ilusión de que el socialismo era inmune a los procesos enajenantes, y erróneamente se consideró que solo afectaban a la sociedad burguesa.

Durante el estalinismo se le otorgó a la cultura un mayor protagonismo, pero promoviendo en el arte y la literatura el realismo socialista. Este, lejos de contribuir a una transformación de la mentalidad de la población soviética y de otros países de Europa Oriental que favoreciese la construcción de una nueva sociedad, produjo el efecto contrario. Algo peor sucedería con la llamada Revolución cultural china, que dio lugar a sorprendentes reacciones de desaprobación por parte de la población del propio país y de muchos otros.

Un proceso algo diferente se ha evidenciado en la Revolución cubana. Si bien en algunos momentos, como en los años setenta, cuando se incrementa su articulación con el campo socialista, se cometieron errores en la política cultural durante el llamado “quinquenio gris” (Fornet, 2007), desde muy temprano Fidel Castro insistió en que “[...] esa revolución económico-social tiene que producir inevitablemente también una revolución cultural en nuestro país” (Castro, 1961). En ese mismo sentido, Ernesto (*Che*) Guevara destacaría la importancia de la lucha ideológica en la gestación de una nueva cultura superadora del capitalismo.

No satisfecho el gobierno revolucionario con la exitosa campaña de alfabetización, emprendió la tarea de elevar en todo lo posible el nivel educativo y cultural del pueblo, para lo cual se promovieron varias instituciones que irían adquiriendo prestigio internacional en el arte, la literatura, la música, la danza, la cinematografía, etc. Tales procesos de repercusión en el nivel político de la población, junto a grandes transformaciones sociales en la salud, el deporte, la educación, la ciencia y, especialmente, en el cultivo de la actitud solidaria con otros pueblos del mundo, tal vez contribuyan a explicar por qué el proyecto socialista y “humanista práctico” del pueblo cubano se mantiene hasta la actualidad, a pesar del bloqueo yanqui. Muchos no entienden cómo es posible que la pequeña isla sobreviva rodeada por las turbulentas aguas del neoliberalismo.

Otros países de varias latitudes que también se han mantenido o han tratado de emprender un rumbo socialista han comprendido que, sin una adecuada atención y promoción de la educación y la cultura, unidas a la formación ideológica de las nuevas generaciones, no es muy segura una transformación revolucionaria del ca-

pitalismo, aun cuando se desarrollen sustanciales cambios políticos y económicos.

4. Libertad, justicia social y cultura en el fascismo y en el neoliberalismo

Tal vez algunos consideren que no existen puntos de coincidencia entre el fascismo y el neoliberalismo, pero en verdad sí los hay. En primer lugar, ambos se han desarrollado no solo como simples narrativas ideológicas, sino como prácticas políticas para enfrentarse a cualquier atentado contra el capitalismo, y en consecuencia no dudan en emplear la mano dura para impedir que el socialismo pueda tener algún tipo de éxito. No es de extrañar el maridaje entre las dictaduras militares y el acelerado despliegue del neoliberalismo. Uno de los mejores ejemplos fue el de Pinochet, que encontró solidario apoyo en Von Hayek, quien sostenía una definición muy individualista de la libertad –“como independencia de la voluntad arbitraria de otro” (Hayek, 1960, p. 11) –, y la escuela de Chicago. En tal sentido coinciden en ser formas de totalitarismo, el primero hiperboliza el papel del Estado y el segundo el del mercado.

El concepto de libertad y de justicia social que sostienen ambas narrativas tiene comunes presupuestos darwinistas sociales, pues se basa en una ética – si es que se pueden denominar así tales ideas – según la cual deben sobrevivir los más fuertes y exitosos. Estos, de diferente modo, deben doblegar a los débiles, bien porque no son capaces de derrotar una poderosa maquinaria militar – como ilusoriamente pensó Hitler, subestimando al Ejército Rojo, que en definitiva jugó el papel decisivo en su fracaso, y no los aliados, como hiperboliza la narrativa filmica occidental – o bien por no salir triunfadores en el coliseo del mercado. De manera paradójica coinciden con los criterios del derecho natural que históricamente ha fundamentado el conservadurismo – y por la misma razón apelan a fatales designios divinos: el destino de unos es ser pobres y el de otros, ricos –, por lo que no extraña que tras un hipócrita discurso de libertad le pongan frenos reales a la posibilidad de cualquier elemento contestatario.

Esta concepción biologicista incide sobre lo que entienden por justicia social, según la cual es injusto que los sectores populares disfruten de los mismos privilegios de las élites dominantes, pues siguiendo el anunciado principio de “a cada cual lo suyo”, si la naturaleza hace a los seres humanos diferentes en cuanto a sus cualidades físicas e intelectuales, se debe respetar esa sabiduría preestablecida por ella, y constituye un atentado tratar de cambiarla. De manera que propugnan no alterar la desigualdad “natural” y evitar cualquier forma de equidad social. Le resulta contraproducente el criterio martiano según el cual “la igualdad social no es más que el reconocimiento de la equidad visible de la naturaleza” (Martí, 1976, I, p. 321).

En especial manifiestan una preocupación común ante la cultura, pues consideran que los artistas e intelectuales, los cuales no se pliegan a sus elitistas criterios, constituyen un serio foco que pone en peligro su estabilidad. Hermann Göring expresó que cuando escuchaba la palabra cultura, inmediatamente sacaba su pistola. La plataforma del Partido Republicano, Santa Fe II, apoyándose en Gramsci, sostiene que la clase obrera por sí sola no puede tomar el poder político, pero con ayuda de los intelectuales sí es capaz de lograrlo; de ahí que le otorguen más atención al control de las universidades que al de los sindicatos.

Esto no significa que el fascismo y el neoliberalismo rechacen de plano la labor de artistas e intelectuales, pues en verdad necesitan que algunos de ellos les sirvan para apuntalar el aparato de su narrativa ideológica sobre el orden y la libertad¹¹. Por tal motivo, desarrollan censuras bien abiertas – como la quema de libros, la prohibición de canciones o la clausura de exposiciones plásticas e incluso la persecución o el encarcelamiento de aquellos intelectuales “peligrosos” – o mecanismos más sutiles de selectiva promoción de aquellos cuyas obras pueden ser útiles a sus propósitos.

¹¹ “Y es escuela de subordinación de aquello que es particular e inferior a aquello que es universal e inmortal. Es respeto a la ley y a la disciplina. Es: libertad, pero libertad para conquistarla dentro de la ley que se instaura con la renuncia a todo aquello que es pequeño arbitrio y veleidad irracional y disipadora” (Gentile, 1925).

Numerosos ejemplos validan esa política: la persecución, no solo por su condición de judíos, de los fundadores de la escuela de Frankfurt por los nazis – que al ocupar París no toleraban a Picasso por su *Guernica*, y el pintor les dijo que verdaderamente él no era el autor, sino ellos –; la negación de la visa estadounidense a Chaplin; el enjuiciamiento de muchos intelectuales progresistas durante el macartismo o el asesinato del cantante y autor Víctor Jara por el régimen de Pinochet, así como otros artistas e intelectuales obligados al exilio durante las dictaduras del Cono Sur.

En la actualidad a una buena cantidad de artistas que han expresado su identificación con el proceso revolucionario cubano les han cancelado sus contratos en Estados Unidos de América y han sido conminados a retractarse de sus anteriores declaraciones para renovárselos. Esa es la “libertad de expresión” proclamada a los cuatro vientos por los gobiernos neoliberales.

Algo peor sucede con los medios de comunicación masiva, que constantemente fabrican noticias falsas que reiteran millones de veces, con el apoyo de las redes sociales, para generar estados de incertidumbre o justificar las agresiones militares. Eso sucedió con el anuncio de la existencia de armas químicas en Irak. Luego George W. Bush se retractaría alegando que había sido mal informado al respecto, pero ya estaba consumada la ocupación de los ricos campos petrolíferos.

La difícil situación socioeconómica y política producida tras la derrota en la I Guerra Mundial condicionó la proliferación del nazismo en el pueblo alemán, pero esta hubiera sido algo más difícil si no hubiera contado con la maquinaria propagandística de Goebbels, del mismo modo que lograron similares objetivos el chovinismo imperial romano exacerbado por Mussolini y el fundamentalismo católico enarbolado por Franco ante los republicanos.

Estos y otros regímenes totalitarios han promovido artistas e intelectuales favorecedores de sus respectivos regímenes políticos – lo mismo que el caso del estalinismo, aunque con motivaciones muy diferentes –, generadores de narrativas ideológicas que han utilizado diversas expresiones culturales para alcanzar una mayor aceptación. La cuestión más debatible es si dichas narrativas deben ser consideradas propiamente auténticas formas de cultura, cuando en lugar de estimular el humanismo y la lucha contra dife-

rentes formas de alienación, han promovido el racismo, la xenofobia, la misoginia, la homofobia, la intolerancia religiosa o política, así como numerosas manifestaciones misantrópicas.

5. Posibilidades y límites de la cultura para favorecer la libertad y la justicia social

A partir del presupuesto de que no todo producto social forma parte de la cultura – ya que algunos resultan alienantes y atentan contra la sociedad –, solamente debe ser merecedor de tal calificación aquel que enriquece la condición humana y, por tanto, permite mayores grados de libertad. Es posible entonces inferir que en la medida en que se promuevan las actividades culturales, de toda índole – o sea, no solo aquellas así consideradas comúnmente, como es el caso de las artísticas e intelectuales –, se favorecerá que el hombre en determinadas circunstancias sea cada vez más libre. Sin embargo, esta no es una ecuación simple, porque no depende únicamente de la mayor o menor calidad de la actividad cultural. De acuerdo con el ámbito socioeconómico, político y jurídico en que esta se realice, podrá cumplir cabalmente esa función. Cuando dichas circunstancias no propician un incremento de la justicia social, el efecto de la cultura es muy limitado, aunque nunca totalmente nulo.

Aun en las condiciones más desfavorables para promover una mayor equidad social, una actividad cultural de calidad debe tener una favorable repercusión en la sensibilidad ideológica de algunos miembros de la sociedad, y contribuir a que asuman una más clara postura en favor o en contra de los intereses de los sectores populares. Tal definición dependerá más de su estatus socioeconómico y de su grado de conciencia política que de su sensibilidad estética.

La cultura dispone de infinitas posibilidades para que la libertad y la justicia social desplieguen mayores potencialidades, siempre y cuando cuenten con las condiciones propicias para tal desempeño. En muchas ocasiones, artistas, intelectuales, funcionarios y diferentes agentes de la sociedad civil tienen la mejor disposición y capacidad para conseguir resultados en ese sentido,

pero se enfrentan a enajenantes obstáculos de los poderes del Estado o paraestatales, e incluso la vida de sus promotores es amenazada.

Paulo Freire sostenía que la educación no lo puede todo, pero sin educación no se puede nada, y algo similar ocurre con la cultura. Ambas tienen límites y, a la vez, infinitas posibilidades de contribuir al mejoramiento humano.

Existen numerosos ejemplos que confirman en qué medida el analfabetismo y el bajo nivel cultural son aprovechados por partidos políticos y gobiernos para obtener éxitos en sus campañas, decretos, referéndums, elecciones, etc., al punto de lograr que sectores populares los apoyen sin percatarse de las nefastas consecuencias que en ocasiones estos traen para su deprimida situación socioeconómica. De ahí que la educación y la cultura sean manipuladas inteligentemente por las élites de poder, de forma tal que, sin obstaculizarlas del todo, les conceden limitados espacios, muy distantes de los prometidos en sus discursos electorales.

En última instancia, la promoción de la cultura, aun en las circunstancias más adversas, como pueden ser las dictaduras militares, debe resultar beneficiosa a la libertad y la justicia social, a pesar de que no puedan medirse sus efectos a corto plazo. Por tal motivo, todos aquellos que desde diversas esferas puedan promover cualquier tipo de narrativa cultural – siempre y cuando hayan verificado su genuina dimensión por la carga axiológica favorecedora de formas superiores de humanismo, sobre todo de carácter práctico –, deben hacerlo. La historia posteriormente se encargará de determinar su originalidad y autenticidad, así como si esta debe ser considerada clásica.

Cuando en determinadas sociedades se crean condiciones favorables para la libertad y la justicia social, este hecho repercute directamente en todas las esferas culturales. La interdependencia entre estos tres componentes esenciales del infinito proceso civilizatorio se hace más efectiva en la misma medida en que el progreso incide sobre los demás componentes de la sociedad.

Las posibilidades de que la cultura pueda favorecer la libertad y la justicia social no dependen tanto de la mayor o menor calidad de sus manifestaciones, sino de las condiciones sociopolíticas imperantes en una sociedad determinada y de los grados de libertad

prevalecientes en ella. De manera que, en dialéctica interacción, las conquistas que pueda propiciar la cultura en cuanto al mejoramiento de la libertad dependerán, a su vez, de la ya alcanzada previamente. No se trata de un simple ejercicio de la voluntad, sino de encontrar las vías prácticas de superación de este posible círculo vicioso. Para lograr ese objetivo, los pueblos deben aprender unos de otros.

Desde mediados del siglo XX el pensamiento latinoamericano ha generado algunas ideas críticas sobre las limitaciones de la libertad y la justicia social, en las cuales se cuestionan con profundidad su situación real en el mundo contemporáneo y, en especial, en esta región. Otra debatible cuestión es si estas se han limitado a protestas, sin suficientes propuestas. Entre estas corrientes que persiguen el enriquecimiento del “humanismo práctico” se destacan la teoría de la dependencia¹², la teología de la liberación – Gustavo Gutiérrez, uno de sus principales gestores, expresa su horror ante la pobreza y la injusticia social, que considera un pecado social (Gutiérrez, 1982, p. 127) –, la filosofía de la liberación¹³,

¹² “El te rico de la dependencia (Marini) aclar que la superexplotaci n s lo era viable en regiones con grandes excedentes de mano de obra, surgidas de la sobrepoblaci n ind gena (M xico), el xodo rural (Brasil) o los flujos inmigratorios. Situ en la forma de generar plusval a la principal peculiaridad de las econom as medianas latinoamericanas. Al igual que Amin resalt la vigencia de mayores niveles de explotaci n. Pero en lugar de explicar este dato por diferencias de salarios mayores que las diferencias de productividades, atribuy el fen meno a una remuneraci n cualitativamente inferior de la fuerza de trabajo. Esta evaluaci n fue formulada con la mira puesta en el proceso de industrializaci n de un pa s con enormes desigualdades del ingreso (Brasil)” (Katz, 2021).

¹³ “Esta liberaci n de la dependencia, esta ruptura de las estructuras de la totalidad dominada por el ‘centro’, quiere indicar la necesidad, de un pueblo hasta ahora oprimido, de llegar a tener la ‘posibilidad’ humana para cumplir un proyecto digno de tal nombre. El proyecto vigente en el mundo presente asigna a nuestros pueblos, en la divisi n internacional del trabajo, de la cultura, de la libertad, una funci n bien pobre y de todas maneras dependiente. De lo que se trata es de llegar a participar libre, independiente, justamente en la civilizaci n mundial que progresa, en la cultura humana que anal gicamente se va unificando en el plano mundial” (Dussel, 1974, p. 224).

la pedagogía del oprimido¹⁴, la teoría crítica del derecho¹⁵ y el giro decolonial¹⁶, entre otros.

De una forma u otra, la interdependencia entre libertad, justicia social y cultura ha desvelado a hombres y mujeres al nivel de la praxis política de la conciencia cotidiana, por lo que algunos han sido reprimidos y hasta asesinados. Al mismo tiempo, numerosos pensadores, en particular desde inicios de la modernidad hasta nuestros días, han tratado de fundamentar teóricamente su dialéctica correlación. Desde distintas latitudes se han aportado valiosas reflexiones que resultan útiles para enrumbar las actividades de las nuevas generaciones, que deben cumplir misiones emancipadoras superiores a las de sus antecesores. Se hace necesario conocerlas y promoverlas superando tanto el eurocentrismo como cualquier otra expresión etnocéntrica, pues todas son nefastas. Todo lo que hagamos desde estas trincheras de ideas en favor del “humanismo práctico” y la lucha contra cualquier forma de alienación, debe ser bienvenido. ¿Estaremos haciendo lo suficiente?

¹⁴ “Humanización y deshumanización, dentro de la historia, en un contexto real, concreto, objetivo, son posibilidades de los hombres como seres inconclusos y conscientes de su inconclusión. Sin embargo, si ambas son posibilidades, nos parece que sólo la primera responde a lo que denominamos ‘vocación de los hombres’. Vocación negada, más afirmada también en la propia negación. Vocación negada en la injusticia en la explotación, en la opresión, en la violencia de los opresores. Afirmada en el ansia de libertad, de justicia, de lucha de los oprimidos por la recuperación de su humanidad despojada” (Freire, 1972, p. 24).

¹⁵ “En opinión de los críticos, la filosofía jurídica no debería limitarse a describir el derecho desde un punto de vista neutral y avalorativo, sino que debe ser capaz de ‘generar las posibilidades de una intervención política fructífera desde el discurso jurídico en el comportamiento de la institución social’, porque en la búsqueda de respuestas nos va, sin eufemismos, nuestra vida, nuestra libertad, nuestra seguridad y la de nuestros hijos” (Núñez Vaquero, 2010).

¹⁶ “El giro decolonial puede inicialmente compararse con variados giros filosóficos tales como el giro lingüístico o el giro pragmático, pero, a diferencia de ellos, el mismo también puede entenderse como respuesta crítica y contrapartida de la misma modernidad occidental con su aparente reconciliación entre ideas de igualdad y libertad individual, por un lado, y de desigualdad naturalizada y actividad colonial, por otro” (Maldonado, 2021, pp. 193-194).

Bibliografía

- Barón, J. (1996). *El conservatismo colombiano. Su historia y sus hombres*. Tomo I. Tunja, Colombia: Editorial Talleres Gráficos.
- Bolívar, S. (1976). *Carta de Jamaica, Kingston el 6 de septiembre de 1815*. En *Doctrina del Libertador* (pp. 66-87). Caracas, Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Cabral, A. (1973). La cultura fundamento del movimiento de liberación XXVI. En *El Correo de la UNESCO*, Disponible en el sitio web, <http://unesdoc.unesco.org/images/0007/000748/074894so.pdf>.
- Cappeletti, Á. (1990). Prólogo. En VV.AA., *El anarquismo en América Latina* (pp. 9-29). Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho.
- Castro, F. (1961). *Palabras a los intelectuales*. Disponible en el sitio web, <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1961/esp/f300661e.html>
- Chomsky, N. (1996). *Cómo se reparte la tarta. Políticas USA al final del milenio*. Barcelona, España: Icaria Más Madera.
- Colectivo de autores. (1995). Disponible en el sitio web, <https://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/cuba/tomoIII.pdf>.
- Descartes, R. (1971). *Obras de Renato Descartes*. La Habana, Cuba: Editorial Ciencias Sociales.
- Diccionario de la lengua española*. (2020). Disponible en el sitio web, <https://dle.rae.es/cultura>
- Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Guadalajara, México: Editorial Universidad de Guadalajara.
- Fornet, A. (30 de enero de 2007). *El quinquenio gris: revisitando el término*. Conferencia leída el 30 de enero en Casa de las Américas. La Habana, Cuba.
- Freire, P. (1972). *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Argentina Editores.
- Fromm, E. (1966). *El miedo a la Libertad*. (G. Germani, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós. (Obra original publicada 1941).
- García, G. (1996). El milagro de la creación. En *Mensaje de América. Cincuenta años junto a la UNESCO* (sp.), Ciudad de México, México: UNAM.
- Gebhardt, C. (2007). *Spinoza*. (Ó. Cohan, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Editorial Losada. (Obra original publicada 1925).
- Gentile, G. (1925). *Manifiesto de los intelectuales fascistas*. Disponible en el sitio web, https://es.wikipedia.org/wiki/Manifiesto_de_los_intelectuales_fascistas

- Guadarrama, P. (2004). *Positivismo y antipositivismo en América Latina*. La Habana, Cuba: Editorial Ciencias Sociales.
- Guadarrama, P. (2006). *Humanismo y marxismo*. En VV.AA., *Marx Vive* (pp. 209-224). Tomo IV. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Guadarrama, P. (2009). Cultura. En H. Biagini & A. Roig (eds.). *Diccionario del pensamiento alternativo* (pp. 140-141). Buenos Aires, Argentina: UBA.
- Guadarrama, P. (enero-junio de 2010). Pensamiento independentista latinoamericano, derechos humanos y justicia social. *Criterio Jurídico Garantista. Revista de la Facultad de Derecho*, Universidad Autónoma de Colombia, 2(2), pp. 178-205.
- Gutiérrez, G. (1982). *La fuerza histórica de los pobres*. Salamanca, España: Sigueme.
- Hayek, F. (1960). *The Constitution of Liberty*. Chicago, Illinois: University of Chicago Press.
- Hegel, W. F. (2004). *Principios de la filosofía del derecho*. (Vermal, J. L., Trad.). Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.
- Herrero, J. (1994). *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Kant, E. (2003). *Crítica de la razón práctica*. (E. Miñana y Villagrasa & M. García Morente, Trads.). Buenos Aires: Editorial La Página S.A. (Obra original publicada 1788).
- Katz, C. (2021). *El surgimiento de las teorías de la dependencia*. Disponible en el sitio web, <https://jacobinlat.com/2021/08/08/el-surgimiento-de-las-teorias-de-la-dependencias/>
- Lambruschini, P. (2017). Sobre la libertad. Un contrapunto entre Hegel y Marx. *Izquierdas*, 34, pp. 172-173.
- Maldonado-Torres, N. (2021). El giro decolonial. En M. J. Lazzara *et alia* (eds.). *Nuevos acercamientos a los estudios latinoamericanos: cultura y poder* (pp. 193-194). Ciudad de México, México: Editor Juan Poblete.
- Mariátegui, José Carlos. (1982). *Obras*. Tomo XIV. Lima, Perú: Amauta.
- Martí, José. (1976). *Obras completas*. Tomo VIII, La Habana, Cuba: Ciencias Sociales.
- Martínez, R. (2019). Parlamento, representación y soberanía. (pp. 347-356). En AA.VV., *Una vida dedicada al Parlamento*. Estudios en Homenaje a Lluís Aguiló i Lúcia. Valencia: Corts valencianes.
- Núñez, Á. (2010). Teorías críticas del derecho: observaciones sobre el modelo de ciencia jurídica. *Anuario de Filosofía del Derecho*, XXVI, pp. 413-434.

- Palacios, A. (1954). *La justicia social*. Buenos Aires, Argentina: Claridad.
- Proudhon, J. (1840). *¿Qué es la propiedad?* Disponible en el sitio web, <https://www.eumed.net/cursecon/textos/proudhon/201.htm>
- Taparelli, L. (1843). *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto*. Livorno, Italia: Vincenzo Mansi.
- Walicki, A. (1988). *Karl Marx, como filósofo de la libertad*. Disponible en el sitio web, https://www.cepchile.cl/cep/site/docs/20160303/20160303183505/re-v36_walicki.pdf
- Zea, L. & Magallón, M. (eds.) (1999). *Geopolítica de América Latina y el Caribe*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Zevin, A. (2021). *Desmintiendo los mitos del liberalismo*. Disponible en el sitio web, <https://sinpermiso.info/textos/desmintiendo-los-mitos-del-liberalismo>

6. *Filosofía de la información. Libertad y justicia en el intercambio informativo*

por *Fernando Buen Abad Domínguez*

A don Adolfo Sánchez Vázquez

Este conjunto de reflexiones (o “aproximaciones sucesivas”) no se contenta con “diagnosticar” el modo de producción de la Información y las relaciones de producción hegemónicas, su estructura y superestructura en el debate Capital-Trabajo. No es suficiente un *retrato* sobre el estado actual de la “guerra de información” que aquí se define con sus *fake news* y su concentración monopólico-ideológica. El propósito central es bocetar una Filosofía de la Información para el ascenso a la práctica transformadora en tres vertientes afirmadas por la dialéctica de “lo deseable, lo posible y lo realizable” para la emancipación de la producción de información, en su sentido filosófico amplio y contemporáneo; en su sentido jurídico-económico; en su sentido ético y estético; en su sentido instrumental-tecnológico; en su sentido “biogenético”, en el “neuro-científico” y en su sentido político organizacional, territorial e inmediato. La información es un cúmulo, desigual y combinado, de *datos* ordenados en la dialéctica de la economía de los vínculos. Cambia su estado en las distintas fases del vínculo, entre los sujetos del vínculo o de la red de vínculos.

Aquí queremos ir hacia un, verdadero, Nuevo Orden Mundial de la Información y la Comunicación. Hacia una explicación objetiva y racional del *lugar* dinámico de la información en el universo. Se ensaya aquí una explicación objetiva y racional de la información, como objeto particular constituyente de los vínculos

en la totalidad. Es una aproximación que busca apoyarse en los conocimientos alcanzados por muchas ciencias y sobre la práctica social, incluso con sus contradicciones todas. Nos aproximamos sucesivamente con ayuda de la lógica en estrecha correlación con la dialéctica de la ciencia tratando de penetrar en los procedimientos y hallazgos conseguidos. Entendemos que la filosofía y la lógica deben *informarse* y construirse con rigor científico; entendemos que la filosofía ha de contribuir con su presencia crítica respecto a la ciencia, a sus métodos y a los vínculos o intereses que establece con el comportamiento humano y de la naturaleza toda. La ciencia de la Filosofía tiene su dominio particular: el conocimiento de lo general.

En el corazón mismo de los intercambios humanos está la información, por eso es imposible pensarla en el *vacío*, en abstracto. No se la puede despegar, atomizar, de su carácter social ni de las condiciones objetivas en que se produce, se ordena u organiza, se transmite y se retro-alimenta. Información no son sólo 'datos'. Es materia concreta del conjunto de las relaciones sociales. Y del conjunto de las relaciones de la materia toda. Por esa razón es un derecho humano fundamental e inalienable. Es incomprensible sin la dialéctica del intercambio. Una definición amplia de Información, para las tensiones económicas, políticas y culturales de las sociedades contemporáneas, no puede ser reducida a una visión formalista, instrumental o abstracta.

Entre los postulados de esta Filosofía de la Información habita la idea de aportar algunas iniciativas críticas a las teorías generales en la lógica, la informática y las neurociencias (entre otras) que han ido subordinándose a intereses donde la información se atomiza y se reduce a las estructuras del sistema económico e ideológico dominante. Critica a toda dinámica de la ambigüedad sobre la información que la parcela y limita para obturar una visión amplia e interrelacionada. Nuestra Filosofía no se queda en la disección de las estructuras o de los contextos, o de las prácticas, o las aplicaciones y o del rol de los interlocutores; nos importa mucho el sistema complejo de las relaciones en todas sus escalas, velocidades y alcances para intervenir en que lo hacen, y transformar las diversas categorías filosóficas y su dialéctica. Nada hay en la dialéctica de la materia, en su totalidad indivisible,

sin la dinámica de la información. En la relación de la especie humana con la Naturaleza, en las relaciones de la materia de sí y para sí y en las relaciones de la especie humana consigo misma. No hay átomo, no hay gesto sin información por más sutil o ilegible que nos parezca. Así de inquietante y así de indispensable es pensarla, filosofar sobre ella. Aquí se entiende por filosofía lo dicho por Eli de Gortari (1979) y por Adolfo Sánchez Vázquez (1980).

Entender las responsabilidades éticas. La responsabilidad epistémica de la intervención crítica ante una realidad significativa por sustancial, que no es sólo expedición ni contemplación epistemológica sino compromiso social. Ese es nuestro desafío y riesgo. A partir de esto entendemos que la información desempeña un papel crucial en todo vínculo, no solamente humano, donde afirma su valor en la vida humana y en la producción de sentido. La *semiosis* es un proceso de producción de información determinado por el vínculo, por las relaciones que se establecen en la producción. Y esa importancia del vínculo, la importancia de comprender la materia que posibilita los vínculos, identifica a la información como base, como puente y como destino dialéctico de un fenómeno que no tiende a ser excluyente sino totalizante.

Ciertos espectros que atañen a la información, sustanciándolos, a menudo se ocultan por obra de intereses hegemónicos contra los que nuestra Filosofía lucha abiertamente. Esto requiere método contra toda restricción porque, vista como aquí se ve, la información no puede, no debe ser secuestrada por la lógica de la “propiedad privada”. Casi todo el sentido que identifiquemos en la información tiene implícito el sentido de millones de vínculos entre personas, materias, fenómenos naturales, inmersas en la totalidad posible gracias a la vinculación, visible o no, con otros. Nuestra Filosofía de la Información es una militancia en fase de aproximación.

Hoy existe, con mayor urgencia, la necesidad de defender la filosofía de una avasallante mercantilización de la vida. Urge una revolución filosófica con carta ciudadana en las luchas emancipadoras de todo el mundo. Una revolución que desarrolle frentes en los campos específicos donde ha de batallar incluyendo, urgentemente al de la comunicación y la información. Una revolución

con teoría política y en su propia teoría política, que no confunda las tácticas con las estrategias, que sea desde abajo. Que sea negación de un viejo poder y afirmación de otro nuevo, con transformación radical desde lo deseable, hasta lo posible y lo realizable. Una revolución no sólo teórica, principalmente económica, política, cultural y ética. Semejante revolución filosófica implica ruptura a fondo de paradigmas en planos diversos de su relación con la práctica social.

Una revolución que opere simultáneamente en niveles diversos de profundidad y radicalidad, no sólo porque constituye acción necesaria de la praxis transformadora sino por ser, al mismo tiempo, una revolución profunda en la filosofía misma. Cambiar la realidad y con ella la realidad, lastimosa, de cierta filosofía y para superar las limitaciones de toda filosofía especulativa. Revolucionar al mundo, necesaria y conscientemente, incluyendo a la filosofía porque “de lo que se trata es de transformar el mundo” y la relación de la filosofía con la praxis. En suma, la revolución más profunda en la historia del pensamiento filosófico.

En la dialéctica misma de la historia de la humanidad está la Información, con todas sus variedades complejas e interdependientes, rehaciéndose dinámicamente en sus significados y prácticas formales (*informatio* y del verbo *informare*) bajo multiplicidad de procesos, unas veces de natura y otras veces de cultura, para “darse formas” biológicas (como en la información genética, o cibernética) hasta dar formas a la mente, para organizar, jerarquizar, subordinar, disciplinar, instruir, enseñar... a conjuntos complejos de relaciones sociales en condiciones históricas concretas.

Sigue siendo fundamental, aunque se ha complejizado, la noción griega de *μορφή* (morfè, antes en latín “forma”), aunque algunos prefieren asociarla con *εἶδος* (éidos, del latín “idea”) para, incluso con vocación de historia léxica, atender a la relación conceptual entre “idea”, “concepto” o “forma” indispensables en la semántica específica del término Información. Ya con otros matices el concepto “imagen”; recurrente en la obra de Platón y Aristóteles, alcanzó a caracterizar la idea de “identidad” o esencia de algo más allá de sus “formas”.

Aquí se explora una aproximación inter, multi y transdisciplinaria, hacia una Filosofía de la Información, contextualizada por una guerra económica, política y simbólica descomunal, desatadas por el capitalismo en su fase imperial, al mismo tiempo en crisis. Nos aproximamos, críticamente, a los ejes teórico-metodológicos predominantes en la disputa global por el control de la información, a su praxis y al papel de una Filosofía de la Información conectada, de manera crítica, con los territorios de la Libertad, la Justicia y el Intercambio, realmente existentes, bajo el capitalismo en nuestros días.

Necesitamos la Información con significados actualizados, en una época en que se la ha convertido en mercancía, que se la ha convertido en presa de usurpaciones, manipulaciones y persecuciones. Que se la usa para esconder, confundir y aturdir a los pueblos. Necesitamos debatir a fondo el significado actual de la Información, esta vez en clave de lucha, cuando vivimos bajo una “Guerra de Información” burguesa que goza del poder de ubicuidad, de velocidad e impunidad. Es urgente posicionar esta reflexión en todas las agendas de todos los frentes de lucha. Pensar para actuar organizadamente.

Aquí se entiende la Información como parte fundamental de la economía de los vínculos sociales. Este texto sólo tiene la pretensión de ofrecer un conjunto de reflexiones sobre la Información y sus complejidades en la historia actual donde no sólo las definiciones sino, especialmente, sus funciones, han creado un campo problemático plagado con disputas de todo género. Incluidas las disputas de clase. Así que esta Filosofía de la Información comienza por ser reflexión parida por interrogaciones y por problemas que no sólo se identifican de manera abstracta, como objeto de estudio distanciado de la vida real, sino como problema que cruza la vida cotidiana, los espectros teóricos predominantes, las ideas del día a día y todos los medios y modos desde dónde se produce información que modela, conscientemente o no, los vínculos o las relaciones de producción todas.

Se piensa aquí la información como un campo de disputa central de una tensión dialéctica histórica que recorre a la epistemología, a la política, a la comunicación y a la psicología... pero también a la Filosofía misma. Una disputa agudizada por el capi-

talismo contra la especie humana y contra el planeta. Disputa que interfiere hoy, con ayuda de los desarrollos científicos y tecnológicos, en la información genética de los seres humanos, de las plantas, de los animales... hasta la información de las máquinas de guerra ideológica fabricantes de falacias cotidianas para acostumbrarnos a lo macabro, al silenciamiento y a las desmovilizaciones de las fuerzas rebeldes de los pueblos. Esta Filosofía de la Información pretende servir a la construcción de una semiótica de combate, como epistemología que asciende a la praxis como única responsabilidad transformadora más que a la observación o la contemplación pura.

Pero, incubándose en esta Filosofía, radica el anhelo de que sea útil, de que contribuya a un debate profundo y se sitúe en las agendas de los frentes de lucha sociales que, desde sus bases, no sólo están siendo víctimas de la guerra de información hegemónica, sino que han de desplegar sus tácticas y estrategias propias para una información emancipada y emancipadora en el muy corto plazo. No se debe olvidar que la producción, distribución y el desarrollo de la información, con sus causas y efectos es, por sí misma, una lucha dialéctica continuamente provocada por las condiciones objetivas en que se desarrollan las relaciones humanas, consigo mismas y con el mundo. Comporta condiciones sustanciales con la supervivencia de la especie y engendra simultáneamente condiciones materiales y formas sociales necesarias para la organización económica de la sociedad.

Tener mucha información no implica ¡conocer la verdad! Podemos tener 50 “medios informativos” pero aliados con un plan de mentiras. Como suele suceder. Nosotros debemos defendernos buscando la verdad que muchos medios ocultan, deforman, cercenan, omiten o saturan. Aquí se entiende que la verdad está en la lucha de los pueblos, que la verdad no es producto de veredictos abstractos ni de escapismos de intereses sectarios. Que la verdad es un producto social y en desarrollo constante relativo a la disputa misma del conocimiento que es social siempre. Mientras, una de nuestras más grandes flaquezas y penurias proviene de la guerra informativa y comunicacional que padecemos históricamente. No es que ellos (dueños de los medios y los modos de producción

de información) sean muy “genios” es que los pueblos han padecido los estragos de la desorganización.

Aquí se reflexiona sobre las tareas teórico-prácticas que garanticen una nueva sociedad, con información democratizada. Es la esperanza de derrotar la dictadura de la economía hegemónica, la política como gerencia burguesa y los valores del capitalismo. Derrotar la hegemonía del control de la información. Emanciparla ligada a las organizaciones democráticas, responsables de una nueva “revolución de la información”. Información que jamás vuelva servir para engañar, información para el advenimiento de esa esa información que combata a las lógicas de la exclusión social, a la concentración de los medios de comunicación, al “quinto poder”, al mercado de las “noticias” y a la apropiación financiera y militar de la información. Frenar los modelos de manipulación de la información en sus escalas genéticas e informáticas para consolidar marcos éticos de control social abiertos, públicos y participativos. Convertir en prioridad la democratización de la información y a la gestión informada de las luchas en todo campo de batalla emancipador. Instruir el desarrollo de “nuevas tecnologías” de la información (bajo la premisa de la soberanía tecnológica) que permita el desarrollo de la industria informática como sector estratégico en las versiones más diversas de la información que debe pertenecer a todos y no a un club de monopolios.

Esto exige una revolución semántica que libere a la producción de información de las emboscadas mercantiles y de los modelos de control, vigilancia y espionaje soterrados en la lógica de mercado hegemónico y sus gobiernos serviles. Tal revolución semántica debe ser una lucha abierta contra los camuflajes añejados y actualizados en las cloacas ideológicas de los *think tanks*, que venden anestésicos para la subordinación de las masas y estrategias para retrasar las rebeldías sociales, sus hartazgos ante los estragos del capitalismo. En esos “escenarios hipotéticos” que tanto gustan a la burguesía y por los que se invierten fortunas, la manipulación informativa juega un rol decisivo para desfigurar la realidad con dosis de falacias que aturden a los pueblos y los exponen a todo peligro. Son hipótesis del *establishment* que desnudan sus perversiones envueltas en discursos sobre el bienestar de

la “sociedad”, ayudada por la ciencia y la técnica. Se manipula la información de las lechugas tanto como la de los noticieros.

La información es sucesivamente sometida a las veleidades ideológicas de los “expertos” asalariados para las falacias “post-históricas”, “post-capitalistas”, “post-modernas”, “tecnotrónicas”. Reina el relato imperial que anhela eternizarse ante “el fin de la historia”; “el fin de las ideologías”, “el ocaso de las vanguardias” y, desde luego “la muerte del comunismo”. En todos los casos se descargan andanadas de formatos manipuladores de la información, cargada con todo género de dispositivos represores amasados por la ideología de la clase dominante, en lo político, en la represión de las clases oprimidas y de sus luchas. Es una guerra en la que se despliegan los talentos de una intelectualidad pútrida en beneficio de la legitimación de la figura del intelectual útil para dar prestigio a las peores canalladas, con tono doctoral y paternalista, para ayudar a las mafias que secuestraron los poderes colectivos en la toma de decisiones y en la toma de ganancias. La razón gerencial de la represión que usa la información para fines de control social y para fines de negocio... en simultáneo. Comercian con la información de las “células madre” tanto como con la información del “mercado de inversiones”.

También han de combatirse los camuflajes fabricados para secuestrar toda información y someterla a los caprichos “industriales” del capitalismo. Aunque los disfracen como beneficios públicos. Ya vimos cómo se las ingenian para manipular la información y convencernos de que “los yanquis ganaron la segunda guerra mundial”, de que Hollywood es sólo una industria del “entretenimiento” o de que la información que exhibe *Wall Street* es transparente y para el bien de todos. Cómo han manipulado la información sobre los recursos naturales en todo el planeta, la sobreexplotación, el saqueo y las ganancias. Las burbujas inmobiliarias, las burbujas de *Silicon Valley*, y toda la manipulación informativa para “gestionar” las “salidas de las crisis” interminables de un sistema que se dedica a fabricar crisis y miseria.

Falacias sobre las crisis de “governabilidad de las democracias occidentales” que suelen derivar en invasiones o golpes de Estado. Falacias sobre las crisis de crecimiento, que terminan siempre endeudando a pueblos empobrecidos. Falacias para dominar las

“redes sociales” que son monopolios de unos cuantos magnates disfrazados de participación democrática, igualitarismo y “libertad de expresión”. Una era montada en falacias globalizadas desde el triunfo de la Revolución Bolchevique hasta el Consenso de Washington con todos sus estragos subsiguientes.

La era de las falacias donde la información y la verdad han sido distorsionadas para servir a los intereses de clase que no son otros intereses más que la miseria para la mayoría de los seres humanos. Reflexionar la información, bajo los imperativos del capitalismo, es una responsabilidad humanista ineludible. La burguesía lucha por la desregulación de la información para eternizar su vorágine de privatizaciones y de concentración monopólica cuyo destino es la constitución de máquinas de guerra ideológica en manos de mega-grupos multimedia y transnacionales. Contra todo lo dicho en el Informe MacBride (International Commission for the Study of Communication Problems, 1980); hacia los años 1990, aparecen con el “Caballo de Troya” que traerá una reorganización global basado en las “redes sociales”. Ese Caballo de Troya se disfraza como “sociedad global de la información”, nueva falacia mercantil para desarrollar negocios inmensos y sistemas nuevos de persecución, control, ordenamiento y comercialización de la información. *Big Data* entre otros nombres. Dicen que quien controla la información controla el poder.

Existen clubes de empresas privadas y gobiernos, que se reúnen, también, para “decidir” sobre el futuro de la información como mercancía. El G8, por ejemplo. Se reúne para exhibir sus fuerzas y avanzar en su tarea de cerrar toda posibilidad de una red – WEB – democrática, libre y abierta. Los poderosos de la información, muchos de ellos asociados con los monopolios mediáticos transnacionales, despliegan una retórica plagada con ambigüedades y advertencias. Se trata de consolidar las ideas y las operaciones neoliberales en materia de información para que las asimilen y entiendan los “Jefes de Estado” y estos tomen medidas de “control” contra todo lo que haga sombra a los negocios. Con máscara de filosofía sesuda, de advertencia y de instructivo, el contenido de las intervenciones de los empresarios es transmitido a los políticos para que operen de inmediato en sus funciones de policías gerenciales. El negocio de la información, relacionado

con teléfonos, publicidad, comercio de redes sociales... laboratorios de inseminación humana y animal, vegetal o bacteriológica... requiere acuerdos internacionales y convenios multi-laterales que les garanticen “manos libres”.

Existe, entre otros, un “giro militar” (político militar) en tecnología que se convirtió, como en la invasión a Irak, en sello de influencia para el desarrollo tecnológico general y para los medios de información en particular. Tal “giro” tuvo y tiene en los mercados de la información, ejemplos muy claros y tiende puentes muy diversos con otros medios y modos (como la televisión), gracias a ciertas “filosofías de la tecnología”, puestas de moda para convertir en fetiche de estatus los aparatos que conectan con la WEB. Injerencias digitalizadas.

Los dueños de la información se organizan para asumir una “responsabilidad colectiva” pertinente a la idea de “libertad”, mercantil, que esos empresarios profesan, relamiéndose, sin dejar de pensar en el valor de la información sobre las reservas petroleras, de litio, de cobre oro o plata... y el valor del secreto sobre tal información -en su tecnología- como instrumento en manos de los que quieren lucrar con nuestra seguridad y, por lo tanto, nuestra integridad... mientras, mandan aviones a bombardear a pueblos miserabilizados, mientras difaman a los gobiernos democráticos y mientras organizan ejércitos mediáticos, financieros, eclesiásticos y militares para luchar por su “libre mercado”. Manipulan la información de los virus tanto como la de las bibliotecas.

Para el pensamiento neoliberal, y su exquisitez tecnológica, algunos gobiernos han debido enfrentar, en varias “desagradables” ocasiones, veleidades de libertad de información, como, según ellos, es la difusión de los telegramas diplomáticos secretos de Estados Unidos por el sitio *WikiLeaks*. Los gobernantes “horrorizados”, no dejan de cumplir sus tareas de gerentes y exigen protección para “los derechos de autor” y la “protección de los datos personales” (especialmente de aquellos que compren por Internet). También claman, hipócritamente, contra la censura. Dicen los magnates de la información que los Estados desean iniciar diálogos para que una voz “equilibrada” pueda un día hallarse entre vuestros intereses, los de los usuarios que son espíados a dia-

rio y que, finalmente, son víctimas del saqueo de información y del palabrerío burgués.

Masas de información de todo tipo en manos de los ejecutivos y dueños de las empresas: Mark Zuckerberg, de Facebook (hoy META); Eric Schmidt, de Google; Jeff Bezos, de Amazon; o John Donahoe, de eBay y Rupert Murdoch, dueño de News Corporation, que incluye a Fox News y el Wall Street Journal... quienes miran el secuestro de la información global complacidos mientras protestan miles y miles de usuarios que no serán escuchados. Los ejecutivos se reúnen para imponer y defender su secuestro de la información y el modelo económico que garantice su desarrollo y su perennidad.

Esos contubernios para el saqueo de la información ‘bocadillo’ de dominación social, alcanza para nutrir nuevas formas de hacer campañas publicitarias, espionaje, marketing y “guerra de cuarta generación”. Ni más ni menos. La novedad es que en el menú de este platillo llamado información, es parte del menú de las guerras inter-burguesas que se avizoran en el horizonte del desarrollo imperial. Para abrir boca, ven a la información como un “acelerador de crecimiento” y del conocimiento... creador de empleos y de pequeñas estructuras que favorecen la actividad de los empresarios. Y apareció toda la verdad: Los neoliberales quieren destruir todas las “fronteras” que limiten sus cruzadas mercantiles y claman para que el mundo bendiga el desarrollo de un saqueo “seguro” de la información y se garantice el crecimiento de sus negocios con espacio para los creadores e inventores que, claro, siempre tienen derecho a una indemnización. Como en las burbujas inmobiliarias. Para ellos es urgente terminar con lo que ellos llaman la “piratería” a la que tratan igual que al “terrorismo” y necesitan políticos serviles que hagan leyes, reglamentos y sanciones “ejemplares”. Necesitan vigilar contenidos, y vigilar que nadie use las WEB sin pagar y sin publicidades... los neoliberales están exultantes con el mercado de la información.

Hablan de “reglar” neoliberalmente. Los gobiernos deben garantizar el acceso público a la información, pagado o subsidiado, pero regulado bonito. Legislar modernamente, dicen... hay que apoyarse en tecnologías que existen para “resolver problemas”, por ejemplo, tecnología que se mueve más rápido que la legisla-

ción, por ejemplo, tecnologías que identifican el contenido de “piratas” cuando se presente en línea. Entonces, seguirlos y sancionarlos. La banda ancha es un filón promisorio y el capitalismo intuye márgenes comerciales jugosos. Operan como latifundistas de la información.

Entienden a las “redes sociales” como un paraíso para los sueños publicitarios que necesitan información como necesitan del oxígeno. Cada mensaje, cada correo, cada página son promesas tentadoras para la publicidad y las ventas. Salivan emocionados Groupon, Reuters y Orange / France Telecom, Twitter, Google. Dicen que quieren “neutralidad” pero ya sabemos que en un mundo donde la mayoría de los seres humanos vive en condiciones inhumanas... no hay “neutralidad” que valga. Iphone, Ipad... y todos sus nuevos imitadores o socios, no son, no han sido, no serán “neutrales” jamás. Todo lo contrario, son ellos quienes preocupados por su “Propiedad Intelectual”, sus negocios burgueses y su cultura en la “Era Digital” diseñan una geometría latifundista de la Web y sus herramientas. La información, en todas sus más insospechadas nuevas definiciones convertida en mercancía y en herramienta de control y represión. Infórmate.

Son enemigos de las más avanzadas ideas en materia de democratización de las herramientas de producción de comunicación y de información. Su anhelo es cerrar puertas, sellar pactos, instituir defensas y profundizar métodos centralistas, monopólicos y mercantiles burgueses. Es un mensaje cancelatorio de toda participación de las fuerzas más avanzadas que impulsan el desarrollo tecnológico, educativo, científico a nivel mundial, especialmente en el ámbito de la democratización de la información. Los terratenientes de la información están organizándose, por y para las mega industrias que ya tienen una influencia desproporcionada, irracional y parasitaria en las políticas públicas. Los gobiernos peleles (incluyendo a no pocas universidades, consejos de ciencia y tecnología y académicos serviles) asisten para decorar las reuniones de los empresarios, van sólo a obedecer órdenes de sus jefes para ejecutar una agenda global con políticas mercantiles relacionadas con la manipulación de la información a cualquier costo y de cualquier manera mercantil. Se exhiben como gerentes voluntaristas con iniciativas muy modernas que dan voz a la avaricia

más secreta de sus jefes empresarios que, además de urgencia por la información, tienen urgencia de controlar conciencias. En el control de la información se acuartelan todos.

¿Es esto Filosofía? La discusión que debemos sostener tiene como eje el repudio al uso de la tecnología para la explotación humana y la producción de sentido para la esclavitud de las conciencias. Sea con tecnología sofisticada o sin ella, vernácula o multinacional. Hay aquí una discusión filosófica revolucionaria que debe darse sobre las ciencias y la tecnología como herramientas del capitalismo para generar miseria y explotación. Debate Filosófico sobre la tecnología para la libertad contra la alienación, para la libertad de la expresión humana sin sujeciones al control económico dominante, hoy en una de sus fases de crisis más agudas.

Hay gobiernos que firman contratos fantásticos para equipar con la “tecnología más avanzada” establecimientos educativos para que “todos puedan acceder a la información...al conocimiento”. No basta la crítica a la corrupción que a veces impide la llegada de la tecnología a quienes realmente la pagan. Detrás está una alianza burguesa empresario-gubernamental con un sólo aparato ideológico, armado con medios de todo tipo, para convencernos de que, corrupto y todo, esto es lo que siempre quisimos, que nos lo merecemos y que el sueño del progreso durará poco, hasta el contrato próximo.

Sin pedirnos permiso nos imponen la tecnología que les da la gana. Jamás nadie hizo plebiscito, en país alguno, sobre la comercialización de la información, la legitimidad de su discurso “globalizador”, sus usos y fines, su ética y estética. Jamás nadie consultó sobre los costos y requerimientos en infraestructura y capacitación necesarios para el uso productivo democrático de una red mundial de comunicaciones que, además, debe dejarnos participar activamente en su concepción, diseño y aplicación. ¿Debemos resignarnos? El tercer mundo paga muy caro el costo del saqueo de información y el costo de la tecnología toda. En términos generales la entelequia de “un mundo que avanza”, “mundo que se globaliza”, mundo fetiche con poderes metafísicos, funciona como eufemismo publicitario para decir que las industrias tecnológicas dominantes quieren que les compremos permanentemente sus ju-

guetes nuevos con precios nuevos, aunque algunos pasen, con dificultades, exámenes de calidad rigurosos. Como Microsoft... y otras.

¿Es esto Filosofía? La tecnología del capitalismo, con sus dispositivos, máquinas y substancias, para actuar en el mundo material, no produce tantas respuestas de beneficio colectivo como es de esperarse y exigirse. ¿Por qué? ¿Acaso porque su filosofía de las ciencias esté mayormente dominada por la filosofía de la acumulación del capital y en el debate capital-trabajo prefieran estar al lado del capitalismo? Marx pensó en una tecnología como motor de la emancipación humana y el desarrollo histórico, ¿es esto posible? Esto no termina aquí. Línea por línea el conjunto de presencias tecnológicas en la vida cotidiana está plagado de vicios y contradicciones. Está impregnado de confusiones y problemas que, además de ser costosos, fortalecen a uno de los males ideológicos centrales que más padecemos, fiel y realmente: el fetichismo burgués de la tecnología para apropiarse de la información. Y recoger ganancias ingentes.

Y, por todo esto, es preciso desnudar (también) la emboscada de la geopolítica dominante. Tal cual la caterva de falacias con que envuelven la “caída del muro de Berlín” y tras ella la dictadura mercantil del control tecnológico, económico, militar y cultural. La mercantilización de la información y la comunicación, que no son sólo “oportunidades de negocios”, son pasto de los criminales con rango que se hacen llamar “expertos” en “asuntos militares” (como Collin Powell) y en asuntos “diplomáticos” creadores de la intervención “quirúrgica” del imperio contra el pueblo de Irak donde desplegaron todos los venenos ideológicos de sus negocios camuflados como “*global information dominance*”, nueva doctrina de la hegemonía. Fueron capaces de llamar “quirúrgico” a un crimen de lesa humanidad presentado en las pantallas de televisión, en sus “informativos” como *cyberwar* y “guerra limpia”, o “guerra de cero muertos” con sólo “daños colaterales”. Obscenidad extrema infiltrada ante las masas como un acto de defensa humanitaria y una lucha contra el “terrorismo”. Eso “informaban” mientras organizaban más y más ataques ayudados por la OTAN. Un asesinato inclemente lleno de información falsa y falsificada

las 24 horas del día. Y eso es sólo un ejemplo entre millones de canalladas.

Además de reducirla a mercancía, el capitalismo usa la información como parte de su arsenal bélico, como un arma. Un “sentido común”, trasegado a punta de bayonetas, nos enseñó a postergar (cuando no a resignar) nuestro derecho a saber por qué se gasta en armas el monto descomunal que se ejerce planetariamente... ¡sin consultas ni rendición de cuentas! Historia larga. Es una especie de “valor entendido” por el que suponemos que es “necesario” y “bueno” someterse al mercado mundial de mercancías bélicas fabricadas por la industria trasnacional de la guerra. Y sin chistar.

Es norma des-informarnos sobre las “hipótesis de guerra” con que se justifica la adquisición de ofertas bélicas. ¿Qué nos amenaza, desde cuándo, cómo y dónde... cuántos son los “enemigos” que percibe el *establishment*, cómo se los define y cómo se los detecta? ¿Quién define dónde se compra, con qué lógica de “defensa” o “ataque” y qué emboscadas tácticas y estratégicas nos convierte en rehenes de los “productos” bélicos del mercado? ¿Nos dan garantía, nos hacen descuentos, tienen “ofertas de temporada”, cómo se publicitan? ¿O el negocio consiste en que paguemos sin preguntar el plan de obsolescencia que a los monopolios de las armas les viene en gana según sus crisis de sobreproducción, también? ¿No merecemos información sobre cómo se gasta el dinero del pueblo trabajador, especialmente cuando los arsenales que se adquieren no están exentos de peligro -real- de ser usados contra los pueblos que los pagan?

¿Es esto Filosofía? Se trata de un festín mercantil que aplasta a la humanidad toda y por el que transitan fortunas inmensas dirigidas, mayormente, a los negocios de: 1. Lockheed Martin (Estados Unidos) con ventas en 2016 de US\$ 47.248 millones; 2. Boeing (Estados Unidos) con ventas de US\$ 29.500 millones (División Defensa, Espacio y Seguridad); 3. BAE Systems (Reino Unido) con ventas de US\$ 25.600 millones; 4. Raytheon (Estados Unidos) con ventas de US\$ 24.069 millones; 5. Northrop Grumman (Estados Unidos) con ventas de US\$ 24.508 millones... son los líderes mundiales en el negocio de la muerte. No se necesita mucha imaginación para comprender la trama comercial de semejan-

te pachanga financiera donde los dueños comparten información y negocios con la industria bancaria global y los monopolios transnacionales de “medios de comunicación”. Los tres más grandes negocios “legales” del planeta. Y no se requiere mucha retórica para poner en claro que, además de “dividendos” jugosísimos, estos negocios dejan muerte, desolación y humillaciones planetarias.

Con el pretexto legalizado del “secreto de estado”, compradores y vendedores constituyen una feligresía del dispendio y de la muerte a espaldas de los pueblos. Incluso contra los pueblos. No pocas de esas compras y ventas son producto de extorsiones, muy diversas, con las que se ampara una cultura bélica inoculada minuciosamente a diestra y siniestra. Películas, series de televisión, libros, juegos cibernéticos para niños y niñas, canciones, mitos y fetiches a granel inundan los imaginarios colectivos para remachar los principios macabros de una lógica del armamentismo convertida en entretenimiento. Mientras el mundo es bañado con sangre de inocentes.

Atrapados como estamos en la lógica de la violencia colonialista, no pocas veces orquestada por sus industrias “informativas”, los poderes opresores nos hacen aceptar que necesitamos armas, ejércitos, policías y todo género de fuerzas de espionaje y represión. Nos obligan a aceptar, mansamente, que algo o alguien nos amenaza siempre y que debemos adquirir todas las novedades de temporada que los “genios” de la muerte fabrican sin parar. Nos venden las armas y nos venden el entrenamiento, nos venden los “asesores” y nos venden la ideología necesaria para mantenernos fieles a su mercado. Y nos venden, incluso a crédito, la caducidad de su parafernalia para ahogarnos en la lógica de la “actualización”, que ellos han programado, para destruirnos los presupuestos nacionales y los seres humanos. Y también nos venden la idea de que paguemos puntualmente y seamos (nosotros) “pacifistas”. ¿Estamos informados?

Y está la información como herramienta para la defensa de los pueblos. Al otro lado de la historia están los pueblos que han sabido someter el uso de las armas a sus proyectos emancipadores. Todas las luchas independentistas cuentan con referentes fundamentales que lograron (y logran) levantarse en armas para sacu-

dirse el yugo de las dominaciones imperiales. Hoy mismo las grandes revoluciones pacíficas, acorraladas por las amenazas bélicas burguesas, sólo encuentran salida recurriendo a sus fuerzas populares armadas. Y esta es la clave. No es lo mismo armar bandadas de profesionales asalariados para acribillar a los pueblos que los pueblos armados para emanciparse de todas las canalladas opresoras... llámense como se llamen.

En nuestra educación y en nuestra cultura, las armas también juegan un papel crítico de los sistemas económicos y políticos, están en los himnos y están en los próceres. Hay avenidas, calles y barrios que homenajean luchas sociales armadas, tenemos música, pintura, escultura y poética de las batallas contra los opresores. No pocos monumentos y estatuarias refieren a herramientas o héroes con que el pueblo armado derrotó, militar y culturalmente, al opresor (antiguo o nuevo) que levantó sus armas traidoras contra el proletariado que, por cierto, los financió. La lucha entre opresores y oprimidos, la lucha de clases, da a las armas una significación radicalmente contraria. Es una contradicción en donde es necesaria la consciencia de la libertad y la certeza de la emancipación para un mundo distinto. Humanista.

La información está en disputa. Ni bien Internet se perfiló como “red de acceso público”, el *establishment* militar buscó cercar los problemas y los actores de la guerra de la información. Crearon enemigos transnacionales y redes de televigilancia para un nuevo campo de batalla de enfrentamientos informativos asimétricos, afianzados en la dominación tecnológica como parte sustancial del uso de la información, como base de su “Inteligencia”, para hacer proliferar agencias encargadas de la “seguridad”, incluso de manera “independiente”, donde la información no es compartida, porque es mercancía de mercachifles oportunistas. Véase el caso de los espionajes auspiciados por el gobierno “márcista” en Argentina.

Es un amplio espectro de prácticas con “agentes”, fabricantes de contenidos infiltrados en las telecomunicaciones, los correos, los llamados “medios de comunicación masivos”, las escuelas, las iglesias... reducen la información, la muy publicitada “sociedad de la información” a instrumento de espionaje y ataque en simultáneo donde se subordina la producción de sentido al interés de

los negocios y del control político hegemónico. La información extirpada de su origen social y de la cultura se vuelve factor de disputa en un esquema mecanicista basado en emboscadas de “algoritmos” y matemáticas, distorsionando los lenguajes ordinarios una vez que se distorsionan las realidades. Incluyen formas de propaganda de su “sociedad de la información”, también reducida a su acepción puramente instrumental, para que nos resignemos a entender a la “información” como una forma de la propiedad privada a la que no podemos (ni debemos) ofrecer competencia útil para la organización de la sociedad dirigida a su emancipación.

El sometimiento de la información al control hegemónico reproduce, actualizado, el modelo de dominación practicado en los confesionarios históricamente. Control de conciencias a corto plazo, de efecto rápido, pero de alcance permanente y expandido. Dominio de la ubicuidad y de la velocidad impunemente. Son escandalosas las asimetrías y los retrocesos. El modelo de dominación panóptica de la información avanza en la consolidación del mapa mundial de rastreo que cuenta con sistemas de telefonía, con sensores en las pantallas de no pocos ordenadores, con las conductas de los usuarios y hasta con los tobillos de los presos domiciliarios. Localización del movimiento social en tiempo real y con respuestas rápidas. Estados y empresas fascinados se rinden a todas las tentaciones no sólo del seguimiento, acumulación y control de la información sino, especialmente a los usos que promete para ayudarse a frenar toda iniciativa rebelde de los pueblos.

Guerra de información para la distorsión de la consciencia y para la manipulación simbólica. Paradigma represivo a nivel global que lo mismo sirve a las falacias de la propaganda, la manipulación económica, la mentira política y sus amoríos mediáticos, que a los fenómenos de dominación en los campos de la ciencia donde valen más que los hallazgos, las contribuciones sabiondas para manipular la información, la inteligencia, la vigilancia... de todos los grupos sociales. Incluso los de sus cómplices circunstanciales porque, en las guerras inter-burguesas, que ascienden a su fase imperial, todos espían a todos. Una información falsa, fabricada y difundida *ex profeso*, es un acto de traición.

El plan geopolítico en la guerra de información anhela convertirse en fuerza controladora de masas, en hegemonía cultural y he-

rencia ideológica para las generaciones venideras. Todo ello envuelto en aplausos y en ganancias producidas por las víctimas adoradoras de los verdugos. La comunidad mundial de la subordinación mediante las falacias cada vez más “indispensables” para la dominación del mercado mundial y de las redes simbólicas de las subjetividades derrotadas por las nuevas adicciones a las mentiras. Proliferación de herramientas para la seducción de las cabezas y los corazones por la fuerza del engaño y para el reino del engaño. Guerra global de la información para rehabilitar interminablemente al capitalismo y hacerlo pasar por opción filantrópica de nuevo cuño. Falacia de todas las falacias. De ahí el uso de la información como fuerza militar esencial en la imposición de modelo económico que ponga a salvo su metabolismo, ya putrefacto, y sea capaz de generar su propia resucitación desde las cabezas de los oprimidos rentablemente engatusados con la épica burguesa de la salvación de la humanidad a su vez salvadora del capitalismo. Y pagar los costos.

El margen de “utilidades” contiene la necesidad de acelerar las fases monopólicas en el control de la información y esa partitura va cumpliéndose a “tambor batiente” en todos los espacios donde el capitalismo controla la modelización de las conciencias y de las conductas. La fase imperial del capitalismo entiende que la producción, distribución y consumo de la información no admite intermediación, ni audacias éticas ni retraso tecnológico. Más bien reclama sujetos creativos subordinados a las necesidades de infiltración ideológica capaces de mover corrientes de “sentido común” obedientes al fin último de aturdir a los pueblos y anestesiar sus fuerzas revolucionarias sin dejar de ser negocios. Divertidos, interesantes y entretenidos.

Urge intervenir la noción de Información – con una buena dosis de pensamiento crítico – para radiografiarla hasta saber qué contiene hoy y a qué propósitos tributa. No debería gobernarnos la mentira, que prescinde de los hechos, que los arrodilla ante los intereses del enunciado hegemónico para revertir (pervertir) la relación conocimiento-enunciación. No debería, el saqueo de la información, convertir al conocimiento en producto del enunciado, todo lo contrario. No debería estorbarle la realidad ni reducirla a una anécdota decorativa -o prescindible-. No debería ser figura

“retórica” más importante que la propia verdad. Y sin embargo ocurre una y otra vez por todas partes, por eso es necesario interpelear a la noción de Información con otra noción de contraste dialéctico como producción colectiva y crítica.

En todos los sistemas económico-políticos, que dividen a la sociedad en opresores y oprimidos, la mentira es un dispositivo consustancial o, dicho de otro modo, son mentirosos por definición. Sistema mentiroso que se basa en robar el producto del trabajo, con estratagemas diversas, que usa represión, miedo, armas, idolatrías e ideologías. La dictadura de las creencias y las supersticiones convertidas en Información. Mentiras que se perfeccionan en laboratorios de guerra psicológica fabricantes de Información alienante. Ahora quieren imponernos como “verdad” su reino de la des-honestidad y la anti-política. La fachada fagocitando el contenido; las técnicas de persuasión produciendo crisis de confianza; la política huérfana de sociedad. Se trata de aniquilar lo que contradiga, lo que interpele, lo incómodo, lo difícil, lo profundo y lo social. Es un modo más de la ideología de la clase dominante en su fase intolerante y excluyente. Uno de sus modos más extremos y contradictorios que se “justifica” con “posverdades” creadas *ex profeso* y con tono “académico”. Medios para coagular el odio de clase como “verdad” que aniquila “lo otro”.

Con la información como mercancía, y como recurso bélico, ya no habría rumores “falsos” ... todo es “verdadero” mientras sirva para obturar la realidad. Se la usa para destruir al rol del Estado, para invisibilizar escenarios de represión y crimen, para ocultar fraudes electorales de todo tipo. La “pos-verdad” endiosa a los monopolios de guerra ideológica hacia públicos entrenados para no exigir “pruebas” ante ninguna calumnia, públicos entrenados para omitir “re-preguntas” y, especialmente, para no interrogarse a sí mismos sobre su información verdadera. Públicos entrenados para la “pereza mental”. Para la inmovilización.

Para el negocio, todo. La clase dominante anhela audiencias modeladas como repetidoras automáticas de falacias dramatizadas por la coyuntura donde domina el punto de vista hegemónico que anula los cánones de veracidad. Que los “hechos” queden sepultados por el énfasis, por las exageraciones y por todos los estereotipos imaginables. La red de “plus-mentiras” en que se sustenta la

“post-verdad”, se propone recorrer a lo ancho y a lo largo, a lo alto y a lo profundo... el cuerpo social para hacerlo adicto a las mentiras. Adicto a la ingeniería de la “plus-mentira”. Inyectarle odio coagulado en intolerancia para aniquilar lo otro, lo que implique a lo diferente... lo que implique a lo popular y a lo revolucionario. Imponer la negación compulsiva de la “verdad” su necesidad de existir, negarle su razón de proceder y negarle el ser. ¿Es esto Filosofía?

En esta reflexión hay un litigio filosófico profundo y crítico que atañe a la Información y a la “verdad”, sus búsquedas, encuentros y desencuentros siempre históricos. No sólo sobre el valor de su existencia social e histórica sino también sobre sus depredadores, aunque en la “post-verdad” se los niegue. Y todo esto pone de relieve la responsabilidad social por la verdad, su lugar y sus desafíos. La verdad en cada pliegue de la revolución, la verdad de las masas y para las masas. La verdad que expresa la ética política de la lucha emancipadora. La verdad desde las bases con sus derrotas y sus victorias. La verdad y sus procesos, sus logros reveladores como saltos cualitativos de conciencia y compromiso. La verdad que es táctica inmediata de combate, la verdad revolucionaria siempre. En suma, si el capitalismo anhela manipular la percepción y las creencias con rumores y calumnias, con sobrecarga acelerada de información falsa para decir que hay “crisis humanitaria” donde hay luchas sociales; para imponer “guerras económicas” y decir que la voluntad popular no es confiable o lograr que nadie pueda reconocer la verdad de las luchas y eso deje de tener importancia... entonces la “plus mentira” también es un campo de guerra en la Batalla de las Ideas.

Conquistar la verdad es un trabajo... es una lucha. La verdad no es una moneda que pueda darse y recibirse, sin más, en el mercado de la información. No nos cuenten que la verdad es “incognoscible”, o subjetiva, porque el estado actual del conocimiento esté limitado, mientras fabrican escondites, o mentiras retorcidas, para dificultar el camino del saber. La verdad se alcanza, y se defiende, con el esfuerzo militante del pensamiento y la acción organizados. Se alcanza en la dialéctica tensional entre el error y la certeza. En el debate capital-trabajo. Al margen de reduccionis-

mos. El problema de la verdad (tanto como la mentira) es un problema humanista de nuestro tiempo. Sólo se resuelve en la praxis.

Es fundamental una concepción totalizante, e indisoluble, de la especie humana y el universo, en función, objetiva y subjetiva, transformadora del mundo. Es fundamental un método crítico de toda información (sentido amplio) que produce la sociedad en que vivimos; por tanto, en función de esa crítica, como resultado de ella, necesitamos un plan de acción superadora, con un programa de transformación revolucionaria, para la creación de un tipo nuevo de relaciones entre los seres humanos hacia un nuevo orden mundial de la información y la comunicación. Con un punto de no retorno, lógica y políticamente. La verdad al alcance de todos. La mejor contribución al proceso revolucionario es la crítica inspirada por la lealtad, la crítica científica que empodera a la razón de la lucha para profundizarla. La crítica sin complacencia, sin torpeza. La que alimenta a la revolución y esmerila al capitalismo. La verdad sea dicha en la manipulación de la información genética tanto como en los “encabezados” de los diarios.

Empeñarse en la emancipación de la información, sobre una base semiótica concreta y científica es, en más de un sentido, un cambio histórico que revoluciona a la historia misma. Transforma a la búsqueda, y sus métodos, en un instrumento magnífico. No esperemos “bienvenidas” por parte de los poderes hegemónicos expresados en sus trincheras políticas, económicas ni académicas. La bienvenida deben darla, si se ofrecen resultados potentes, las bases en pie de lucha. Quienes asumen el deber de estudiar y defender el problema de la verdad, trabada en las luchas de clase por una información democratizada que se verifican en sus entrañas, deben desarrollar métodos, hipótesis y teorías correctas capaces de ascender a la praxis correcta que no es otra más que la praxis emancipadora dirigida desde las bases.

Para liberar a la información, las premisas de una semiótica científica han de estar íntimamente vinculadas al desarrollo histórico, a las condiciones objetivas de la economía y de la vida material, determinadas por leyes objetivas y cargadas, a su vez, de significación histórica, aunque sea imperfectamente, explicado en su praxis misma. La base del carácter científico de la semiótica que debemos desarrollar exige, desde su definición, capacidades pre-

dictivas (y preventivas) sobre el destino marcado por el modo de producción de sentido que interesa a las clases dominantes y sus componentes esenciales. ¿Cómo están pensando y proyectando la “manipulación simbólica”?

Falsificar la realidad es una actividad sistémica del capitalismo, una religión en la que las falacias son esencia y necesidad vital para poner, fuera de la vista, los modos y los medios de hurto contra el producto del trabajo. No sólo invisibilizan la plusvalía, además nos embriagan con ilusiones o espejismos que hacen de las víctimas cómplices solidarios de sus verdugos. La producción de embrutecimientos, borracheras y anestias simbólicas tiende a expandirse y a producir mutaciones aberrantes, afamadas porque son muy rentables. A cualquier costo. Informémonos, no nos cansaremos de repetirlo.

Es una necesidad imperativa prever a dónde quiere llevarnos la maquinaria fabricante de falacias. Identificar sus horizontes, sus métodos, sus recursos y sus consecuencias. Es crucial la tarea de producir anticuerpos y desplegar de inmediato fuerzas para la defensa y para la vanguardia en el estudio de la realidad y la búsqueda de la verdad. Sin los relativismos tóxicos de las filosofías con sordina, sin las baratijas ideológicas de los individualismos ni las metafísicas del cangrejo. Ya está en el horno “el nuevo orden”, la “nueva normalidad”, el “*happytialism*” (capitalismo feliz y progre). Matrices teóricas y “categorías nuevas” de donde se desprenderán cifras y paisajes para anestesiarnos a golpes de silogismos espurios y “entretenimiento familiar”.

Hoy, la “clase dominante” sabe bien qué tipo de información necesita para darse sobrevida y prepara lo necesario para frenar a las fuerzas revolucionarias que se mueven desde abajo. Es tarea de la semiótica emancipadora, luchar en cualquier frente de disputa simbólica para descubrir, explicar y combatir, toda forma de esclavitud. El cuento de que tanto la realidad como la subjetividad, son incognoscibles e impredecibles, debe combatirse con herramientas científicas que permitan probar cómo operan las herramientas de dominación económico-ideológicas y explicar cómo derrotarlas. La verdad, que no es propiedad privada, es un espacio de trabajo y lucha permanentes donde debe desplegarse una creatividad metodológica capaz de generar información correcta,

con rigor ético, y sin esclavitudes mercantiles. La verdad no es un ente intocable ni místico, es una construcción social que reclama intervención colectiva, debate y consenso. Es una responsabilidad colectiva. Requiere fuerza científica y vigilancia irrestricta, sin amos, sin reformistas, sin oportunistas ni sectarios. Cultiven el santoral que cultiven.

No debemos temerle a la verdad, ni a los mitos fabricados para desfigurarla... ni a sus acólitos. No temerle a la verdad, mejor aún interrogarla, socializarla, democratizarla, re-politizarla y hacerla patrimonio de la humanidad bajo una práctica de acción directa y organización revolucionaria. Desatar todos los velos que la cubren y encierran, desmentir todas las falacias que la acorralan, desarticular los templos y los calabozos que la encierran. Emancipar a la verdad y combatir a las falacias, vengan de donde vengan, valgan lo que valgan, beneficien a quién beneficien. La verdad es un organismo social vivo, es dinámica y pertenece a todos. Hay que conocerla. ¿Por qué las mentiras de unos cuantos han de valer más que las verdades de millones?

¿Es esto Filosofía? Un club mafias secuestra la Información y se dedica a manipularla de maneras diversas contra los pueblos, pero tarde o temprano será derrotado. Ese club está infestado por contradicciones internas, mientras los apologistas del capitalismo aplauden asalariadamente para darle sobrevida y acompañarlo eternamente. Se manipula la información para hacernos creer que el capitalismo está lleno de dinamismo y vitalidad, mientras otro club, de gobiernos arrodillados, hace lo imposible para blindar, objetiva y subjetivamente, la economía que está destruyendo a la especie humana y al planeta.

Un diagnóstico mundial sobre la información y la comunicación hoy debe saber que emancipar a la información no será “un día de campo” con paisajes de ensueño y clima fraterno. Que está desarrollándose, exponencialmente, un fenómeno (y una amenaza) con proporciones descomunales, anidado en la lógica misma del capitalismo en su fase imperial: la acumulación monopólica de la información expresada también en el campo simbólico y en el acopio, manipulación y producción de datos. *Big data*.

Es indispensable ver cómo se manipula y extorsiona a los medios y a sus profesionales. Para diagnosticar eso con solvencia,

hay que armarse con pertrechos éticos y metodológicos muy potentes mientras, por ejemplo, los horrores bélicos despliegan su cuota macabra transmitida al mundo en vivo y en directo, por los propios monopolios expandiéndose. Lo que hoy se conoce como “nuevo orden mundial de la información y de la comunicación” ha ido reformulándose lentamente a partir de las recomendaciones emanadas de la cuarta Cumbre de Jefes de Estado en el Movimiento de Países No Alineados, realizada en Argel, en 1973.

Una de las armas éticas para semejante batalla diagnóstica, si-gue siendo, por ejemplo, Sean MacBride, quien fue ministro de Asuntos Exteriores de Irlanda; que en 1974 fue reconocido con el Premio Nobel de la Paz y más tarde, en 1977, recibió el Premio Lenin, que algunos equiparan con el Nobel. MacBride fue reconocido por su militancia en defensa de los derechos humanos y su participación histórica en la fundación (1946) del Partido Republicano Irlandés. En 1961 fue presidente de la Organización de Defensa de los Derechos Humanos de Amnistía Internacional y, luego, entre 1974 y 1976, fue alto comisionado de las Naciones Unidas en Namibia. En 1977 la Unesco lo nombró presidente de la comisión internacional que se encargaría de desarrollar el primer diagnóstico oficial sobre los problemas de la información y la comunicación. Más tarde (no sin cierta emboscada individualista de algunos) conocido como Informe MacBride que en realidad se llama “Un solo mundo, voces múltiples”. Anida ahí una diferencia clave.

Guiados por el prestigio internacional de MacBride hoy continúa luchando una nómina de expertos, críticos y analistas que, recorren la realidad cruda de la metástasis mediática global, y advierten la urgencia de razonar y combatir, críticamente, el modelo de desarrollo tecnológico y todas sus implicaciones. Ven el peligro de una fuerza supranacional que se desarrolla, incluso a costa de los pueblos, y que la realidad mundial va quedando a merced de los monopolios mediáticos y de algunos gobiernos cómplices, cuando no serviles, incluso resignando la propia seguridad nacional. Los monopolios de la información son una amenaza contra las democracias.

Y, desde luego, uno de los epicentros de las controversias más amargas es la información. Sus definiciones, sus modos de pro-

ducción, sus herramientas de producción, sus relaciones de producción y, desde luego, su régimen de propiedad que va dejando sentada una problemática nueva con conflictos nuevos que no sólo no han sido resueltos, sino que se han complejizado de la mano de los avances tecnológico-digitales; la pobreza de los debates jurídico-políticos; la poca influencia de las investigaciones científicas y el desorden económico mundial, desigual e injusto, conveniente al desarrollo imperial del capitalismo.

Puede uno, claro, poner en duda la utilidad de una Filosofía de la Información respecto de la solución de los problemas que estudia. Puede uno conformarse, como han hecho muchos, con el retrato de época deducible de algunos informes de la UNESCO, por ejemplo, y de los muchos comentarios críticos en las muchas deliberaciones de su desarrollo. Puede uno, incluso, recurrir a fuentes múltiples como marcos de referencia académicos obligatorios y puede uno recomendar lecturas, muchas lecturas, al calor de la realidad monopólica presente mucho más compleja, enrarecida y desigual. Lo que no puede, o debe, hacerse es quedarse callado. Especialmente cuando la libertad de la expresión crítica se asfixia con chantajes variopintos.

“Un Nuevo Orden Mundial de la Información y la Comunicación” no es sólo un buen deseo para granjearse simpatías, todo lo contrario, la lucha que esto implica ha producido muchas persecuciones y ninguneos, principalmente porque es también una declaración de principios contra un modelo de concertación monopólica imperial y acelerada, que ha enmudecido a buena parte de la población planetaria y que ha impuesto un discurso único: el discurso de la lógica mercantil y del capitalismo fanatizado. No es sólo un buen deseo porque la historia ha convertido tal idea en un programa de lucha inseparable de la lucha por una Declaración Universal de los Derechos Humanos de nuevo género. Como el derecho a la información como prioridad.

Asumir la Filosofía implica hacerse consciente, pensar crítico y apoderarse de lo consciente, es decir combatir toda censura, todo secuestro de la información. Cosa que ocurre en la propia “casa de la Filosofía”, puertas adentro. ¿Qué se interpela cuando el filósofo es un tergiversador de la información? Básicamente, el filósofo que desaparece la realidad, como la paloma que desapa-

rece en el pañuelo del mago, hace el trabajo sucio a una forma de injusticia que se ha puesto de moda bajo la “democracia neoliberal”.

Muchos medran gracias al capitalismo digital y trabajan para las corrientes que hoy hacen, hasta lo imposible, por desfigurar el papel de las democracias, especialmente la democracia participativa y protagónica. De la democracia burguesa ni media palabra, ninguna información. Quieren empantanar en fardos de raciocinios asalariados a la democracia y a su lengua materna: la crítica. Esto es una política de las derechas y las ultraderechas. La enfermedad está ahí. Algunos filósofos son ‘chistosos’ e ‘ingeniosos’ para el gusto de la mediocridad mediática imperante. Los usan para rellenar, con “inteligencias”, sus estercoleros ideológicos y convencerse de que así se asalta la dirección política de las sociedades: con palabrerío e información falsificada siempre. Algunos despliegan retóricas brillantes, eruditas, documentadas sobre santorales “académicos” seculares, normalmente irregulares o refractarios a la realidad de la lucha de clases, son muchos. Contra esto también nuestra Filosofía de la Información quiere desplegar batallas.

Esto es una aproximación a una Filosofía de la Información igualitaria que no sea palabra santa sobre el “comienzo” ni “vanguardia” de la inutilidad fraseológica, y mucho menos apología de lo incognoscible, de los demiurgos mentales ni de los escapismos. No queremos a la filosofía para escapar de la crítica a la filosofía, en absoluto, queremos saltar directamente a revisar con qué información se han construido los sistemas filosóficos también, qué incluyeron, qué omitieron, qué ignoraron. Voluntariamente o no. No sólo desde la época de Platón, no sólo en las geografías occidentales.

No contentarnos con la gran cantidad de información (a veces inútil) que debe memorizarse y dominarse hasta el punto de convertirse en dictadura de cánones burocrático-académicos. No para servir a cierta tendencia en la filosofía a crear cursos “introdutorios” que siempre conducen a la adoración de los gurús que los imparten. Queremos también la crítica a la información que transita en la filosofía para ejercer la crítica a la filosofía como lo pensaba Marx, por ejemplo. Esencialmente no queremos dejar de

rastrear la información asociada al conocimiento que se impone, normalmente sin consulta, para fabricar criterios que justifiquen estructuras burocrático-administrativas en algunos “elefantes blancos” de, por ejemplo, universidades incapaces de transformar una sola realidad de su entorno ni de sus entrañas. Suele ocurrir. No importa qué digan Aristóteles o Kant porque importa lo que interpretan los gurús o lo que interpretan los gurús de los gurús, normalmente descuartizados en Frankenstein de fotocopias, usados para disfrazarse con información cercenada, como cátedras filosóficas.

Nos aproximamos, no sin dificultades, a una Filosofía de la Información que estudie los antecedentes, la situación actual y las perspectivas. Que repase críticamente los ejes teórico-metodológicos dominantes y que ponga a revisión las relaciones y las contradicciones entre teoría y práctica. Nada menos, y todo eso en el escenario de lucha de clases en que nos aproximamos a la información, y sus estragos, bajo el capitalismo. ¿Podremos? Ojalá porque queremos que la Filosofía sea una disciplina amenazante para el *status quo* burgués, incluso más amenazante que la sola suma de las ciencias. Queremos que la Filosofía de la Información puede educarse y educar a las personas sobre las injusticias que dominan la sociedad contemporánea dominada por el capitalismo, pero no sólo con pensamiento crítico y analítico, sino con la praxis transformadora que exige Marx. No queremos armar a las personas con retórica que sólo denuncie injusticias. Queremos las armas de la crítica y su dialéctica de la crítica de las armas. El mundo, se vería muy diferente si las personas comunes pudieran informarse con calidad y cantidad, garantizadas democráticamente y si esa calidad y cantidad fuesen producto de haber resuelto la crisis de dirección revolucionaria que la humanidad padece hace demasiado tiempo.

Filosofar la información ¿por qué? ¿para qué? Dicho, muy sintéticamente, para democratizar las herramientas de información y comunicación. Para exigir que la voluntad democrática de los pueblos se verifique al interior de todo medio y toda organización pública o privada. Que sea tarea filosófica y política, inmediata, garantizar la soberanía tecnológica y que salgamos de inmediato del modelo ideológico dominante que ha secuestrado a la produc-

ción de la información y a sus relaciones de producción. Filosofar para informar que la Información es un campo de disputa que no puede estar dominado por los poderes serviles a la eternización del capitalismo. Y encontrar salidas, transformar al mundo. Porque es urgente una revolución de la información, también.

Bibliografía

de Gortari, E. (1979). Introducción a la lógica dialectica. México: FCE.
International Commission for the Study of Communication Problems (1980). *Many voices, one world: towards a new, more just, and more efficient world information and communication order*. Paris: UNESCO. Disponible en el sitio web, https://issuu.com/filopoiesis/docs/etica_mexico_final_2009 y en Sánchez Vázquez, A. (1980). *Filosofía de la praxis*. II ed. México: Grijalbo.

7. Avatares de la justicia en el mundo globalizado. Relectura crítica de debates vigentes en la filosofía social y política contemporánea

por *Dante Ramaglia*

1. Introducción: las patentes desigualdades e injusticias del presente

Aun cuando el tratamiento acerca de la temática de la justicia ha atravesado las reflexiones acerca de lo político a lo largo de la historia, es posible observar que constituye una cuestión que viene promoviendo una serie de debates centrales en la filosofía social y política en las últimas décadas. Cabe aclarar que se hará alusión en el presente trabajo a la problemática de la justicia social, la cual no se refiere inmediatamente a las formulaciones del derecho positivo o la jurisprudencia, si bien se constata que existe una posible interrelación entre ambas dimensiones, lo cual se muestra factible y necesario en determinadas situaciones, como es el caso referido a la vigencia jurídica efectiva que requieren las declaraciones efectuadas en relación con los derechos humanos. Otra indicación preliminar que debe hacerse guarda relación con el vínculo estrecho que existe entre las definiciones teóricas de la justicia que se retomarán para realizar una interpretación crítica y las variadas formas de injusticia que se replican en nuestro tiempo. En realidad, puede decirse que la atención al problema de la justicia siempre tiene en su reverso las lesivas injusticias que se han reproducido frecuentemente en la historia de la humanidad y se continúan reiterando en el presente.

En consecuencia, la actualidad que reviste la justicia como asunto debatido en el pensamiento contemporáneo puede remitirse a distintos motivos. En buena medida, las discusiones sosteni-

das hacen referencia principalmente al problema de las desigualdades que se han visto agudizadas con el desarrollo de la globalización bajo un modelo neoliberal hegemónico a nivel mundial, y que contiene asimismo toda una representación ideológica acerca de los modos de organización social, política y económica. Si bien las inequidades existentes son un aspecto que se hace sentir con crudeza en las regiones más pobres y subdesarrolladas, no dejan hoy de presentarse igualmente en otras naciones avanzadas que han desmantelado el Estado de bienestar bajo la oleada globalizadora neoliberal.

En tal sentido, las cifras estadísticas revelan que cada vez sectores con menos recursos pertenecientes a la mayoría de la población mundial tienen dificultades para acceder a servicios esenciales, como la atención en salud y el acceso a la educación, o sufren la no satisfacción de necesidades básicas, como la alimentación necesaria, el consumo de agua potable y habitar en una vivienda digna, por mencionar los casos extremos en que se llega al límite de la supervivencia¹. Además de las inequidades socioeconómicas señaladas, el tema de la desigualdad se relaciona con el trato diferente que reciben grupos o personas por su condición social, económica, política, cultural, racial, sexual o religiosa, entre los principales factores que influyen en la reproducción de formas de discriminación, ya sea esta negativa o positiva. En última instancia, se presenta como hecho patente del mundo contemporáneo el predominio de una extendida exclusión social de grandes sectores de la población, que afecta no solo el reparto desigual de bienes y recursos entre diferentes regiones, lo cual se verifica también al

¹ Para darse cuenta de la situación mundial basta considerar un mapa donde se represente la desigualdad bajo el coeficiente de Gini. Igualmente existen otros indicadores de la pobreza que reflejan la concentración enorme de la riqueza no solo por países, sino que se observa de modo evidente en la diferencia acerca de lo que representan ciertas fortunas personales o de corporaciones económicas frente a inmensas mayorías desposeídas e incluso de Estados. El caso de América Latina y el Caribe resulta particularmente significativo en cuanto a la persistencia de diferencias socioeconómicas, siendo mayormente una región donde la distribución de los bienes y recursos es tremendamente desigual, salvo en contadas excepciones en que se ha podido revertir algo esta situación y esto depende de la continuidad que han podido tener determinadas políticas sociales bajo gobiernos progresistas.

interior de las propias naciones menos o más desarrolladas, sino la falta de otorgamiento igualitario de derechos ciudadanos a determinados grupos sociales.

Por otra parte, las versiones renovadoras de una teoría de la justicia se tienen que enfrentar a los desafíos que presentan las circunstancias cambiantes de la misma realidad social y política. Desde esta perspectiva, la aparición en escena de manifestaciones de distintos movimientos sociales – como son los asociados a demandas de participación política, de inclusión social, de género, de grupos étnicos, ecologistas, pacifistas, entre otros – requieren de nuevos enfoques para dar cuenta de la heterogeneidad y pluralidad de reclamos, que difícilmente puedan limitarse a la protesta tradicional movilizadora por las clases o sectores sociales bajo intereses estrictamente materiales. De allí que, en una primera aproximación, se retoman las discusiones contemporáneas que se dan a nivel mundial en torno a la significación de algunas expresiones identitarias y culturales que se han articulado en relación con las denominadas “políticas del reconocimiento”. Ante este enfoque teórico no deja de sostenerse la necesidad de atender a lo que significa la dinámica de la “redistribución” como instancia decisiva en los casos de las desigualdades socioeconómicas, por lo menos tal como se considera en el caso latinoamericano cuando se trata de comprender desde un marco conceptual las formas de exclusión que prevalecen en buena parte de nuestras sociedades. Para la consideración de la tematización de la justicia en el contexto de América Latina, y su tratamiento conceptual desde la ética y la filosofía política y social, se atienden especialmente a las formulaciones elaboradas por el pensamiento crítico latinoamericano, que se diferencia en sus derivaciones más radicales con respecto a las enunciaciones de la teoría crítica en su versión europeo-norteamericana.

En una aproximación siguiente se trata de mostrar las proyecciones de la justicia en relación con la cuestión de la democracia y los derechos humanos. Si, en principio, es posible comprender la estrecha vinculación que debería existir entre estos tres ámbitos en el plano de las prácticas y los discursos políticos, esto se refleja en una serie de consideraciones que se juzgan como prioritarias para la reflexión. En su lado negativo, la ausencia de un

marco de justicia y de respeto a los derechos humanos hace inviable a las democracias, así como torna invivible la cotidianidad de los integrantes de cualquier comunidad política. En tal sentido, han sido reiteradas las experiencias pasadas de interrupción de la vida democrática, asociadas a dictaduras cívico-militares que sumieron en el terror y la miseria a poblaciones cautivas en ese estado de indefensión ante la ausencia del Estado de derecho, lo cual se evidenció como un plan sistemático desplegado en varios países latinoamericanos, pero que no dejó de ser una tragedia extendida a nivel mundial en diversas situaciones que se presentaron con los totalitarismos, las grandes guerras y los genocidios que se produjeron durante el pasado siglo XX.

Asimismo, aun bajo la vigencia de las restauradas democracias en la región de América Latina, la alternancia de gobiernos progresistas y proclives con distintos matices hacia la izquierda con respecto a los representativos de la derecha, conservadores y neoliberales ha evidenciado los modelos que se encuentran en pugna, al mismo tiempo que prosiguen las demandas por desigualdades todavía pendientes de resolución. El reclamo de una justicia “desde abajo” y una mejora en la inclusión social, junto con la extensión en materia de derechos que deberían asistir a distintos sectores postergados o discriminados, constituyen los pilares de una tendencia a la profundización democrática que asegure la participación política en función de garantizar la satisfacción de necesidades básicas y de promover el bienestar de las mayorías populares. En consecuencia, no se contempla la cuestión de la justicia como un debate meramente académico, sino que esta discusión se encuentra comprometida en la transformación de las estructuras políticas, lo cual se moviliza a partir de la emergencia de distintos conflictos sociales, en especial teniendo en cuenta lo que se ha afirmado antes acerca de la proliferación de muchas manifestaciones de injusticia que continúan, o se agudizan, en el momento actual.

2. Definiciones acerca de una teoría crítica la justicia

En este apartado interesa realizar una revisión de determinadas precisiones conceptuales en torno a la idea de la justicia y sus correlatos en las prácticas políticas. Para ello se considera, en primera instancia, las reflexiones que se vinculan con lo que se identifica como los principales desarrollos contemporáneos de la teoría crítica a nivel mundial. En una segunda instancia, desarrollada en el apartado siguiente, se retoma la cuestión de la justicia desde la perspectiva del pensamiento crítico latinoamericano, teniendo en cuenta las proyecciones que presenta tanto en el campo de la ética y la filosofía política como con respecto a las expresiones concretas que surgen de ciertos procesos políticos y movimientos sociales actuales.

Un debate significativo en relación con la justicia se presenta en los puntos de vista contrapuestos que sostienen Axel Honneth, representante de la Escuela de Frankfurt, y Nancy Fraser, pensadora radical de origen estadounidense². El problema fundamental que se recorre en las intervenciones de cada uno se relaciona con la disyuntiva planteada entre la redistribución y el reconocimiento como fenómenos sociopolíticos y, a la vez, como conceptos orientadores de los reclamos de justicia en las sociedades contemporáneas. Planteado esto como dilema, se trata de aclarar en qué medida las demandas referidas al reconocimiento, que representan una dimensión más asociada a lo cultural y a las manifestaciones identitarias de determinados grupos sociales discriminados, están desplazando a los reclamos por la redistribución, en el sentido de que estos últimos reclamos se remiten a políticas relativas al mundo del trabajo y vinculadas a asociaciones representativas de la clase obrera, en el modo más tradicional de desenvolvimiento de los conflictos sociales que se producen en las sociedades capitalistas con su despliegue a partir del mundo moderno.

En el caso de las obras de Honneth se postula una teoría acerca del reconocimiento, retomando proposiciones filosóficas iniciales de Hegel sobre este tema a partir de una reformulación que tiene

² La compilación en un libro de este debate, que incluye varios textos propositivos respecto a las definiciones aportadas y las respuestas de uno a otro, se considera en la versión en español Fraser & Honneth, 2006.

en cuenta una perspectiva sociológica y nociones procedentes de la psicología social y relacional³. En el marco de esta discusión argumenta a favor de la clave conceptual contenida en el reconocimiento para dar cuenta de las implicaciones de la justicia, en que la tendencia a la redistribución queda asimilada desde esta primera concepción. Para el filósofo alemán la fundamentación en términos del reconocimiento se refiere a un núcleo normativo a partir del cual se evalúa en qué medida son lesionadas moralmente las expectativas de los sujetos sociales que experimentan ciertas injusticias ocasionadas por la falta de respeto y el menosprecio, lo cual atenta contra la integridad de su identidad y obstruye la autorrealización individual. Los actores sociales son así comprendidos en su dimensión psicológica y moral, antes que una asimilación exclusiva ligada a sus intereses económicos (Fraser & Honneth, 2006, pp. 100 y ss.). Este motivo se traduce en la idea relativa a que la ausencia de una redistribución justa se corresponde con la negativa a que ciertos sectores o individuos sean valorados adecuadamente, hecho que se produce en un determinado orden social y político donde las formas de reconocimiento ya están institucionalizadas.

En las reflexiones de Fraser se trata de sustentar una concepción bidimensional de la justicia, que atienda tanto a las demandas por la igualdad social relacionadas con la redistribución como a las reivindicaciones por la diferencia que implica el reconocimiento. En tal sentido, resulta destacado el significado específico de las políticas identitarias que se realizan en términos de ser reconocidos, efectuadas por los movimientos asociados al género, las minorías étnicas y de disidencia sexual, las cuales entiende que no es posible reducir las solamente al respeto asignado a un trato igualitario. En su argumentación defiende la acepción corriente del reconocimiento que surge de las exigencias de actores políticos y movimientos sociales, que se refieren al problema de la justicia desde una perspectiva crítica acerca de las relaciones institucionalizadas de subordinación, antes que remitirse a la instancia ética que se encuentra involucrada en la autorrealización indivi-

³ Un escrito inicial relevante de Axel Honneth acerca de su teoría del reconocimiento es Honneth, 1997. Otra versión más reciente sobre esta temática se encuentra en Honneth, 2011.

dual (Fraser & Honneth, 2006, pp. 35-37). En todo caso, entiende que en ambas dimensiones de injusticias, ya sean distributivas o de reconocimiento, están implicados patrones de valor cultural que impiden la “paridad de participación”, siendo este último el criterio normativo que identifica como fundamental. La separación de estos dos órdenes de injusticia es inherente a la estructura consolidada por la moderna sociedad capitalista en el curso de la historia, que lleva a una disociación de las luchas por el reconocimiento y la redistribución, las cuales son necesarias para la eliminación de los impedimentos que dificultan la paridad participativa de los afectados por estas situaciones.

Con relación a este punto identifica dos estrategias políticas: una denominada como “afirmación” y otra como “transformación”. Por lo que dice Fraser:

Las estrategias afirmativas para reparar la injusticia intentan corregir los resultados desiguales de los acuerdos sociales sin tocar las estructuras sociales subyacentes que los generan. En cambio, las estrategias transformadoras aspiran a corregir los resultados injustos reestructurando, precisamente, el marco generador subyacente (Fraser & Honneth, 2006, p. 72).

Con respecto a la redistribución, la estrategia afirmativa es característica del Estado liberal de bienestar, que intenta reparar una distribución deficiente mediante la transferencia de renta de unos sectores sociales a otros; en cambio, el ejemplo paradigmático de la estrategia transformadora tiene que ver con el socialismo, que apunta a reparar la distribución injusta de manera radical a través del cambio del marco estructural que la genera. En relación con el reconocimiento, la estrategia afirmativa está relacionada con el “multiculturalismo dominante”, que se plantea como reparación de las identidades colectivas devaluadas, dejando intactos tanto los contenidos de esas identidades como las diferenciaciones de grupos que subyacen. En contraposición, la estrategia transformadora se asocia a la “deconstrucción”, que tiende a reparar la subordinación de estatus mediante la deconstrucción de las oposiciones simbólicas que subyacen a los patrones de valor cultural institucionalizados. Asimismo, aclara Fraser que la distinción en-

tre afirmación y transformación es contextual, para cuya implementación política propone una vía intermedia entre una estrategia transformadora que se muestra como factible y otra transformadora que resulta frecuentemente impracticable. Esta estrategia alternativa se califica de “reformas no reformistas”, para cuya concreción, además, las cuestiones de justicia deben ser ubicadas en un marco local, nacional y transnacional.

Por su parte, un aspecto central en el planteo de Honneth tiene que ver con el recurso a una teoría normativa sustantiva sobre la justicia, que se basa en las posibilidades de logro por parte de los actores sociales de expectativas legítimas de reconocimiento. Como se ha afirmado antes, esta teoría se remite a las formulaciones filosóficas de Hegel, previas a la “dialéctica del amo y del esclavo” que se desarrolla en la *Fenomenología del espíritu*, texto que no se considera en particular por contener una derivación metafísica, a diferencia de las enunciaciones sobre el reconocimiento que son realizadas en el *Sistema de la eticidad* y la *Filosofía del derecho*.

El esquema tripartito que se presenta en estos textos de Hegel resulta retomado por Honneth para señalar la diferenciación histórica de las esferas de reconocimiento intersubjetivo, que van a responder a principios distintos en el orden institucionalizado capitalista (Fraser & Honneth, 2006, pp. 109-119). Una primera esfera se relaciona con los sentimientos de atención, cuidado y afecto mutuo que surgen en relación con la demarcación de la infancia como etapa de protección especial y la institución del matrimonio cuando se desliga de presiones sociales y económicas. El reconocimiento que las personas aportan de modo recíproco a este tipo de vínculo social se basa en el principio del “amor”, ya que en las relaciones afectivas los sujetos aprenden a comprenderse como individuos con sus propias necesidades. La segunda esfera se refiere al reconocimiento jurídico del individuo sobre la base del principio normativo de la “igualdad”, que se diferencia históricamente del honor estamental que prevalece en las sociedades premodernas. Con la aparición en las relaciones jurídicas de este modelo de igualdad respecto a derechos y obligaciones mutuos los sujetos resultan definidos por la autonomía que poseen tal como los demás miembros de la sociedad. En la tercera esfera de

reconocimiento se caracteriza al principio del “éxito” que alcanzan los individuos según la valoración delimitada por la división del trabajo que rige en las sociedades capitalistas. De este modo, se verifica una distinción meritocrática mediante la cual los sujetos logran la estima social como ciudadanos productivos de acuerdo a las habilidades y capacidades valiosas que aportan al desenvolvimiento del conjunto de la sociedad⁴.

A diferencia de Hegel, no se comprende que los conflictos intrínsecos de cada una de estas esferas de reconocimiento se resuelvan en la transición a un nuevo nivel determinado por complejos institucionales que llegan a alcanzar una síntesis en la totalidad ética representada por el Estado. Para Honneth, en cambio, se trata de ámbitos diferenciados de relaciones de reconocimiento orientados por principios que tienen un excedente normativo que impulsa a su implementación efectiva en las interacciones dadas en una sociedad, tal como lo expresa:

Por tanto, las estructuras de reconocimiento representan modelos de interacción, fundamentales en sentido normativo, en los que se expresa la naturaleza intersubjetiva de los seres humanos de un modo generalizable. Debido a estos principios subyacentes, lo que aquí se establece en forma de reconocimiento recíproco tiene el carácter de normas públicamente justificadas cuya aplicación social puede estar sometida, en consecuencia, a objeciones y dudas racionales (Fraser & Honneth, 2006, p. 115).

La necesidad de fundamentar una teoría normativa de la justicia, apelando como sustento a una reformulación de la filosofía hegeliana de la temática del reconocimiento, es un asunto principal que sostiene Honneth en contraposición a las proposiciones de

⁴ No obstante las distorsiones ideológicas que advierte Honneth con respecto al principio del éxito o del mérito para considerarlo como idea normativa para el reconocimiento mutuo, sostiene que su incorporación en la sociedad moderna contribuye a superar la estima social basada en la propiedad de la tierra. Igualmente cabe aclarar que la posición que sustenta en esta discusión desplaza las consideraciones realizadas en su anterior libro *La lucha por el reconocimiento* sobre la “solidaridad” como principio normativo de esta dimensión de las relaciones sociales. Una referencia crítica sobre este cambio de perspectiva la he desarrollado en Ramaglia, 2016.

Nancy Fraser. Igualmente recusa en la filósofa norteamericana la tendencia a tener en cuenta para elaborar su consideración acerca de las injusticias presentes a los reclamos de los movimientos sociales que han alcanzado una cierta notoriedad en la opinión pública a través de los medios de comunicación, lo cual invisibiliza otras experiencias subjetivas de sufrimiento social y de luchas cotidianas que están excluidas del debate público. Por otra parte, Honneth critica la separación entre aspectos materiales y simbólicos, que se plantean cuando se hace referencia a la redistribución como ligada a lo económico y el reconocimiento a lo cultural. Así como recusa la tesis histórica del paso de las luchas por la igualdad jurídica a las motivadas por la diferencia cultural, que implica el desplazamiento de una semántica de la igualdad a una orientada por la diferencia. Otro motivo de disenso se vincula con la delimitación de la postura de Fraser a la generalización de una experiencia local fuertemente presente en los Estados Unidos, relativa a las reivindicaciones identitarias de mujeres y minorías étnicas y sexuales, diferente al papel secundario que para el pensador alemán tienen estos movimientos en Europa en que se atiende más a las políticas laborales, el bienestar social y la ecología.

En última instancia, son dos perspectivas que convergen en la necesidad de justificar una reflexión crítica acerca de la justicia frente a los desafíos que presentan las sociedades capitalistas avanzadas, en que el reconocimiento juega un papel fundamental, pero que difieren principalmente en los enfoques que sustentan en relación con la articulación de la teorización a las demandas de los movimientos sociales y políticos que se despliegan en el momento actual. Para Honneth se requiere una teoría independiente de los objetivos normativos implicados en los movimientos sociales, que se presenta como orientación para los mismos en sus demandas por el reconocimiento, el cual subsume a la redistribución. En su lugar, Fraser deriva de los movimientos reivindicativos de derechos redistributivos y por el reconocimiento identitario una concepción acerca de la justicia que atiende a ambos reclamos diferenciados, en que la teoría social y política está fuer-

temente imbricada con la misma conflictividad social del presente⁵.

En un debate precedente que sostiene Nancy Fraser con Judith Butler, el cual gira igualmente en torno al dilema de la redistribución y el reconocimiento, se reflejan algunas cuestiones que resultan esclarecedoras acerca de cómo se trata desde estas premisas la justicia en el contexto actual, particularmente referido a la situación social y política de los Estados Unidos de Norteamérica. En el artículo que se presenta en el inicio de esa polémica Fraser se muestra como más enfática respecto del rol central que está implicado en el reconocimiento. De este modo, va a afirmar:

La “lucha por el reconocimiento” se está convirtiendo rápidamente en la forma paradigmática del conflicto político a finales del siglo XX. Las reivindicaciones del “reconocimiento de la diferencia” estimulan las luchas de grupos que se movilizan bajo la bandera de la nacionalidad, la etnicidad, la “raza”, el género y la sexualidad. En estos conflictos “postsocialistas”, la identidad de grupo reemplaza al interés de clase como motivo principal de movilización política. La dominación cultural reemplaza a la explotación en tanto injusticia fundamental. Y el reconocimiento cultural reemplaza a la redistribución socioeconómica como remedio contra la injusticia y como objetivo de la lucha política (Butler & Fraser, 2017, p. 23).

Si bien advierte que los conflictos por desigualdades socioeconómicas siguen estando presentes en las sociedades contemporáneas, caracterizadas como representativas de una etapa “postsocialista”, existe una marcada inclinación a dar un lugar preponderante a las demandas políticas por el reconocimiento de identidades particulares en el plano cultural. De allí que propugne Fraser una combinación de esta dimensión cultural con otra relativa a la dimensión socioeconómica, a partir de una lectura del marxismo que pretende ser renovadora:

⁵ En su estudio sobre esta polémica, Delfín Grueso interpreta que se trata de distintas reflexiones metafilosóficas acerca de los objetivos y alcances de la filosofía política (Grueso, 2012).

En lugar simplemente de adoptar o rechazar de modo incondicional la totalidad de la política de la identidad, deberíamos enfrentarnos a una nueva tarea intelectual y práctica: la de desarrollar una teoría crítica del reconocimiento, que identifique y propugne únicamente aquellas versiones de la política cultural de la diferencia que puedan combinarse de manera coherente con una política social de la igualdad (Butler & Fraser, 2017, p. 24).

En parte como respuesta a este planteo, pero apuntando contra la objeción corriente desde el marxismo ortodoxo acerca del significado otorgado a los nuevos movimientos sociales en la actualidad, y especialmente cuando corresponden a los reclamos feministas o raciales, Butler argumenta a favor de una integración de lo cultural y lo material, es decir, de las políticas del reconocimiento y la redistribución:

La acusación de que los nuevos movimientos sociales son “meramente culturales” y que un marxismo unitario y progresista debe retornar a un materialismo basado en un análisis objetivo de clase presume en sí misma que la diferencia entre la vida material y cultural es algo estable. Esta apelación a una distinción aparentemente estable entre la vida material y cultural pone claramente de manifiesto el resurgimiento de un anacronismo teórico que ignora las contribuciones que se han hecho a la teoría marxista desde que Althusser desplazara el modelo de la base y la superestructura, así como las realizadas desde las distintas corrientes del materialismo cultural, por ejemplo, las de Raymond Williams, Stuart Hall y Gayatri Chakravorty Spivak (Butler & Fraser, 2017, pp. 71-72).

El punto de vista que sostiene Butler se enlaza con la idea de que estos movimientos sociales y formaciones políticas se superponen, determinan mutuamente y confluyen entre sí, presentando el desafío de plantear cómo se articulan en sus diferencias ya existentes en ellos en su misma constitución, lo cual se observa como la posibilidad de configuración de su identidad o, en todo caso, representa su límite constitutivo. Desde esta perspectiva, antes que insistir en su posible unidad, la autora destaca la relevan-

cia del aporte deconstructivo para las políticas democráticas de izquierda. Asimismo, se propone como necesaria la tarea de traducción para esta articulación de las luchas que libran cada uno de estos procesos políticos protagonizados por los nuevos movimientos reivindicativos:

Cualquiera que sea el universal que cobre existencia – y podría darse el caso de que los universales sólo cobraran existencia durante un periodo limitado, un “destello”, en el sentido de Benjamin –, será el resultado de una difícil tarea de traducción en la que los movimientos sociales expondrán sus puntos de convergencia sobre el trasfondo en el que se desarrolla el enfrentamiento social (Butler & Fraser, 2017, p. 75).

Por su parte, Nancy Fraser se desliga de cualquier similitud con un marxismo estándar que rechaza las políticas de identidad como “meramente culturales”, para dar lugar en su réplica a la idea de que se trata de dos órdenes diferenciados, el de la redistribución y el reconocimiento, que son necesarios para distinguir más claramente las injusticias sociales existentes y para llevar adelante políticas que deben ser confluyentes en un frente unitario de izquierda.

Otro pensador que interviene en los debates sobre la fundamentación de la temática de la justicia es uno de los representantes actuales destacados de la Escuela de Frankfurt, Rainer Forst. Para él un concepto de justicia fundamental se entiende como justicia discursiva, que se basa en el derecho y el deber de *justificación* que prevalece en la definición de lo político⁶. La cuestión de la justificación entiende que no se trata de algo abstracto sino concreto, para lo cual debe contextualizarse al ser planteada por actores históricos y políticos que se encuentran insatisfechos con el orden normativo vigente. Las causas de su origen se encuentran

⁶ Aun cuando en su origen etimológico el término “justificación” se relaciona con hacer algo justo, en español posee frecuentemente connotaciones que lo asimilan a disculpa, excusa o defensa. El vocablo alemán *Rechtfertigung* admite también esta última significación, pero es utilizado por Rainer Forst para aludir específicamente a la legitimación política o la validación normativa que se efectúa desde el discurso racional.

en el conflicto social, en el que se realizan las prácticas de justificación que verifican los fundamentos de validez de ese orden normativo y, en consecuencia, pueden rechazarlos o modificarlos.

La crítica de las relaciones de justificación atiende a los principios de autonomía y dignidad de las personas, concebidas estas como seres activos – no solo pasivos, necesitados o sufrientes –, que reclaman ser reconocidos como sujetos de la justificación para incidir en las decisiones políticas relativas a la estructura básica de la producción y distribución de bienes en una determinada sociedad. En este sentido, se contempla también como necesaria la apelación al principio de la crítica, mediante el cual se justifican o no las normas, que se diferencian en sustanciales y procedimentales, teniendo en cuenta, además, que las relaciones de justificación se presentan como prácticas discursivas y de argumentación racional que se producen en contextos políticos concretos. La cuestión del poder es central desde el punto de vista que se alude a la existencia de un espacio de lo político sustentado en justificaciones, que, en el caso de las legitimaciones no fundamentadas o ideológicas, referidas a relaciones asimétricas en que prevalece la coerción o la violencia, se trata de formas de dominación (Forst, 2014, pp. 20-25).

En el recorrido que realiza por los problemas involucrados en el tema de la justicia repasa la discusión de Fraser y Honneth. A partir de una interpretación crítica de sus planteos, Forst propone una concepción que denomina *monismo de la justificación* y *pluralismo diagnóstico-evaluativo*. Para atender a las cuestiones relativas a la justicia entiende que debe apelarse a una “gramática de la justificación normativa”, la cual sirve para diferenciar en nuestros juicios las pretensiones justificables de las no justificables, así como se emplea para examinar, por un lado, las posibilidades de las pretensiones de justicia y, por otro lado, las puede limitar. En función de apuntar a un objetivo emancipatorio, plantea este pensador: “*un contexto de la justicia* es siempre un *contexto específico de la justificación* en el que todas las relaciones básicas sociales y políticas relevantes, también las económicas, requieren de una justificación mutua y general” (Forst, 2014, p. 134). No deja de advertir que los contextos de justicia se refieren a contextos de la injusticia, por lo que estos últimos se deben someter a una eva-

luación crítica para derivar una idea de justicia, que requiere asimismo no solo una descripción normativa sino un análisis social que tiene que ser multidimensional.

En la medida que Forst afirma que la justicia tiene como propósito principal cancelar la dominación y el ejercicio del poder no justificado y arbitrario, se relaciona con la constitución de los ciudadanos con los mismos derechos en la vida política y social, lo cual es traducido en sus propios términos como el “derecho fundamental a la justificación”. En este sentido, aclara que los principios fundamentales de la justicia no exigen la forma de distribución de determinados bienes, antes bien, exigen que a toda forma de distribución se anteponga un proceso de justificación. Aun cuando pueda ser objetable esta primacía dada a la justificación, sostiene la importancia que posee la capacidad de alcanzar acuerdos justos o equitativos a partir de que los afectados hayan podido participar en su definición. Este procedimiento reflexivo de mayor jerarquía considera que corresponde a la justicia democrática que se concentra en la igualdad de todos los miembros de un contexto de justicia.

Desde esta perspectiva, sostiene Forst que se puede vislumbrar una propuesta superadora de las posiciones de Fraser y Honneth acerca de la justicia:

Esta forma de ver propone, a diferencia del enfoque de Fraser, un acercamiento monístico a la justicia; sin embargo, esta teoría no se basa en una descripción sustantiva del reconocimiento y de la autorrealización, a diferencia de la de Honneth, aun cuando presuponga una forma fundamental de reconocimiento: el reconocimiento del derecho básico a la justificación de todo miembro de una estructura básica social como participante en igualdad de derecho en procedimientos de justificación social efectiva. Este es el núcleo de lo que significa el respeto de la dignidad humana en tal contexto (Forst, 2014, p. 135).

De acuerdo al punto de vista que sustenta una teoría crítica basada en las relaciones de justificación, distingue Forst entre una *justicia fundamental o mínima*, que requiere de una estructura básica de justificación, donde todos los miembros posean una posi-

ción y poder suficientes para decidir acerca de las instituciones bajo las que tienen que convivir, y una *justicia máxima*, que implica una estructura básica totalmente justificada, en la cual se aseguren los derechos, oportunidades y bienes que los ciudadanos de una sociedad justa no pueden negarse mutuamente (Forst, 2014, pp. 136-137). En consecuencia, su tesis central la sintetiza así:

Para resumir, mi argumento es normativo en favor de un enfoque fundamentalmente *monista* respecto del principio de mayor jerarquía de la justicia, que debe ser explicado sustantivamente en lo que se refiere al establecimiento de una estructura básica de justificación de la sociedad; en cuanto a la cuestión de la “justicia máxima” frente a la justicia fundamental, defiendo, en cambio, un enfoque *pluralista* (Forst, 2014, p. 141).

Y aclara a continuación que ese pluralismo se refleja en discusiones sobre la distribución de bienes, como el trabajo o la salud, donde entran en juego distintos aspectos normativos, y en las reflexiones abiertas a varios puntos de vista, como son los argumentos que se remiten a determinadas tradiciones de las comunidades políticas, necesidades generales del ser humano, capacidades particulares o valores éticos especiales, entre otros asuntos a tener en cuenta.

Para defender su posición Forst manifiesta que no se trata solo de asignar un significado normativo respecto del *a priori* de la justificación, sino que sostiene que en cuestiones de justicia el poder es el más importante de los bienes, que se requiere para establecer y mantener una estructura básica justificada. En tal sentido, una teoría crítica de la justicia, que en su contracara contiene el fenómeno de la injusticia, supone ante todo sostener una crítica de las relaciones de justificación existentes o lo que define como el “poder de justificación”.

Interesa igualmente realizar una evaluación de las definiciones conceptuales acerca de la justicia que se han presentado en líneas generales dentro de las tendencias actuales de la teoría crítica. En principio, podría observarse que, si bien las posiciones reseñadas se sustentan desde una perspectiva universalista que se refleja en

sus concepciones teóricas, no dejan de estar atravesadas por referencias contextuales que indican un lugar determinado de enunciación. En el caso de Nancy Fraser y Judith Butler son claras las marcas de sus discursos que privilegian las cuestiones de la diversidad cultural, étnica, sexual y de género, correlativas al tipo de conflictos sociales que prevalecen en América del Norte⁷. Por su parte, Axel Honneth y Rainer Forst parecen tener en mente las discusiones propias de reivindicaciones sociales y demandas políticas propias de la situación vigente en la Unión Europea y, en particular, en Alemania, además de una referencia ineludible a la tradición de la teoría crítica frankfurtiana. Si bien esta ubicación de la enunciación que aspira a lo universal es en cierta medida legítima, cabe remarcar que la pretensión de universalidad debe ser mediada por la contextualidad de la cual parte todo discurso. Desde esta perspectiva, es posible contrastar estas proposiciones con las que se originan teniendo en cuenta específicamente el contexto de América Latina y el Caribe⁸.

Como ejemplo significativo puede considerarse el grado de articulación que se sostiene desde las formulaciones teóricas con respecto a la conflictividad social existente en cada caso, que es un requisito que se supone en la misma orientación seguida por la teoría crítica. En este punto Honneth parece estar más alejado

⁷ Cabe aclarar que esta representación acerca de los reclamos asociados al reconocimiento no tiene que llevar a relegar la existencia de desigualdades socioeconómicas y necesidades básicas insatisfechas de una buena parte de la población que se ha empobrecido en los Estados Unidos en los últimos tiempos, especialmente a partir de la situación de crisis que ha generado la pandemia.

⁸ El mismo Honneth admite un cierto desconocimiento de la solución de los problemas de los países periféricos en el contexto de la globalización: “Yo mismo no tengo muy clara la pregunta de cómo se describen las condiciones de dependencia, aquellas nuevas formas de imponer y hacer prevalecer los imperativos capitalistas en estos países [no desarrollados]. Por supuesto existen intentos de configurarlos de alguna manera con ayuda de la teoría de la globalización económica, y también se han hecho intentos de revivir la antigua teoría del imperalismo y de preguntarse si tiene que ver con nuevos imperios. Creo que existe una necesidad inmensa de aclarar este punto y quizás es necesario reanudar los debates económicos de los años setenta y ochenta para preguntarse cómo se debe describir este modo del nuevo desarrollo mundial que está invadiendo de manera brutal las condiciones de vida en las sociedades subdesarrolladas, a través de las *big companies*” (Cortés Rodas, 2005, p. 14).

desde su propuesta de fundamentación anclada en lo normativo, en relación con los planteos de Fraser que se vinculan más estrechamente con las demandas y objetivos que persiguen los movimientos sociales. No obstante, cabe remarcar que en ambos autores la tendencia a otorgar un lugar privilegiado a las luchas por el reconocimiento, termina desplazando en alguna medida a las reivindicaciones por la redistribución.

Esto se refleja cuando se plantea la posibilidad de un cambio normativo en las sociedades actuales, en que se habría pasado de la semántica de la *igualdad* a la de la *diferencia*. En su lugar, puede interpretarse que el problema planteado con respecto al tratamiento de la igualdad y la diferencia consiste en una oposición falsa y, por lo tanto, no excluyente, ya que son dos dimensiones que habría que distinguir para considerar sus posibles mediaciones. La diferencia tiene en realidad como correlato a la identidad, por la cual se reconoce la semejanza de un grupo en relación con las diferencias que posee frente a otro, que básicamente se constituyen en el nivel cultural. En cambio, la igualdad se entiende como un concepto principalmente político, del cual se derivan una serie de derechos establecidos de modo universal. De allí también se desprende que son principios que responden a las tendencias divergentes de la singularización y la universalización, aun cuando pueda establecerse una interrelación entre ellos. Ni uno ni otro concepto pueden ser, además, considerados en su carácter abstracto, sino que requieren una adecuada contextualización, en que los mismos reciben un sentido desde procesos sociales conflictivos en que se reclama su realización efectiva, ya sea en términos de reconocimiento o de redistribución. Pero incluso puede suceder que en las formas que adopta el reconocimiento no se deje de apelar a la igualdad; por ejemplo, en las demandas por un reconocimiento igualitario en sus derechos ciudadanos que plantean sectores discriminados socialmente. Asimismo, es probable que con respecto a la redistribución sean relevantes aspectos relacionados con las diferencias culturales, como se da en la situación de trabajos generalmente con menor remuneración que afecta a las mujeres, lo cual ha dado origen a una sostenida reivindicación de los derechos laborales que les corresponden.

A continuación, se precisará con más detalle el modo en que es posible constatar una recepción de algunas de las definiciones teóricas acerca de la justicia que se han reseñado, a lo que se añade una serie de consideraciones propias que se han producido desde el pensamiento filosófico latinoamericano. Cabe aclarar que, además de una contextualización específica que se pone en primer plano, los marcos categoriales a los que se recurre para dar cuenta de las situaciones particulares de las formaciones sociales y políticas de América Latina se presentan con una cierta autonomía respecto de las discusiones que se han analizado anteriormente.

3. Justicia, democracia y derechos humanos

Las reflexiones acerca de la justicia en el contexto latinoamericano no se encuentran desvinculadas de la tematización de lo político, que se orientan a examinar las condiciones que ofrecen las construcciones democráticas de la región para atenuar las deficiencias respecto de la participación popular en la toma de decisiones y, por consiguiente, en los beneficios derivados de la implementación de las mismas políticas públicas. En última instancia, la reconfiguración de nuestras democracias está asociada tanto a las crecientes desigualdades que existen en el plano socioeconómico, como a las históricas discriminaciones que han experimentado conjuntos sociales que no se pueden contemplar como minoritarios en la región, tales como las poblaciones indígenas y afrodescendientes o los colectivos de mujeres. En torno a estas últimas agrupaciones se han conformado nuevos movimientos sociales que han cobrado protagonismo en las últimas décadas, a los que se suman reclamos específicos que provienen de sectores vinculados al sindicalismo obrero, las asociaciones campesinas, las organizaciones de base, los grupos ambientalistas, los movimientos juveniles y estudiantiles, entre otros⁹.

⁹ Un estudio detallado de la multiplicidad de movimientos sociales existentes en los distintos países de América Latina se encuentra en Almeida & Cordero Ulate, 2017. Con respecto a la situación mundial que experimentan las expresiones de la protesta social puede consultarse Bringel & Pleyers, 2017.

Aun cuando la aparición de distintos movimientos sociales y políticos responda a una serie diversa de reivindicaciones a partir de las cuales han tenido su origen, es posible observar la convergencia de algunos de ellos en demandas comunes a los sistemas democráticos. Incluso en los reclamos que tienen su raíz en motivos simbólicos y culturales, no deja de estar presente el aspecto económico o redistributivo, como es esperable debido a las inequidades que traen aparejadas esas formas de exclusión social; y lo mismo sucede a la inversa, en que lo socioeconómico no deja de lado las exigencias efectuadas por diferencias culturales.

Un ejemplo paradigmático está representado por las revueltas sociales iniciadas en Chile en octubre de 2019 a partir de la subida del boleto de metro – sin duda sobre el trasfondo de malestar con respecto a las políticas neoliberales aplicadas desde la época de la dictadura de Pinochet –, que derivaron en una masiva concentración popular en las calles para dar origen posteriormente a una convocatoria a la realización de una convención constituyente con representación de distintos sectores sociales y políticos, siendo electa como presidenta de la misma una dirigente de origen mapuche, Elisa Loncón. En esta rebelión terminan confluyendo distintos reclamos que encuentran un punto de convergencia en un objetivo común, como es la reforma de la Constitución de la República de Chile que provenía de la etapa de la dictadura¹⁰. Aunque sea incierto cómo se termina canalizando políticamente de distintas maneras el fenómeno de la indignación popular, resulta generalizada la experiencia de resistencia y movilización que ha dado impulso a la orientación hacia políticas progresistas y a la instauración de gobiernos de izquierda en la región.

En todo caso, parece resonar la advertencia lanzada por José Martí cuando afirma: “Viene el hombre natural, indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada en los libros, porque no se la administra en acuerdo con las necesidades patentes del país” (Martí, 2010 [1891], p. 10). Podría decirse que ese “hombre natural” del que habla el escritor cubano en su momento está representado hoy por los movimientos insurgentes de la sociedad civil

¹⁰ En un volumen colectivo se registran las motivaciones y derivaciones de este levantamiento popular de Chile, al igual que se examina la situación de otros países latinoamericanos en términos de justicia social (AA.VV., 2020).

y las rebeliones políticas de origen popular, así como la referencia realizada respecto a la libertad y la justicia que se declaran en las cartas constitucionales y leyes fundacionales de nuestras repúblicas, las cuales son denunciadas como abstractas porque no tienen un reflejo evidente en el plano de las prácticas políticas, se trata de que sean ajustadas a los cuerpos de quienes luchan motivados por su liberación desde el ejercicio de una “justicia desde abajo”.

En la actualidad igualmente se ciernen otras amenazas derivadas de las políticas neoliberales extendidas a nivel global, que han suscitado distintas formas de resistencia popular. En relación con la región latinoamericana las amenazas de la globalización responden principalmente a dos causas: económicas y ambientales. En el primero de los casos, las rebeliones de los movimientos sociales en varios países, ya sean organizados o espontáneos, se han dirigido contra las políticas vinculadas a medidas de ajuste, el avance en las privatizaciones, la pérdida de beneficios de seguridad social y subsidios estatales, así como la implementación de tratados de libre comercio que han atentado contra la subsistencia precaria de puestos laborales o la debida remuneración de los mismos. En el segundo de los casos, el deterioro de las condiciones ecológicas por las políticas económicas extractivas que, por ejemplo, impulsan la deforestación de grandes extensiones rurales o generan contaminación ambiental por la explotación minera ha dado lugar a resistencias que desde un origen local han pasado a ser amplificadas por el conjunto de la sociedad al alcanzar cada vez una mayor conciencia de la gravedad de la situación que se enfrenta ya en un corto o mediano plazo¹¹.

¹¹ Como ejemplo de lo que sucede en muchos lugares de nuestra América, puede mencionarse que en la provincia de Mendoza, situada en una zona árida y montañosa del centro-oeste de Argentina en que el agua es un recurso escaso, se generalizó a finales del año 2019 una movilización social ante un intento de modificación por parte del gobierno de la ley 7722, que regula la utilización de sustancias químicas contaminantes en la explotación minera de metales a gran escala. Esta resistencia venía siendo sostenida desde hacía años por las asambleas ciudadanas por el agua que se formaron en distintas partes del territorio provincial y alcanza en esa oportunidad un fuerte eco en una amplia mayoría de la sociedad mendocina que se mantiene en alerta hasta el momento presente.

Con respecto a esta última situación, de acuerdo a la tendencia a revertir, o por lo menos a paliar, las consecuencias que trae aparejada la degradación ecológica a nivel planetario, se plantea el concepto de “justicia ambiental”. El mismo se refiere, por un lado, a la igualdad de oportunidades en los derechos para acceder a los recursos naturales considerados como bien común y medio de satisfacción de necesidades vitales, para lo cual se requiere tener en cuenta deberes y obligaciones legales; por otro lado, se trata de la necesidad de reparar los daños ocasionados en el medio ambiente mediante las acciones desarrolladas por grupos económicos privados o públicos, que generalmente perjudican a las regiones geográficas y sectores sociales más pobres y vulnerables, lo cual obliga jurídicamente a implementar medidas de reducción, reparación y compensación cuando el daño ecológico no puede evitarse o, con mayor razón, si ha sido realizado deliberadamente. En este sentido, se manifiesta la idea relativa a la existencia de una “deuda ecológica”, derivada de las injusticias cometidas por las potencias más desarrolladas con respecto a la explotación indiscriminada de recursos naturales y la aceleración de las secuelas negativas del cambio climático a nivel mundial.

Como es posible advertir, debido a la situación que se presenta en el complejo contexto contemporáneo, las democracias se encuentran tensionadas por una fractura ideológica, que confronta a las tendencias que impulsan cambios sustantivos orientados hacia la inclusión social con las posiciones regresivas que condenan a una gran parte de la humanidad solo a sobrevivir, mientras una porción reducida genera una acumulación desmedida de riquezas. Este conflicto se manifiesta en el marco de la hegemonía capitalista neoliberal a nivel global, al que se suma el resurgimiento alarmante de la extrema derecha en muchos países, lo cual ha dado lugar al cuestionamiento realizado desde fuerzas sociales y políticas que pugnan por alcanzar formas de convivencia democrática que aseguren condiciones dignas de vida para todos y todas. El desafío que enfrentan las democracias a partir de esta polarización de perspectivas e intereses resulta visible a nivel mundial, así como encuentra en América Latina un escenario que viene siendo objeto de una lucha política que se ha acentuado en las últimas décadas.

Las alternativas que se generan desde la apertura democrática al promediar la década del ochenta del siglo pasado, la cual sustituye a la declinación de las dictaduras cívico-militares instaladas especialmente en la mayoría de los países del Cono Sur, revelan que esas reconstrucciones de la vida civil y política se erigen ante condicionamientos internos y externos persistentes. Los resabios del autoritarismo, las deudas económicas y sociales contraídas, la desarticulación de los movimientos sociales y partidos políticos, la anulación de las instituciones democráticas y la fuerte represión desatada contra la población, que constituye un atentado criminal contra los derechos humanos básicos, dan por resultado un panorama amplio de injusticias a las que se tienen que enfrentar las restauraciones emprendidas en los sistemas políticos de la región. Esto es lo que se conoce como la etapa de transición democrática, que resulta llevada adelante con diferentes intensidades según cada realidad nacional, en algunos casos produciendo más avances institucionales, jurídicos y políticos que permitieron un cambio estructural y en otros casos con mayores dificultades para una reforma profunda de la herencia autoritaria. En este sentido, Yamandú Acosta ha señalado la transmutación de esas formas políticas derivadas de las dictaduras en las derivaciones neoliberales de los años posteriores:

Las “Dictaduras de Seguridad Nacional” han prohiado democracias de seguridad mercantil en las que los referentes transterritoriales de la lógica mercantil totalizada al amparo de la uni/multi polaridad del poder político, técnico, financiero y militar que impone la corriente principal del orden global en curso de extensión y profundización, desplaza con creciente violencia y visibilidad al referente sustantivamente democrático de la vida digna sin exclusiones de las poblaciones territorializadas, por lo que el mercado a través de sus mediadores globales, regionales y locales ha desplazado al pueblo del lugar de la soberanía (Acosta, 2008, p. 80).

A ese momento de transición le va a seguir una etapa refundacional de democracias participativas que coincide con la llegada al poder de fuerzas políticas progresistas, de izquierda o de orien-

tación socialista con el comienzo del nuevo siglo. La convergencia de estos nuevos gobiernos que se erigieron principalmente en Venezuela, Brasil, Argentina, Uruguay, Bolivia y Ecuador, en alianza con otros países de la región, va a impulsar políticas de inclusión social, el fortalecimiento de las democracias, la soberanía e independencia de los Estados nacionales y la profundización de los lazos de integración latinoamericana, como se refleja en el cambio de rumbo con respecto a los acuerdos limitados al libre comercio, como es el caso del Mercado Común del Sur (MERCOSUR), para dar espacio también a otras iniciativas de cooperación regional como la fundación en 2008 de la Unión Suramericana de Naciones (UNASUR) y la creación en 2011 de la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC).

Los objetivos comunes alcanzados en estas experiencias políticas han contribuido a una disminución de las desigualdades e inequidades existentes en nuestros países, afianzando procesos de participación popular y de ciudadanías activas que colaboran en la radicalización de las prácticas políticas para superar la instalación de democracias formales o las estrategias que tienden a mantener los privilegios sectoriales minoritarios. El entrelazamiento de la consolidación de democracias inclusivas con los procesos de integración regional resulta paradigmático de la potenciación de ambos aspectos que se verifica en esta conjunción, independientemente de que el ideal de la unidad en la diversidad ha sido un anhelo largamente buscado en nuestra historia y se mantiene aún en la actualidad como horizonte utópico. Tal como lo afirma Horacio Cerutti Guldberg:

No queda otra salida que una fuga hacia adelante y reconocer que la noción misma de Nuestra América es, por naturaleza (¿o sería más pertinente decir por historia?), utópica y promueve un programa utópico: ¡hagamos nuestra a esta América que todavía no lo es suficientemente, aunque la sintamos parcialmente como tal y queramos que lo sea completamente! ¿Confusión mental entre la realidad y el ideal? No, porque está bien claro que para quienes esto impulsan que la realidad no es el ideal y, justamente la insa-

tisfacción frente a realidad tan insuficiente, lleva a reclamar con más fuerza el ideal (Cerutti Guldberg, 2007, p. 125).

La otra dirección principal que se emprende para una reformulación de lo político se liga a la dimensión jurídica y a la recuperación del Estado de derecho en nuestros países. Esto se produce especialmente a partir de la significación otorgada a los derechos humanos en las reconstrucciones democráticas y su vigencia en las actuales circunstancias que impulsan a mejores condiciones de vida, afirmadas desde el principio normativo de la dignidad humana¹². En este sentido, el fundamento de los derechos humanos se encuentra en que el sujeto sea reconocido como tal antes de ser sujeto de derechos. Y esto también se revela frente a formas de desconocimiento y de alienación que pueden provenir de un determinado sistema jurídico. Existe así un derecho injusto, apoyado en la fuerza o la violencia, que se transforma por este motivo en discriminatorio, lo cual es precisamente el hecho que intenta revertir la concreción de los derechos humanos en cuanto por su universalidad tratan de superar toda discriminación, marginación exclusión, diferenciación o preferencias, es decir, satisfacen únicamente a la condición humana. Podría decirse que su realización progresiva se ha afianzado precisamente en la resistencia que se va oponiendo a las distintas formas injustas del derecho.

Como se ha afirmado anteriormente, las teorizaciones sobre la justicia en el pensamiento filosófico latinoamericano resultan inescindibles de las consideraciones que se realizan acerca de la profundización de la democracia, los procesos de integración regional y la vigencia de los derechos humanos. En las renovadas direcciones que asume lo político instituyente en nuestros países reviste un rol clave el afianzamiento de los movimientos sociales articulados a fuerzas políticas progresistas. Las observaciones sobre estos fenómenos contemporáneos cambiantes de América Latina, resultan abordadas en distintas elaboraciones teóricas desde una perspectiva crítica, que encuentra un campo específico en los desarrollos de la filosofía social y política, remitiéndose también

¹² Acerca de la vinculación entre democracia y derechos humanos a partir de una consideración filosófica situada desde una perspectiva histórica latinoamericana véase Guadarrama González, 2016.

a una fundamentación desde la ética que se destaca especialmente en algunos autores que se mencionan a continuación.

Un pensador representativo de la filosofía latinoamericana contemporánea es Arturo Roig, en cuya extensa obra escrita las proposiciones sobre la ética reciben un tratamiento específico en su libro: *Ética del poder y moralidad de la protesta*¹³, publicado en 2002, al poco tiempo del estallido social producido en la Argentina ante una crisis económica y política terminal que se desencadena luego de una década de aplicación de políticas neoliberales. En esa instancia que fuera calificada por Roig como connotada también por una “crisis moral”, se indica que la necesidad de sustentar un discurso crítico tiene su punto de partida en los desafíos vislumbrados en el presente. Asimismo, la intención de ofrecer una fundamentación en el ámbito de la ética, encarada como una tarea ineludible, no deja de reconocer que sus bases teóricas se desprenden de una determinada praxis, que se relaciona con actos de resistencia y de disidencia promovidos por distintos sectores sociales que sostienen sus demandas frente a situaciones de injusticia¹⁴. Estas manifestaciones de quienes se encuentran excluidos y relegados en sus derechos constituyen la expresión de lo que se comprende como “moral de la emergencia”, que a través del ejercicio crítico respecto a un determinado sistema institucional, jurídico y político revelan la posibilidad de sostener formas superadoras de lo dado.

Al destacar la capacidad de denuncia que proviene de la justicia impulsada “desde abajo”, se está poniendo de relieve el aspecto subjetivo que implica la *moralidad*, a diferencia del nivel obje-

¹³ En este libro se compilan una serie de trabajos sobre ética que Roig había venido realizando desde años anteriores, pero encuentran todo un sentido a la luz de los acontecimientos de entonces.

¹⁴ En relación a esta centralidad de la praxis sostiene Roig: “Mas, aquí se trata del pensar dado en la misma praxis social, expresado espontáneamente y sin pretensiones teóricas, por sectores de población femenina, campesina, indígena, negra o mestiza, proletariado industrial, sectores de suburbios, clases medias empobrecidas, niños arrojados a la calle y la masa, en nuestros días creciente, de desocupados y parados, abandonados a las exigencias de aquel sistema de acumulación de capital que ha hecho opción entre riqueza y vida humana, desconociendo que la verdadera riqueza es precisamente la vida humana y, por cierto, la vida humana digna” (Roig, 1997, p. 11).

tivo que se privilegia cuando se contempla la ética en su concreción en el Estado y el derecho positivo, lo que se designa como *eticidad* en la clásica formulación de Hegel. La apelación a lo subjetivo conlleva la idea de la constitución social de todo sujeto, antes que representar solo lo particular o lo individual, más precisamente denominado también con el neologismo de *sujetividad*, que resulta una categoría central en las postulaciones que desarrolla este autor en relación a la filosofía latinoamericana¹⁵.

El acto de constituirnos como sujetos consiste en asumir una posición valorativa que – según Roig – precede al saber filosófico, en cuanto significa llevar a cabo un modo de reconocimiento de sí y de los otros. En los términos de la ética que se propone fundar a partir de estos presupuestos, es posible considerar que la autoafirmación de los sujetos, que se verifica en el curso de una historia episódica y en el marco de la conflictividad existente en lo social, viene a representar las formaciones morales emergentes que responden a esa misma exigencia de reconocimiento. Pero aclara que el horizonte alcanzado en ese ejercicio de autoafirmación, concebido en lo que llama “*a priori* antropológico”, solo es un punto de partida que está orientado normativamente mediante la noción de dignidad humana. Este último principio teórico-práctico remite al valor intrínseco que poseen todos los seres humanos – en esto consiste justamente la dignidad que se reconoce en los demás y en uno mismo –, que en el plano ético implica que ningún ser humano debe ser reducido a medio sino ser tomado como fin en sí mismo, según lo enuncia Kant a partir del contenido material dado al imperativo categórico, o bien convertirse en simple medio en función del sistema de acumulación capitalista, de acuerdo a la crítica desarrollada por Marx desde la categoría de alienación.

Las consideraciones que ofrece Roig en torno a la problemática ética, comprendida desde sus proposiciones como *moral de la emergencia*, implican una proyección que va desde el mundo de las relaciones sociales a la reflexión sobre lo político. En este aspecto, se tiende a interpretar el modo en que se manifiestan los

¹⁵ Principalmente sus concepciones sobre el sujeto son expuestas en Roig, 1981. Una revisión de este tema, con aclaraciones importantes respecto a su posición inicial, se encuentra tratada en Roig, 2011, pp. 235-246.

conflictos y demandas existentes, las expresiones de resistencia y de disenso o, en general, las formas de objetivación de esas relaciones complejas que se dan entre los distintos grupos y actores que conforman la sociedad cuando son mediadas institucionalmente. Las cuestiones que plantea el autor se refieren a la posibilidad de recrear la democracia a partir de una idea reguladora que le diera sentido a lo que se entiende como el ejercicio del poder popular que es definitorio de esta forma de gobierno. En consecuencia, se invoca al factor que constituye un contrapoder frente a los modos opresivos que asume la imposición de determinadas políticas que terminan restringiendo derechos, el cual puede impulsarse desde el principio regulativo que se enuncia bajo la noción de “democracia directa” (Roig, 2005). Por una parte, a través de este modo de presentar la democracia se afirma la tensión existente respecto a la concreción de formas participativas del ejercicio político, que consisten en el involucramiento de sectores cada vez más amplios en las tomas de decisión y en la satisfacción de sus demandas. Por otra parte, se señala el principal déficit que había hecho eclosión especialmente en esa circunstancia vivida en Argentina, que tuvo que ver con el extendido descreimiento en los representantes y los partidos políticos, expresado en la masiva pronunciación de diferentes sectores sociales bajo la frase: ¡que se vayan todos!

En esa coyuntura particular de la crisis de 2001 el diagnóstico era claro y pesimista, aunque apuntara a su vez a recuperar la esperanza:

Y una de las bases imprescindibles para la puesta en marcha de la gobernabilidad democrática, no de la gobernabilidad mercantil disfrazada, se encuentra en que los seres humanos puedan regular sus interacciones mutuas a partir de la esperanza, la que únicamente puede darse cuando no rigen los principios de exclusión y marginación en todos los órdenes de su cultura (Roig, 2005, p. 351).

Frente a esta situación se sostiene que la economía no se identifica necesariamente con las lógicas y técnicas propias del capitalismo, así como a este último en su deriva neoliberal le resulta in-

diferente para su despliegue el tipo de gobierno, ya sea democrático o no. En la práctica se verifica entonces un vaciamiento de las formas democráticas para que fueran adecuadas y funcionales a ciertos sectores de poder que generan exclusión y marginación en el mundo asimétrico que conlleva el desarrollo de la globalización. La salida propuesta ante este estado de cosas apunta en la consideración de Roig al horizonte utópico de la implementación efectiva de los derechos humanos, entendidos estos como expresión de la moralidad en cuanto emergencia y resistencia, que impulsa a la plena realización de la condición humana.

Otro autor significativo del pensamiento crítico latinoamericano es Enrique Dussel, representante destacado del movimiento que se conoce como “filosofía de la liberación”, surgida en América Latina en los años setenta y que continúa con proyecciones importantes hasta la actualidad. De su amplia producción escrita se retoman especialmente las reflexiones sobre ética y política, que constituyen un núcleo central de su teoría liberacionista.

Su filosofía ética se plantea como una tarea crítica y deconstructiva de las tradiciones filosóficas de occidente, en particular con respecto a la racionalidad instrumental y el discurso hegemónico que se instauran desde la modernidad en que comienza a configurarse un sistema mundial¹⁶. Frente a las profundas asimetrías y desigualdades que atraviesan el mundo globalizado, Dussel sostiene que la razón ético-crítica debe arrancar de la solidaridad incondicional con los excluidos material y culturalmente, para fundar un pensamiento transformador desde la periferia social y geopolítica. Resulta prioritaria la consideración de lo que denomina como “víctimas”, es decir, quienes están afectados negativamente por un sistema normativo e institucional, o una eticidad vigente, para asumir la responsabilidad de un compromiso teórico-práctico concreto que tienda a cancelar la dominación en las relaciones intersubjetivas. En este sentido, se encuentra implícita una comprensión del reconocimiento desde el punto de vista de la asimetría que comporta la misma definición del otro como subalterno y que sufre pasivamente una situación de injusticia.

¹⁶ Las reflexiones sobre la ética se reflejan en numerosas obras de Enrique Dussel, alcanzando un desarrollo amplio en Dussel, 1998. Una última versión de sus ideas sobre ética se encuentra en Dussel, 2016.

En ambos campos, el de la ética y la política de la liberación, se distingue un momento de fundamentación de otro que sustenta un punto de vista crítico desde la perspectiva de los afectados por un sistema, el cual puede transformarse en opresivo por la entropía de las mismas mediaciones institucionales que las conduce a su fetichización. Los sistemas políticos, en cuanto constituyen una determinada totalidad, implican el modo en que se ejerce una forma establecida de poder y, frecuentemente, pueden justificar relaciones sociales de dominación. La posibilidad de cambio social se reconoce para Dussel en la categoría de “alteridad” o “exterioridad” respecto a la totalidad vigente, representada por esa mayoría de excluidos que reclaman por una necesaria transformación del sistema. Esta situación de cambio se refleja en el acontecimiento representado por las rebeliones populares, mediante las cuales quienes son considerados como “víctimas”, con toda la carga pasiva que caracteriza a esta denominación, pasan a erigirse en actores políticos a partir de la constitución de movimientos reivindicativos.

Esta importancia que es asignada a los movimientos sociales y políticos se consigna en una obra que sintetiza su posición sobre la filosofía política, escrita al promediar la primera década del siglo XXI:

Por ello, ante la reciente experiencia latinoamericana de una cierta “Primavera política” que se viene dando desde el nacimiento de muchos nuevos movimientos sociales (como las “Madres de Plaza de Mayo” o los “piqueteros”, los “Sin Tierra”, los “cocaleiros”, las movilizaciones indígenas de Ecuador, Bolivia, Guatemala, y tantos otros) reunidos en el Foro Social Mundial de Porto Alegre, y desde la inesperada elección de Néstor Kirchner, de Tabaré Vázquez, de Luiz Inácio “Lula” da Silva, de Hugo Chávez, de Evo Morales, y de la perenne y proverbial figura del “abuelo” Fidel Castro (que como el Viejo Vizcacha del Martín Fierro, y como el zorro, “más sabe por viejo que por zorro”), entre los que no hay que olvidar la figura simbólica del Sub Marcos, entre tantos otros signos de esperanza, debemos comenzar a crear una nueva teoría, una interpretación coherente con la pro-

funda transformación que nuestros pueblos están viviendo (Dussel, 2006, p. 7).

De acuerdo a la conceptualización que despliega Dussel en este texto, entiende que el poder político tiene tres determinaciones constitutivas con sus respectivos principios, los cuales reiteran el esquema que presenta también en sus escritos principales acerca del tema de la ética. Una primera se refiere a la determinación material, de la cual se desprende un principio fundamental relativo a la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad, que orienta el contenido de la acción política y sirve como criterio de discernimiento de la validez de las instituciones políticas. La segunda está vinculada a una determinación formal, que alude a un principio democrático, en que son relevantes las cuestiones procedimentales de participación igualitaria y del logro de consensos racionales en la definición de la vida comunitaria para garantizar la legitimidad de las acciones e instituciones de todo sistema político. La tercera es la determinación estratégico-instrumental, relacionada con el principio de factibilidad, que atiende a las posibilidades de concreción de determinadas acciones políticas según las condiciones materiales y formales, teniendo en cuenta, además, las mediaciones institucionales del Estado y la sociedad civil.

Como se dijo antes, cambia la comprensión de estas determinaciones, y la enunciación de esos principios constitutivos de cada una de ellas – material, formal y de factibilidad –, cuando se pasa de la dimensión de la fundamentación al de la crítica de los órdenes políticos vigentes. La posibilidad de transformación social afirma Dussel que se desencadena a partir del surgimiento de movimientos contestatarios y las teorías críticas vinculadas orgánicamente a ellos, que se manifiestan contra situaciones de opresión y exclusión. Esta tendencia a implementar cambios radicales en las instituciones y el mismo Estado de derecho requiere la articulación de esas fuerzas sociales y políticas insurgentes, que conduce a la consolidación de una contrahegemonía desde la cual se construye una “praxis de liberación”:

Los movimientos sociales y los partidos políticos progresistas, críticos, deben darse a la tarea de la “traducción” de las reivindicaciones de todos los sectores (las identidades diferenciales) que, por el mutuo conocimiento, diálogo e inclusión en su propia reivindicación de las otras reivindicaciones, van construyendo el *hegemon analógico* que es sostenido por todos transformándose en la nueva propuesta fruto de la praxis de liberación popular. “¡Un mundo donde quepan todos los mundos!” -es el postulado (Dussel, 2006, p. 124).

Como puede observarse, las reflexiones sobre la justicia, relacionadas con la vigencia efectiva de la democracia y los derechos humanos, se producen en el pensamiento crítico latinoamericano al calor de las luchas sociales y políticas, no sin dejar por esto de presentar una fundamentación teórica y marcos categoriales que aspiran a una determinada universalidad, pero en los que se tiene en cuenta la situación particular de donde parte el discurso filosófico. Desde esta perspectiva, puede decirse que la radicalización que se verifica en esas proposiciones filosóficas contiene una potencia teórica que se vuelve necesaria en el marco de una situación mundial en que se han profundizado las desigualdades sociales.

En líneas generales, tiene un peso decisivo el papel movilizador representado por actores sociales y políticos para promover las transformaciones de órdenes injustos, que comúnmente han tenido repercusiones profundas en la configuración de los sistemas políticos de la región. Esta situación se ha visto modificada con la aparición de procesos de participación popular que han dado lugar a la construcción de democracias con un mayor grado de inclusión social, ampliación de derechos y cambios institucionales significativos para revertir distintas formas de disciplinamiento y dominación que son históricas, ya sea que vengan del pasado reciente de las dictaduras o de siglos de opresión de determinados sectores sociales, como son las que afectan a las comunidades indígenas y afroamericanas, las mujeres y otros grupos discriminados o excluidos que integran nuestras sociedades. En este marco histórico y contextual se elaboran las consideraciones sobre la justicia que se han expuesto anteriormente, en las cuales sigue

siendo un impulso fundamental la utopía de la construcción de sociedades más equitativas, que tiendan a la reparación de las injurias cometidas y la concreción de una vida comunitaria más plena orientada por el principio constitutivo de la dignidad humana.

4. A modo de conclusión: la necesidad urgente de un mundo más justo

La justicia continúa representando un asunto principal en la filosofía social y política, con mayor razón cuando se agravan cada vez más las desigualdades a nivel global. Bajo la idea de que las desigualdades comprenden tanto las inequidades socioeconómicas profundas de nuestro tiempo, como las formas de discriminación que afectan a determinados grupos humanos que conforman nuestras sociedades, se desdobl原因 respectivamente las demandas de justicia referidas a la redistribución y al reconocimiento. Este último tipo de reclamos identitarios y culturales han cobrado visibilidad en tiempos recientes, no sin dejar de advertir que la existencia de estas injusticias viene de larga data, aunque no estuvieran en el centro de la agenda de debate.

En tal sentido, el tema del reconocimiento resulta un objeto de reflexión que se expresa en algunas de las discusiones teóricas que se han reseñado, particularmente en la contraposición de planteos que se produce entre Axel Honneth y Nancy Fraser, o entre esta última y Judith Butler. En buena medida, giran estos debates en torno al lugar y alcances que deben darse a las “políticas del reconocimiento” en cuanto a su presencia en la conflictividad social del mundo contemporáneo. Para Honneth el reconocimiento resulta un aspecto fundamental que orienta normativamente la justicia, subsumiendo incluso a las políticas redistributivas, según los principios diferenciados – amor, igualdad y éxito – que prevalecen en distintas esferas de la interacción social. En cuanto se refiere especialmente a una dimensión subjetiva vinculada a la autorrealización individual, se puede objetar que reduce la importancia de los objetivos que guían a los movimientos sociales. A diferencia del pensador frankfurtiano, las posiciones de

Fraser y Butler, más allá de sus diferencias conceptuales, tienden a producir una reflexión más ligada a la praxis política de los nuevos movimientos sociales, en los que se identifica la posibilidad de conformar un bloque antihegemónico ante el avance del capitalismo global, lo que parece estar más en sintonía con la finalidad que persigue la teoría crítica. En cambio, las proposiciones de Axel Honneth, y en parte las evidenciadas por Rainer Forst, se dirigen a la necesidad de procurar un fundamento teórico consistente de la organización social y política democrática vigente y de sus posibles reformas orientadas a la inclusión social. Esta postura contrasta con respecto a los antecedentes que presenta la Escuela de Frankfurt en su momento fundacional, en que predomina el marco fuertemente crítico acerca del significado histórico del capitalismo, entre otras cuestiones relevantes tratadas por esa primera generación¹⁷.

Tal como se ha mostrado respecto a algunas enunciaciones principales de la filosofía latinoamericana, resultan estrechamente ligadas las reflexiones acerca de la justicia con las tendencias emancipatorias que se manifiestan en determinados procesos políticos y movimientos sociales actuales, especialmente en las experiencias democráticas de signo progresista y de izquierda. Al mismo tiempo, adquieren esas propuestas teóricas un fuerte tono crítico respecto a las desigualdades e injusticias que se han experimentado en el pasado y el presente, lo que incluye decididamente a las distorsiones que se derivan de las consecuencias del capitalismo bajo su fase neoliberal. Esa degradación se observa de modo claro en las amenazas principales que atraviesan la región, las cuales tienen que ver con motivos económicos y ecológicos que atentan contra mejores condiciones de la existencia comunitaria e incluso la misma supervivencia humana. Asimismo, los marcos conceptuales que se sostienen en el pensamiento crítico latinoamericano tratan de ofrecer una orientación de la praxis expre-

¹⁷ Esta objeción de la insuficiencia de una crítica más frontal del capitalismo se esgrime en varias referencias a la obra de Axel Honneth, ante lo cual reorienta algunas de sus interpretaciones acerca del socialismo en el reciente libro Honneth, 2017. Un ejemplo de la revisión de las posiciones de este autor sobre el capitalismo en relación con la formulación de una teoría del reconocimiento se encuentra en Herzog, 2013.

sada en distintas formas de protesta social, constituyendo un asunto fundamental la consideración de la posibilidad de articular los reclamos de distintos movimientos sociales.

El recorrido que se trata de alcanzar hacia la concreción de una mayor justicia social representa igualmente la meta principal que debe tener presente el establecimiento de formas participativas e inclusivas de la democracia, ante las modalidades defectivas de lo político que se han instalado con los gobiernos autoritarios y conservadores, o ante la preeminencia de una tendencia a la mercantilización de las relaciones sociales, la cual se opone a que haya una democratización de la vida política. Esa democratización exige que se verifique una ampliación de las conquistas de diferentes sectores sociales que han sido relegados o discriminados, es decir, se orientan por la realización efectiva de los derechos humanos. Esto supone un cambio gradual o, menos frecuentemente, revolucionario de los sistemas institucionales, jurídicos y estatales, en función de la satisfacción de necesidades y el reaseguro de libertad y bienestar de las mayorías populares. Tal como es el estado de cosas vigente en nuestras sociedades, requiere impulsar transformaciones profundas que suscitan la reacción de quienes defienden sus privilegios y cuentan con el recurso de poderes fácticos para hacerlo, incluidos en la actualidad los medios de comunicación y la misma estructura judicial, que en algunos casos operan como un factor destituyente de gobiernos democráticos elegidos por el pueblo.

En esta dirección seguida por la experiencia reciente de varios países de América Latina hacia la consolidación de la democracia y los derechos humanos, junto con el afianzamiento de una integración regional, se ha hecho referencia a las propuestas realizadas por pensadores actuales desde la teoría política y la ética. No están exentas estas posiciones de examinar críticamente algunos obstáculos que dificultan la tarea urgente orientada hacia la justicia social, pero prevalece un sentido constructivo respecto de los desafíos a los que nos enfrentamos.

En los autores que se repasan sus proposiciones teóricas con más detalle en este trabajo, como son Arturo Roig y Enrique Dusel, puede advertirse una posición crítica respecto de las desigualdades e injusticias de nuestra época. La noción de “moral de la

emergencia” postulada por Roig permite apreciar la importancia otorgada a las formas de rebelión de sujetos colectivos y plurales que luchan por su dignidad. Sus concepciones ético-políticas, si bien se encuentran referidas a un contexto particular, evidencian la posibilidad de ser generalizadas en muchas experiencias de protesta que protagonizan los movimientos sociales en la actualidad. Una intención similar puede reconocerse en Dussel, quien establece una fundamentación de la ética y la política de la liberación que se pronuncia con un alcance universal, independientemente de que el punto de partida sea la situación de los pueblos y sectores marginados por la modernidad capitalista. En tal sentido, este autor plantea el modo en que podría sustentarse una “praxis de liberación”, que tiene como motor principal a los reclamos de cambio que promueven los movimientos sociales y partidos políticos progresistas de América Latina y el Caribe.

Desde esta perspectiva se puede considerar que el pensamiento crítico latinoamericano tiende a producir una teorización más radical de las injusticias del presente, que se originan en estructuras sociales y políticas representativas de distintas manifestaciones de la dominación¹⁸. En parte, esto puede explicarse como una característica distintiva de las experiencias históricas negativas que representan situaciones tales como un prolongado dominio colonial, sometimientos y genocidios por motivos raciales, formas de dependencia respecto de otras naciones más desarrolladas y frecuentes interrupciones de su vida democrática debido a los regímenes autoritarios y la intervención extranjera que se producen en nuestra región.

Pero, además, se trata de sostener un espíritu crítico ante la situación mundial que se vive en nuestra época, y esto lo puede advertir cualquier persona que tenga sensibilidad social, ya sea que experimente algún tipo de injusticia o posea la apertura suficiente para comprenderla y solidarizarse, aunque no la viva de modo directo. La tendencia hacia una mayor solidaridad con los demás es una de las claves principales de la justicia, lo cual se muestra cla-

¹⁸ La contraposición de las posiciones teóricas e ideológicas de Arturo Roig y Enrique Dussel respecto a las de Axel Honneth se desarrolla en Ramaglia, 2015. Asimismo, la recepción de la teoría del reconocimiento en Latinoamérica se presenta en Sauerwald & Salas Astrain, 2016.

ramente en la misma constitución de los movimientos sociales y políticos que luchan por su emancipación. Para avanzar hacia ese cambio social se requiere que la imagen tradicional de la justicia, que se encuentra reflejada en los ordenamientos jurídicos generalmente funcionales a los poderes dominantes, se saque la venda para mirar de frente a las desigualdades reales y equilibre mejor la balanza inclinándola hacia quienes siempre han resultado invisibilizados en su sufrimiento y han sido aplastados por el peso de las inequidades existentes en nuestro mundo globalizado.

Bibliografía

- AA.VV. (2020). *Luchas sociales, justicia contextual y dignidad de los pueblos*. Santiago de Chile, Chile: Ariadna Ediciones.
- Acosta, Y. (2008). *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos*. Montevideo, Uruguay: Nordan-Comunidad.
- Almeida, P. & Cordero Ulate, A. (eds.). (2017). *Movimientos sociales en América Latina: perspectivas, tendencias y casos*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Bringel, B. & Pleyers, G. (eds.). (2017). *Protesta e indignación global: Los movimientos sociales en el nuevo orden mundial*. Buenos Aires, Buenos Aires: CLACSO / Río de Janeiro, Brasil: FAPERJ.
- Butler, J. & Fraser, N. (2017). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate entre marxismo y feminismo*. Madrid, España: Editorial Traficantes de Sueños / New Left Review en español.
- Cerutti Guldberg, H. (2007). *Democracia e integración en nuestra América*. Mendoza, Argentina: EDIUNC.
- Cortés Rodas, F. (2005). Reconocimiento y justicia. Entrevista con Axel Honneth. *Estudios políticos*, 27, pp. 9-26.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, España: Trotta.
- Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. Ciudad de México, México: Siglo XXI / Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe.
- Dussel, E. (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid, España: Trotta.
- Forst, R. (2014). *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*. (G. Calderón, Trad.). Buenos Aires, Argentina / Madrid, España: Katz Editores.

- Fraser, N. & Honneth, A. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. (P. Manzano, Trad.). Madrid, España: Ediciones Morata / Fundación Paideia Galiza.
- Grueso, D. I. (2012). Teoría crítica, justicia y metafilosofía. La validación de la filosofía política en Nancy Fraser y Axel Honneth. *Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, 16, pp. 70-98.
- Guadarrama González, P. (2016). *Democracia y derechos humanos: visión humanista desde América Latina*. Tomo 2. Bogotá, Colombia: Universidad Católica de Colombia / Taurus.
- Herzog, B. (2013). La teoría del reconocimiento como teoría crítica del capitalismo: propuestas para un programa de investigación. Constelaciones. *Revista de Teoría Crítica*, 5, pp. 311-335.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. (M. Ballester, Trad.). Barcelona, España: Crítica.
- Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio*. (F. J. Hernández & B. Herzog, Trads.). Madrid, España: Trotta.
- Honneth, A. (2017). *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización*. (G. Calderón, Trad.). Buenos Aires, Argentina / Madrid, España: Katz Editores.
- Martí, J. (2010 [1891]). *Nuestra América*. La Habana, Cuba: Centro de Estudios Martianos.
- Ramaglia, D. (2015). Reconocimiento, alteridad y humanismo. Contribuciones teóricas desde la filosofía latinoamericana. En A. Arpini (ed.) *El humanismo, los humanismos. Ideas y prácticas revisadas desde Nuestra América* (pp. 171-179). Mendoza, Argentina: EDIUNC.
- Ramaglia, D. (2016). Proyecciones del reconocimiento: la constitución de los sujetos sociales y la lucha por la emancipación. En G. Sauerwald & R. Salas Astrain (eds.) *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth* (pp. 172-187). Münster, Alemania: Lit Verlag.
- Roig, A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Roig, A. (1997). Las morales de nuestro tiempo: un reto para las nuevas generaciones. En A. Arpini (ed.) *América Latina y la moral de nuestro tiempo. Estudios sobre el desarrollo histórico de la razón práctica* (pp. 7-14). Mendoza, Argentina: EDIUNC.
- Roig, A. (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza, Argentina: EDIUNC.

- Roig, A. (2005). Cabalgar con Rocinante. Democracia participativa y construcción de la sociedad civil: de Sarmiento y Artigas hasta Mariátegui. En J. de la Fuente & Y. Acosta (eds.) *Sociedad civil, democracia e integración. Miradas y Reflexiones del VI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur* (pp. 347-375). Santiago de Chile, Chile: Ediciones de la Universidad Católica Silva Henríquez.
- Roig, A. (2011). *Rostro y filosofía de nuestra América*. Buenos Aires, Argentina: Una Ventana.
- Sauerwald, G. & Salas Astrain, R. (eds.). (2016). *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth*. Münster, Alemania: Lit Verlag.

8. Contextos de justicia, sufrimientos y luchas sociales en una era de crisis global

por Ricardo Salas Astrain

1. Introducción

La situación de las sociedades latinoamericanas y la dinámica del mundo actual hacen muy difícil definir un diagnóstico que pueda ser compartido por los diferentes sistemas de pensamiento y creencias (filosofías, espiritualidades, ciencias sociales e ideologías) que buscan explicar sentidos y significados en una época contemporánea, que al decir del título de un libro de Castoriadis se caracteriza por una *montée de la insignifiance*. Para los que vivimos y reflexiones en esos contextos de injusticia y de esclavitud que traen los nuevos modelos de producción tecnocientífica de las sociedades periféricas, es preciso reconocer que al mismo tiempo que se constata la inmensa presencia de sufrimientos aparecen movimientos diversos de luchas sociales que denodadamente visibilizan el malestar de los sujetos y de las comunidades y no vacilan en sus resistencias y luchas en pos de construir sociedades más justas y libres. Las luchas y protestas sociales que aparecen por doquier son signos evidentes de una situación de crisis sistémica de las sociedades y culturas contemporáneas, fuente de muchas frustraciones y de esperanzas.

Esto que podemos reflexionar nítidamente hoy en día, es expresión de un complejo proceso sociohistórico y cultural que afecta a la modernidad iniciándose desde hace ya muchas décadas y que tiene múltiples causas, pero que hoy ha consagrado contemporáneamente con los nuevos sesgos que asume el capitalismo global, en sus diversas ramificaciones. No hay acuerdo respecto de la crisis que se vive, pero se podría considerar la propuesta weberiana (Salvat, 2014), como un tipo de reconstrucción sisté-

mica y totalitaria de las sociedades contemporáneas con independencia de los sesgos ideológicos que tiene hoy. Además, y también endurece este diagnóstico, las formas nostálgicas de retorno al pasado que se expresa en los intervencionismos explícitos de ideologías nacionalistas y de extrema derecha por disolver las estructuras democráticas acorde a una agenda internacional explícita. En esta era de crisis del capitalismo global se va confluyendo en una situación política estructural que pone también en jaque las posibilidades de los estados de las economías menos opulentas en un mundo geopolítico de potencias económicas y militares. Milita también en contra del protagonismo de ciudadanos apáticos, cada vez más desinformados, por los grandes oligopolios comunicaciones y que deja serias incertidumbres respecto de lo que se puede saber de lo que representan los eventuales proyectos sociopolíticos que llevan las grandes potencias.

Empero, es menester tener en cuenta que esta era de crisis global no tiene un carácter apocalíptico, y no es solamente el triunfo de la economía sobre la política, y de los modelos tecnocientíficos sobre las sabidurías de los pueblos, sino que al mismo tiempo tiempos de efervescencia social que alimenta una ebullición política y resurgencia de inmensos conflictos multidimensionales, pone a prueba, de un modo insospechado, la creatividad y la audacia de muchos sectores conscientes de la humanidad en vistas a repensar nuevos rumbos para enfrentar una crisis planetaria, social y ambiental, de insospechadas consecuencias pero donde se siguen constatando las potencialidades y capacidades de los individuos y de los pueblos para resistir a unas formas de encapsulamiento de la vida social que convienen al Capital transnacional.

En este sentido, aunque es cierto que asistimos a la conformación de sistemas cada vez más inhumanos definidos por multinacionales que siguen sus propósitos en una economía internacional, al mismo tiempo se constata los renovados bríos de los movimientos masivos de protesta social de los que viven de sus salarios y de búsquedas de otras alternativas a las políticas neoliberales totalitarias. En este trabajo, junto con exponer esta compleja situación de la época contemporánea queremos apoyar a superar el ambiente derrotista y desesperanzador para avanzar en un pensamiento crítico que junto a la búsqueda de alternativas que bro-

tan de las experiencias sociales de los sujetos, de las luchas de resistencia definan nuevos derroteros para la justicia y la libertad en esta época. El prisma definido por el pensamiento crítico intercultural y decolonial está lejos de ser un pensar descomprometido y que desarticule las luchas sociales y políticas de los pueblos. Se trata por tanto de proseguir rearmando un razonable pensar comprometido y militante que brota de los contextos asimétricos de poder y de las luchas sociales para cuestionar la ampliación del capitalismo global en todas las sociedades, las centrales y periféricas, y abrir las utopías de la solidaridad de y entre los Pueblos (Fornet-Betancourt, 2003).

La tesis que esbozamos aquí es que tal ampliación de una teoría contextual de la justicia expone las limitaciones y las imposibilidades de las teorías liberales tal como han sido formuladas en el siglo XIX y también del liberalismo político del XX para dar cuenta de la crisis política en era global actual, y asimismo a las teorías universalistas de los principios de la justicia que desdeñan las potencias creativas de las experiencias de los sujetos y de los pueblos. Pero en ese mismo sentido, es preciso cuestionar lo que se ha elaborado en nombre del marxismo dogmático, y por ello abogamos a que el pensamiento requiere abrirse, de un modo reflexivo, a las prácticas sociales y a las experiencias creativas que permiten liberarse de los sistemas de dominación (Dusoulier & Maeschalck, 2021). Sugerimos avanzar en la senda del pensar contextual abierto a las potencialidades de otras filosofías sociales y políticas atentas a la emancipación social y cultural acorde a las idiosincrasias de los pueblos y de las culturas. Proponemos por consiguiente un pensar político renovado que brota desde las experiencias arraigadas de los múltiples sujetos y de la heterogeneidad de los movimientos sociales que necesitan enfrentar de un modo creativo los desafíos actuales de la libertad y de la justicia de las sociedades periféricas actuales.

Queremos aquí justamente partir desde dichos sufrimientos individuales y colectivos de extensos grupos humanos dar cuenta de los nuevos problemas que enfrenta una visión de la justicia y de la libertad donde ambas no se oponen, sino que se sitúan en medio de complejas y plurales experiencias de dominación social. Para contribuir al adecuado esclarecimiento de la negatividad social,

de la libertad y de la justicia, es menester lo que acontece en unas sociedades periféricas diversas en las actuales circunstancias de la modernidad capitalista y que puede arrojar luz a los múltiples procesos de resistencia y luchas sociales disímiles que brotan por doquier para lograr mayor libertad y justicia, ya no como exigencias antitéticas, sino como dimensiones propias de una visión política contextual.

En este sentido, pensamos que la categoría de experiencia social sigue siendo un buen punto de partida para dar cuenta de los fenómenos de dominación actual que están a la base de nuevas formas de servidumbre e inequidad crecientes en un mundo global, en otras palabras, postulamos en este trabajo que la fenomenología de la experiencia es crucial para una teoría crítica de la injusticia, y tomaremos como punto de partida el análisis de Renault quien en sus últimos trabajos busca con estas categorías designar todo lo vivido en situaciones injustas (*vécu d'injustice*), acompañado de una conciencia al menos incoativa de la injusticia (*sentiment d'injustice*). Por ello asumo la propuesta de Renault quien define provisoriamente este concepto del modo siguiente:

Por experiencia de injusticia se entenderá por una parte, un sentimiento de injusticia que resulta de la insatisfacción de las expectativas normativas de los que sufren la injusticia, por otra un conjunto de tendencias prácticas (reacciones de rechazo de situaciones injustas, de huida y de lucha contra ellas) y de procesos cognitivos (paso de expectativas insatisfechas del estado tácito al explícito, reflexión sobre la injusticia de las situaciones, búsqueda de mejores respuestas a partir de los recursos disponibles, etc.) tendencias prácticas y procesos cognitivos que pueden converger bajo la forma de reivindicaciones (Renault, 2017a, p. 41).

Lo que nosotros llamamos aquí justicia contextual tiene que ver con este panorama de crisis de las teorías liberales de la justicia, y que abarca también a los planteos marxistas dogmáticos basados en la lucha por la justicia de la mayoría (De la Fuente, 2021), y no asumen a cabalidad las dinámicas históricas de los pueblos y menos aún los contextos históricos diferenciados en que surgen las memorias y experiencias de injusticia, y sus respectivas luchas de emancipación. Pero, como señala Hunyadi, el contexto es mucho más que un humus histórico social, sino que

contiene un carácter contrafáctico que es preciso elucidar en sus nuevos sentidos ético-políticos.

La hipótesis que buscamos desplegar aquí tiene que ver con algunos trabajos que ya hemos elaborado en el marco de una teoría del reconocimiento, y donde proponemos basarse en las experiencias sociales de las injusticias, tanto por su carácter universal como por su capacidad de comprender las fuerzas y limitaciones de los oprimidos, como acontece en tierras americanas. Dicho de otra manera, pensamos que los avances filosóficos del pensamiento emancipador latinoamericano pueden beneficiarse de un diálogo transatlántico con las actuales discusiones de la teoría crítica. Nuestras propuestas pueden seguir proyectándose con la visión de Forst, Fraser y Renault, al enfrentarse al desafío de pensar el fuerte vínculo que existe entre el momento deontológico (universal) y el momento de las costumbres (contextual), lo que implicaba no justificar su quiebre, ni hacerse proclive a los eventuales desgarramientos que surjan desde los modos específicos de articular cada uno de estos momentos.

2. Por una transformación intercultural y decolonial de las experiencias de injusticia

Los desarrollos teóricos de una teoría crítica que recoge las experiencias sociales de sufrimiento en el sentido ya descrito permiten ampliar otras miradas si nos situamos desde la complejidad de las sociedades periféricas, ya que las reiteradas búsquedas de nuevas formas de emancipación que aseguren mayor libertad y justicia evidencian los aciertos y los logros, igualmente las limitaciones de los proyectos político-sociales llevados adelante en el último siglo. Principalmente los aciertos de un pensar crítico centrado en la transformación político-social e intercultural, que expusieron las filosofías liberacionistas e interculturales-decoloniales de las últimas décadas, ayudan a entender el sentido de un pensar arraigado en contextos y al cuestionamiento de los ideales universalistas de las concepciones que se centraron unilateralmente en la disyunción entre libertad o justicia. Lo que interesa a este pensar y que se ve acompasado por las ciencias so-

ciales críticas, en sus diversas variantes, es discutir no sólo las causas actuales de las injusticias y los sentidos de la dominación, sino comprender las dificultades para avanzar en pos de mayor libertad y justicia para todos, y todo lleva a pensar que la disyunción ha sido ruinoso para los proyectos político-sociales.

En una muy apretada síntesis, la primera cuestión que surge es pensar la justicia y la libertad que implicaría retomar las discusiones actuales acerca de las crisis sucesivas del prisma de la modernidad capitalista y de las teorías de la modernización que estuvieron en boga en América Latina. Así en estos últimos decenios aparecen constelaciones de ideas que provienen de la amalgama de propuestas teóricas que han encontrado argumentos para cuestionar un modelo universalista de la libertad y de la justicia, tales limitaciones señalan otro modo de encarar lo que acontece en el pensamiento periférico mundial acerca del destino político de las disímiles sociedades actuales (Devés, 2018). Este asunto nos llevaría a profundizar el diagnóstico de las ciencias sociales. Lo menos que se puede decir hoy, es que el paradigma universalista de tales teorías de la libertad y de la justicia no responde completamente a la complejidad de lo que se entiende por sociedad contemporánea en las ciencias sociales y humanas, ya que se evidencia que muchas de esas comprensiones responden a un tipo de sociedad que se ha querido universalizar. Lo que se ha planteado críticamente respecto de la pertinencia para comprender las crisis sociales a nivel global, plantea reparos a las filosofías del reconocimiento y de la justicia del Norte en cuanto que su matriz racionalista conocida no permite dar cuenta de lo que acontece en las sociedades periféricas a nivel global.

3. Las experiencias sociales de injusticia

La propuesta de partir de un sentimiento social de injusticia que aparece en estas dos últimas décadas en la obra de Renault nos parece significativa para dar cuenta de un aspecto relevante de la falta de libertad y de justicia que se experimentan en las sociedades periféricas. Dicho en otras palabras, la experiencia de injusticia designa entonces lo vivido en estas situaciones injustas

(*vécu d'injustice*) acompañado de una conciencia al menos incoactiva de la injusticia (*sentiment d'injustice*). Para explicitar la noción de experiencia de la injusticia el autor señala explícitamente:

[...] es preciso reelaborar los principios de justicia a la luz de las expectativas normativas (*attentes normatives*) que definen los desafíos de la experiencia de la injusticia, y por otra, que es preciso buscar la posibilidad y la naturaleza de la transformación legítima del orden jurídico y social que existen en esas dinámicas que nacen de la experiencia de injusticia (2017a, p. 41).

En síntesis, para Renault (2017a) una experiencia de la injusticia no se considera una situación que condene a los sujetos a una falta de libertad y de justicia, sino que la existencia de estas experiencias permite dinámicas interrogativas y un conjunto de prácticas que generan emancipación y búsquedas de reparación. Se trata así de “los objetos de la filosofía política, a partir del tipo de normatividad específica que se despliega en estas iniciativas (p. 40).

Para el autor francés, se trata de pensar la reiterada invisibilización de ciertas experiencias de injusticia y la necesidad de que la filosofía política asuma la interpelación de los movimientos sociales actuales. Estando de acuerdo en esta propuesta nos parece que una experiencia de injusticia requiere dar cuenta de un proceso de larga duración y que, al igual que el arribo de “los conquistadores fue para las civilizaciones amerindias de profunda negatividad” (Dussel, Mendieta, & Bohórquez, 2009, p. 55), evidencia que estos sufrimientos sociales son parte de una larga historia de asimetrías, exclusiones y violencias y que perdura en la vida de todos los días para las mayorías a lo largo de una historia de segregación, exclusión y subordinación de las mayorías populares (Dussel, 2020).

Estas últimas referencias al pensamiento crítico dusseliano contribuyen a dar cuenta que las injusticias remiten a una categoría histórica central que refiere en las sociedades periféricas a dolores que se mantienen en las memorias de las mayorías. En muchos pasajes de su obra este filósofo argentino nos habla de una comunidad de víctimas que son la contraparte de un sistema de dominación que favorece la esclavización y las inequidades. Estas

ideas presentes en Dussel y en otros filósofos ofrecen claras relaciones e indicaciones para pensar los énfasis que desde hace mucho más de medio siglo la filosofía política y las ciencias sociales críticas reelaboran en un marco latinoamericano y tercermundista. Desde un pensar crítico se puede recepcionar la propuesta de Renault en el sentido que mantiene esta compleja dialéctica entre dominación y emancipación presente en nuestras sociedades, la cual “sigue siendo una de las tareas más importantes de la actualidad, tanto en los círculos críticos como en los movimientos sociales” (Corcuff, citado en Boltanski & Fraser, 2016, pp. 13-15). Por último, una categoría de este tipo ayuda a configurar diferentes miradas críticas al modo como la investigación social se relaciona con los sufrimientos de los seres humanos, dependiendo de si uno se ubica desde la posición privilegiada de las instituciones académicas o en las fundaciones en los que trabajamos y pensamos los intelectuales e investigadores que buscan una transformación social, o bien se sitúa desde la óptica de los condenados de la tierra y de todos los que viven el sacrificio de sus vidas en un infierno terrenal, y donde más que ideas se trata de avanzar en nuevas prácticas que ayuden a mejorar algunas de sus limitaciones.

Renault (2017 a y b) asume parte de esta larga discusión cuando destaca la existencia de cierta paradoja entre la renovación de la filosofía política liberal al estilo de Rawls y Habermas, y la creciente desafección de la política de muchos ciudadanos. Estas limitaciones de las teorías de la justicia pueden superarse a través de una crítica de la política que permita interactuar con las experiencias sociales de nuestro tiempo y con las protestas de la acción colectiva que aumentan la conflictividad política, al poner en jaque la organización general de la sociedad y de las instituciones (Renault, 2017a, p. 84). Al citar Renault estos destacados pensadores de la teoría de la justicia nos indica que se tratan de esfuerzos por lograr generar transformaciones institucionales y no de transformaciones político-sociales a través de la conquista del poder. En esta línea, para Renault existirán tres tipos ideales de movimientos sociales a considerar: las luchas sociales, las luchas identitarias y las luchas de los “sin” abrigo, papeles, etc. El interés actual de Renault (2017a) es que destaca que existen cuatro

inflexiones de los nuevos fenómenos sociales contemporáneos: 1. La cuestión de la experiencia de la injusticia tiene que ser articulada estrechamente a la experiencia de la dominación. 2. El modelo honnethiano tiene que ser completado por una psicología social y por una teoría sociológica. 3. Es preciso superar la cuestión de la identidad como relación positiva a sí misma por una politización de la identidad al modo de las luchas de las minorías subordinadas. 4. Es importante superar la idea de una teoría política neutra que podría ser interpretada en términos liberales, republicanos o comunitarios.

La cuestión política que se busca responder tiene que ver con el alcance que tiene una teoría del reconocimiento para poder explicitar los problemas de la falta de libertad y de justicia que no es sólo actual, sino que es parte de una comprensión de la política que vivido los oprimidos, “los condenados de la tierra”. No se trata entonces de cualquier teoría del reconocimiento sino de una teoría que asume las implicancias políticas y más específicamente: ¿Cuáles son las definiciones de la política y de la filosofía política que están implicadas en esta teoría? (Renault, 2017a). Lo que busca un acuerdo universal sobre los principios de la crítica social (al modo rawlsiano), sino:

[...] debería más bien adoptar el modelo de una participación a los esfuerzos colectivos de los dominados y excluidos para comprender el sentido de su experiencia social y para luchar contra todo lo que les condena a la injusticia y a la dominación (Renault, 2017a, p. 17).

La cuestión relevante aquí es que para lograr describir una teoría de la justicia se requiere, entonces, partir necesariamente de lo que es más cercano a lo que viven y experimentan todos los sujetos explotados, subalternizados y deprivados: todos quienes viven en sus vidas el menosprecio permanente de sus sufrimientos e incluso una consideración eventual de irrealdad de sus dolores. Por ende, no se alude aquí a un sufrimiento psíquico individual, sino a los sufrimientos que afectan colectivamente a muchas personas y a colectivos de hoy: los migrantes, las mujeres de la trata de blancas, los sin casa, los sin trabajo, etc. Se trata así de situar los su-

frimientos en su base social y política y los esfuerzos permanentes que hacen sujetos y movimientos para salir de esta situación dramática. Estos esfuerzos permiten señalar que aunque la falta de libertad y de justicia son permanentes en las sociedades periféricas ni anulan las aspiraciones humanas para confrontar esta negatividad y ver caminos para su emancipación. Por ello Renault (2017a), considera que esta experiencia de injusticia es digna de ser tomada en consideración en las deliberaciones y en las confrontaciones políticas (p. 11).

4. Contextos, justificación y política en el pensar frankfurtiano actual

Estas ideas pueden ser retrabajadas también a partir de una visión del poder que no se reduzca a una perspectiva cognitivista universal tal como lo señala el más joven de los frankfurtianos R. Forst para el cual es preciso tener en cuenta la productividad de los contextos y en particular detectar los procesos de reconocimiento y búsqueda de justicia de las comunidades de vida en permanente búsqueda de universalización, como sigue aconteciendo en América Latina y en muchas regiones del mundo. Pensar de una manera contextualizada, obliga a proponer niveles y escalas, donde no se requiere renunciar al universalismo ni tampoco asumir al cómodo relativismo. Y aquí está lo esencial del diálogo intercultural en el pensamiento político crítico, a saber, que se requiere propiciar el protagonismo de los sujetos y de las comunidades humanas. Asimismo, cabe reiterar que las propias experiencias de sufrimiento social conllevan esa dialéctica entre lo sufrido y lo que puede ser reparado (Renault), y que justifica los procesos de emancipación.

Forst propone una tesis general bastante convincente por la que él pretende religar la cuestión del universalismo propio de la justicia con los contextos de vida y, con ello, la necesaria lucha por la justificación de los derechos de todos los seres humanos y colectividades. Este enfoque es retomado aquí en el sentido que una teoría de la justicia que no sea unilateral debiera tener en cuenta los ‘contextos’ de justicia. Al proponer una noción de jus-

ticia que incorpore la contextualidad histórico social y política queremos recuperar las experiencias de injusticia relativa a los diferentes conflictos, violencias e injusticias que viven los individuos, las clases sociales y los pueblos históricamente subordinados. Empero – sobre todo – argumenta que la primera pregunta de la justicia es aquella acerca del poder. Nos dice Forst:

...quiere decir que los lugares de la justicia han de buscarse allí donde haya que brindar las justificaciones centrales de una estructura básica social y donde se fijen los lineamientos institucionales que determinan la vida social desde el principio. Todo depende, si se quiere, de las relaciones de justificación en una sociedad. El poder, entendido como 'poder de justificación' efectivo de los individuos, es el bien de mayor jerarquía de la justicia: el poder 'discursivo' de exigir, de aportar justificaciones y de desafiar las legitimaciones falsas.

En su libro *Crítica y Justificación* señala que: “El poder se desarrolla siempre en un espacio comunicativo, pero esto no quiere decir que esté bien fundamentado. Es siempre de naturaleza discursiva, y la lucha por el poder es la lucha por la posibilidad de estructurar o dominar este presupuesto de justificación de otros. Su *modus operandi* es de naturaleza cognitiva, pero no necesariamente de naturaleza reflexiva”. El elemento central de esta propuesta teórica es que existirían siempre mejores justificaciones del poder, unas más que otras, y que dicho espacio de razones es, de hecho, un espacio social. En esta comprensión, la tesis cognitivista si es plausible en el marco de una teoría crítica de la política, al modo de la crítica frankfurtiana, nos parece que mantiene varias dificultades para visualizar un espacio social desintegrado por conflictos históricos de larga data como el que ocurre en los conflictos territoriales de los pueblos originarios. Por ello, si se pueden llevar las categorías de Forst a lo que acontece en las luchas de resistencia y descolonización en los territorios interétnicos se pueden encontrar analogías convergentes, pero es necesario preguntar cuál es la relación entre el espacio social plural con la construcción política del poder por parte del Estado nación moderno. Si consideramos las reacciones, justificadas desde el apar-

to estatal como medidas de control y expresiones subyacentes a las causas mismas de las luchas movilizadoras y resistencias sociopolíticas indígenas, se observa con claridad que dicha justificación se enraíza con una violencia configurada desde las múltiples vivencias de dominación y de las resistencias cotidianas al sistema neocolonial.

El espacio social que se va construyendo en los territorios interétnicos no se puede definir únicamente en base a razones, sino que se gesta en la confrontación misma de un orden de justificación de sujetos políticos. Las razones justificatorias del estado moderno aparentemente no pertenecen a un sujeto social específico, ya que se presupone en esta categoría política moderna que el estado representa un orden sociojurídico en representación de todos los sujetos. Donde se observa con mayor claridad esta ambigüedad en el uso de la fuerza, y esta dificultad se grafica en las formas de justificación legal de los usos y abusos de la intervención policial y militar extrema en pos de mantener el orden sociopolítico del estado. Entonces, si nos situamos en los usos sociales de la violencia legítima por parte de los gobiernos, quienes administran los dispositivos públicos para contener agresivamente las protestas indígenas, sociales u otras, desdibujan sus justificaciones con recursos propios de la manipulación retórica. En la forma y en el fondo esta carencia de justificación desdibuja las relaciones sociales modernas basadas en la comunicación, al modo habermasiano y, en muchos casos, manipulan la comprensión social hacia un fondo de irracionalidad operante en el conjunto de la sociedad moderna. Pero la noción de violencia que nos propone Forst, incorpora esta dificultad:

Finalmente, encontramos la violencia pura allí donde una relación de justificación, también asimétrica, que despliega fuerza inteligible, es reemplaza por la acción física. Entonces el poder está contrayéndose, lo que no quiere decir que aparezca la libertad; antes bien, desaparece, puesto que la libertad pertenece al poder en tanto éste afecte a sujetos animados cognitivamente.

Estos aspectos señalados por Forst no se relacionan solo con prácticas de justificación, al modo que lo propone el párrafo ya

citado, sino con una amplia concepción sociopolítica y cultural internalizada de la violencia, que involucra un modo de aceptarla, de rechazarla y/o simplemente de tolerar una convivencia parcial con sus inevitables causas y consecuencias. En este plano, siguiendo a este filósofo alemán, no identificamos de ningún modo la violencia con el poder, sino que destacamos la dificultad que estos procesos de justificación, entendido en un sentido meramente cognitivo, pueda darnos cuenta de la contraposición en el campo de las justificaciones como un espacio de razones. Aquí se ubicaría nuestra discrepancia de este modelo teórico por no considerar que el poder no puede entenderse únicamente a partir del espacio de las justificaciones.

En síntesis, si la propuesta de Forst puede proponer una reflexión desapasionada y crítica acerca de la compleja multidimensionalidad del poder, donde se instalaría al extremo la violencia como lo no-racional que, tal como lo indica Forst, abarca el conjunto de las no justificaciones de la vida sociocultural, al mismo tiempo que erosiona la presencia de la violencia en el espacio social, no logra asumir un crudo realismo de los conflictos raciales como fenómeno histórico y sociocultural de masas instalado en las profundidades de los territorios interétnicos y que no son visibilizados por las sociedades modernas hegemónicas. Las ideas de Forst nos parecen sugerentes, ya que él replantea una tesis general de una teoría crítica de la justicia como crítica de las relaciones de justificación, que presupone la cuestión del desacople del universalismo de la justicia con los contextos de vida, por lo que abre el campo controversial de la justificación en el camino entre lo contextual y lo procedimental.

En otras palabras, cuando nos encontramos con posiciones de poder tenemos que presuponer que refieren no solo al espacio de razones, sino también al espacio de sinrazones que apelan a otros cuadros interpretativos de la dominación. Esto se ve con claridad al considerar al considerar las experiencias de injusticias que justifican las luchas y las movilizaciones indígenas / populares. El poder noumenal y los modos de entender la justificación llevan finalmente a Forst, a disociar la violencia y el poder. Esto es lo que opera en la opinión pública de los países donde se quiere justificar, bajo una modalidad racional, la represión gubernamental,

y el uso indiscriminado de la fuerza policial y militar. Desde esta última opción, se puede prestar atención y discutir críticamente los usos sociales y políticos de la violencia a la que apelan los diferentes bandos en conflicto. En este sentido, nuestra investigación nos viene acercando a las ideas de Renault, respecto de comprensión de los conflictos al interior de la cultura política actual a partir de este vínculo entre historia, procesos culturales conflictivos y colisión entre Mercado, Ley y Emancipación. Este abordaje teórico, permite entonces situarlo más allá del espacio de las razones y nos introduce al campo de las disputas. En suma, esta recificación sociológica es la que permite insertar las experiencias de injusticia dentro del campo de disputa sociocultural y política que ha ido instalando la globalización capitalista en nuestros modos de producción, de participación y de convivencia con los otros, en nuestros modos de vivir.

5. Para situar la obra de Renault y a Forst en los debates de las sociedades periféricas

Otro aspecto relevante de la categoría de experiencia de injusticia y del poder de justificación es su singular referencia a la categoría polisémica de identidad, que ha jugado un rol importante en las perspectivas comunitaristas de la justicia y en el papel que han cumplido las políticas de la identidad para intentar resolver los conflictos intercomunitarios. Tal como la reformula Renault (2017a), la cuestión de la identidad aparece como una experiencia de la injusticia, pero alejada de toda definición psicologista y/o culturalista: “[...] se partirá del hecho de que la identidad es una categoría de la experiencia social, una categoría movilizadora en experiencias sociales específicas y que, por tanto, tiene como función resolver problemas específicos” (2017a, p. 203). Este énfasis ya sitúa su teoría del reconocimiento más allá del problema específico de lo que acontecería con algunos individuos, o bien de la ideologización de la identidad como opera en los movimientos fundamentalistas. Si se entiende de este modo, podremos entrar en una revisión de los temas identitarios, que se han hecho conocidos por los análisis interculturales y decoloniales. A partir de la

discusión de esta noción, se pretende discutir sobre el sentido de la identidad, en el conjunto de los conflictos sociales, y de los procesos de dominación. Por ello, es preciso romper con su sentido psicológico-cultural, señalando que la identidad constituye una vivencia específica que se expresa como experiencia social. En este acápite, Renault (2017a) entrega también observaciones relevantes para entender sus observaciones sobre Honneth y Margalit acerca de los límites de la concepción de identidad como relación positiva de sí.

Si la identidad es una categoría que se pone en acción por varias experiencias que intentan resolver problemas específicos, lo más relevante radica en que se trataría de un proceso que nos llevaría a politizar las diferentes formas de identidad en conflicto. Así, Renault (2017a) defenderá en la obra que comentamos las políticas de la identidad, considerando cómo las luchas identitarias definen movimientos sociales específicos. En este sentido, se consideran tres críticas centrales: la primera, que denuncia su déficit normativo; la segunda, que reduce la identidad a la dominación, y la tercera, que opone la política de la diferencia y la política de la identidad. Por último, destaca el sentido de la identidad como elemento de resistencia. La incorporación de la identidad en el marco de una teoría de los sufrimientos sociales pone a disposición una teoría global del reconocimiento, que pone en cuestión la ambivalencia de las políticas del multiculturalismo y permite demostrar hasta qué punto una teoría filosófica intercultural está bien situada para dar cuenta del litigio entre liberales y comunitarios, frente a la tensión entre identidad cultural y política del reconocimiento. Las ideas de Renault, en suma, constituyen un buen aporte para justipreciar las concepciones relativas a la identidad personal y cultural, contribuyendo a este diálogo transatlántico que resulta fundamental para resituar los sufrimientos de las minorías, subalternizadas por los Estados-nación modernos, y revalorizar sus luchas de resistencia.

Si bien la postura de Renault puede ser interesante, para una buena parte de la tradición filosófica latinoamericana emancipadora, surge la interrogante acerca del rol que cabe a los contextos socioculturales y políticos que no son tratados ni analizados específicamente por la filosofía liberal, germana o norteamericana. En

este sentido, no se trataría únicamente de criticar una óptica definida desde sociedades políticamente liberales, las cuales presuponen modelos estabilizados de economías que les permiten mantener todavía amplios niveles de integración social y resolver conflictos sociopolíticos que no ponen en riesgo permanentemente el espesor de un sistema económico producto del colonialismo. Más bien, se trataría de considerar la relación entre el universal y el particular (Renault, 2017a, pp. 225-228), y de enfrentar la cuestión crucial de si con ello se resuelve la pregunta sobre los límites de una teoría crítica, que surge en el campo de visión y en las acciones de las sociedades llamadas desarrolladas. En esta línea, sugerimos en las conclusiones que, a partir de las ideas que han operado en la crítica de las experiencias de injusticias de Renault, es posible esbozar otras búsquedas de emancipación que contengan otros elementos irreductibles acerca de la injusticia social y cultural.

Empero no se trata sólo de una crítica esbozada desde el prisma intercultural. Amy Allen ya ha destacado diversas objeciones a los pensadores frankfurtianos, lo que incluye a Forst, en tanto ella cuestiona el tenor de una teoría crítica que no considera el escenario geopolítico descrito por el postcolonialismo, y que en buena parte los problemas de dependencia y dominación siguen vigentes en los países periféricos. La principal objeción que se puede hacer a tales enfoques inspirados en Kant es que tales argumentaciones, elaborando teorías racionales ‘universales’, continúan apoyándose en hitos y situaciones propias de la historia geopolítica y cultural europea y/o norteamericana. En estos últimos años, esta filósofa norteamericana ha cuestionado la idea de progreso histórico, del procedimentalismo y la normatividad que van en una cierta dirección parecida al pensar latinoamericano. Al respecto nos dice Allen:

El contextualismo metanormativo que he defendido muestra cómo la teoría poscolonial podría basarse en una normatividad completamente inmanente que permite su capacidad de crítica, lo que le permite evitar el relativismo, sin apelar a las lecturas evolutivas de la historia, que respaldarían el eurocentrismo, o "fuertes concepciones fundacionalistas de la normatividad, que terminarían en autoritarismo o imperialismo informal.

En suma, las ideas de Forst, aunque controversiales, nos parecen que pueden ser ampliadas y complementadas con la categoría de las experiencias de injusticia desde los asimétricos mundos de vida, que propicia la obra de Renault. La consecuencia teórica más relevante es que un estudio inter y transdisciplinario de los conflictos interétnicos en un marco de una ampliación de la teoría crítica en territorios en disputa, permite reformular la relación entre conocimiento e interés y sobre todo comprender la abstracción de las teorías normativas.

Dos aspectos cruciales de este diálogo crítico transatlántico requieren seguir siendo parte ir de las interrogantes futuras: ¿Qué aportes teóricos proporciona el concepto de experiencias de injusticia en el marco de un análisis del poder noumenal? En primer lugar, concordamos en la lectura de Renault en que para avanzar en una política crítica del reconocimiento se requiere asumir proyectos de liberación que cuestionen de raíz las diversas formas de opresión y consideren las consecuencias efectivas de la ideología de la globalización, que conlleva un mantenimiento del statu quo. Ahora bien, las ideas de Forst acerca del poder noumenal ayudan a esclarecer la facticidad del poder la que requiere a su vez comprender la lógica férrea de las estructuras sociales, económicas y políticas de la globalización, que no están dispuestas a avanzar dinámicamente con los procesos que emergen de las demandas de expectativas y derechos que proclaman muchos sectores sociales de la humanidad que no se benefician del actual globalizar arrollador. En efecto, la facticidad del poder no anula los intereses emancipadores, que se encuentran en las experiencias negativas y en los sufrimientos sociales como se deriva de esta categoría de la experiencia de injusticia. La teoría del reconocimiento de Renault nos parece relevante y pertinente para dar cuenta de los problemas de injusticia y desigualdad que vivimos en las formas políticas actuales.

Sabemos, en segundo lugar, que en todo diálogo hay restricciones y limitaciones que es preciso explicitar para que se pueden encontrar los interlocutores en sus propuestas revisadas. Asimismo, coincidimos en el valor heurístico de las categorías analizadas, para comprender la situación social del capitalismo actual y de los territorios interétnicos, y para ayudar a despejar algunos

problemas asociados con la teoría del discurso de la década anterior, revisitando propuestas de emancipación que fueron severamente derrotadas, cuando no destruidas en décadas anteriores. Ahora bien, los pueblos y movimientos sociales saben, por las duras experiencias vividas y sufridas en reveses y victorias, que el diálogo en el terreno político siempre resulta opaco por la constitución intrínseca del poder, y también porque obliga a participar de un campo de fuerzas a adversarios y enemigos; lo que conduce por lo general a asumir intereses espurios, expectativas desmedidas y ambiguas ambiciones de los mismos sujetos y colectividades. Estas ideas acerca de las experiencias de injusticia nos conducen a repensar una política contextual, entendida como aquel espacio social en disputa donde los sujetos sociales y los movimientos van conquistando nuevos espacios de poder, a partir de sus vicisitudes volitivas, que no son siempre racionales y que se relacionan con la espesa nebulosa de las acciones colectivas de los pueblos y de las colectividades. En este sentido, la traducción de las luchas del reconocimiento, en una clave genuinamente universal, es algo que está aún en discusión.

La actual evolución de las sociedades a nivel mundial exige un diálogo de tradiciones críticas para enfrentar la singularidad de los problemas, conflictos y de las nuevas opresiones de un tipo de globalización económica y política que aqueja a todos los territorios y pueblos en la contemporaneidad. En los últimos años en el terreno filosófico del Norte se han difundido los planteos de la justicia y del reconocimiento ligado a los planteos de la Escuela de Frankfurt y a sus diversas reinterpretaciones en diferentes tradiciones del pensar. Esta predominancia de un modelo teórico de índole frankfurtiano ha sido prometedor en los países que son potencias económicas ya que ayudan a comprender las limitaciones de tales teorías liberales de la justicia para comprender sus economías menguantes. Estos sufrimientos y dolores, de ayer y hoy, serán repensados analíticamente y críticamente en diálogo con filósofos del Norte como Fraser, Forst y Renault como herederos de una teoría crítica del Norte, pero donde se requieren asumir los desafíos de un pensamiento crítico en que se nutre una teoría contextual de la justicia. Se trata de elaborar una filosofía política situada, y que, junto con las ciencias sociales críticas, proporcionan

recursos psicosociales y filosóficos para dar cuenta de lo que implican los heterogéneos movimientos de resistencia y de emancipación social. Al unir reconocimiento, conflicto y dominación como parte de una veta central para el pensar crítico actual se busca alcanzar ciertos nudos que tengan implicancias prácticas para una renovación de la política en los países periféricos. Bajo esta mirada renovada proponemos una elaboración de la teoría contextual de la justicia a partir de las luchas que movilizan los actuales procesos sociales y económicos de los pueblos, que consideran las actuales luchas de descolonización y resistencias de los pueblos periféricos que propugnan nuevas formas de internacionalismos críticos.

6. Claves latinoamericanas para una teoría contextual de la justicia

Si se caracteriza un filosofar intercultural en su sentido político, la primera cuestión en elucidar sería el carácter monocultural y colonial del poder, lo que presupone explicitar otras formas diferenciadas de hacer política, y proponer la crítica de la concepción homogenizadora del poder estatal frente a las minorías étnicas y a los movimientos sociales populares. Esta cuestión, asimismo implica repensar nuevas formas de practicar lo diverso por parte de los estados y sus búsquedas por responder a procesos políticos como la plurinacionalidad, la autonomía y la autodeterminación, que aparecen en muchos países. Lo que nos interesa de la descripción que Renault hace de la teoría del reconocimiento es que orienta una fenomenología de las experiencias negativas hacia el contexto, cuidando el dar cuenta de las diferentes dimensiones de esa experiencia. Esta fenomenología se enriquece por esclarecimientos sociológicos, psicológicos y psicoanalíticos que se desencadenen a nivel micro y macro. Lo que es relevante es que: Tal aproximación permite especialmente dar cuenta de la productividad práctica y cognitiva de la experiencia del menosprecio y proyecta así una luz original acerca de los procesos que conduce de la experiencia social negativa a la reivindicación política en términos de justicia (Renault, 2017a, p. 9).

Con estas ideas en la mano se bosqueja una propuesta política contextualizada que se basa en partir de las luchas sociales y culturales por la identidad donde se encuentran todas las pequeñas y grandes historias de las comunidades de vida; y así, empezar a delinear propuestas con otros sectores sociales, con el fin de lograr superar los contextos asimétricos del poder, ya que sigue siendo parte de una necesidad moral y política de todas las sociedades genuinamente democráticas y plurales, que las etnias originarias, los sectores populares no visibilizados y las múltiples oleadas de migrantes logren el inter (re)conocimiento que se merecen.

Una teoría contextual de la justicia es entonces un modo de comprender las relaciones asimétricas que siguen existiendo en nuestras sociedades. La idea central es que requerimos en avanzar en una justificación de las prácticas sociales va en el buen camino de entender la justicia en el seno mismo de la problemática socio-política y cultural. No es de ningún modo una casualidad que sea justamente nuestra sociedad, hoy ampliamente movilizadora, la que vive la necesidad de repensar el tipo de racionalidad que ha ido hegemonizando los diferentes planos de la sociedad y que nos ha ido incorporado a todos a las consecuencias de dicha forma instrumental de vida. Quisiera partir de algunas reflexiones provocativas para aludir a nuestro mundo universitario, de algún modo, las generaciones que pasamos de los 50 años, hemos aprendido a vivir en medio de esta mentalidad productivista en nuestro quehacer, pero lo que es más delicado hemos incorporado en nuestras vidas y en nuestras comunidades de trabajo las inequidades sociales, las injusticias distributivas y donde nos hemos alejado de los ‘sufrimientos sociales’.

Considero que la filosofía intercultural por destacar el papel contextual del pensar permite elucidar el sentido emancipador de la injusticia, pero también puede generar formas ideologizadas ligadas al racismo, a la discriminación y a la violencia, como lo señala Renault. Estos planteos de la teoría crítica demuestran que nuevamente la cuestión de los contextos de la justicia vuelve a ser un eje central de plurales formas de pensamiento moral, político y económico de una nueva filosofía política atenta al cambio civilizatorio. Por ello, precisar la cuestión de la justificación de los derechos, tal como lo plantea el filósofo alemán Forst, es central. La

justificación de los derechos empero no va de suyo, y por eso explicitaremos los reproches a esa concepción política de la justicia, y que Allen ya ha hecho conocidos en sus objeciones a la última generación de la teoría crítica alemana.

Esta caracterización contemporánea tiene presupuestos en la filosofía política universalista, inspirada en una tradición teórica de tipo kantiana, ya que una concepción definida por las teorías de la justicia tendría que fundarse sobre principios universales que no pueden definirse por situaciones histórico-culturales, ya que éstas, al parecer, no pueden nunca proporcionar criterios para la validez de los principios en que reposan tales teorías, por aludir a cuestiones contingentes, plurales e históricas. Tal concepción expandida en las tradiciones políticas de Occidente ha permitido pensar la cuestión de la universalidad de los derechos – tal como lo expresa el paradigma de los derechos humanos – como un rechazo a los contextos, y por ello se sigue argumentando que los derechos cabe entenderlos como universales sin más y sin referencias explícitas a su construcción histórica reciente y muchas veces ocultando las tensas negociaciones políticas entre las principales potencias militares respecto de su enunciación y de sus alcances, y que hoy se amplía al lobby de las grandes empresas multinacionales.

A diferencia de la interpretación vigente de la modernidad europea, existen otras formas de interpretación que responden a la situación de los países periféricos. No solo existe esa modernidad centralista, sino también una modernidad periférica, o lo que Dussel denomina “transmodernidad” o las críticas emprendidas por algunos autores en un proyecto modernidad/decolonialidad. Consideramos que todas estas categorías histórico-filosóficas contribuyen a repensar el avance del capitalismo y de la modernidad a la par del genocidio de los pueblos indígenas y africanos traídos a América. Y este es el punto central de una crítica política que no solo es consciente de la interdependencia de las historias locales y globales marcadas por la conquista y la colonización, sino que contribuye a entender cómo se fue construyendo y consolidando un capitalismo moderno europeo marcado por centros financieros, con interdependencias y periferias que sacrificó millones de vida y sigue socavando las riquezas de los pueblos de la Tierra y la vi-

da de millones de personas a través del mantenimiento y legitimación de modelos económicos extractivistas.

Esta mirada colectiva acerca de la dialéctica entre lo justo-lo injusto en América Latina requiere especialmente destacar las experiencias de injusticias no para quedarse ahí, sino para relevar que ellas han estado estructuralmente presentes en todas las complejas historias de Nuestra América. El poder oculto y la violencia entronizada, por cierto, requieren ser entendidos específicamente, en su carácter histórico-cultural y no desdeña sus historias locales ni sus lazos geoculturales ni tampoco el cruce de épocas diferenciadas en pos de transitar hacia otras formas de sociedad postcapitalista. En otras palabras, para profundizar la relación controvertida en la actualidad entre formas legales y procedimentales en la que reposa la economía capitalista hegemónica es preciso auscultar el discurso relativo a la justificación de derechos, y es necesario aludir a las formas de lucha y de resistencia histórico-substantivas de nuestros pueblos, colectivos y movimientos y a las ideas que han sido largamente tematizadas por el pensamiento crítico latinoamericano.

Aunque la teoría contextual de la justicia mentada aquí, reconoce este diálogo de inspiración frankfurtiana y a su crítica decolonial, consideraremos aquí una discusión crítica que se viene levantando en América Latina y el Caribe, a partir de los trabajos realizados durante las dos últimas décadas sobre la relevancia de las memorias de la justicia. Tal enfoque que defenderemos aquí permite reconstruir un ideal normativo de justicia que responda decisivamente a los conflictos que caracterizan el ethos histórico entendido siempre a partir de las formas asimétricas en que interactúan sujetos, clases, movimientos sociales y pueblos. Sin embargo, la redefinición filosófica del contexto especialmente en su carácter político ya no es un asunto determinado por las ideas y prácticas recibidas desde los paradigmas teóricos vigentes en los países más poderosos, o por los universos conceptuales de filósofos europeos o norteamericanos, sino que es una perspectiva teórico-práctica que asume las prácticas vitales de los pueblos y de las luchas de los movimientos sociales, feministas, indigenistas y ambientalistas, que son parte de la complejidad de la vida política latinoamericana misma. Tales exigencias determinan un otro mo-

do de pensar contextual, de carácter fuerte, que obliga a repensar los determinantes históricos principales que constituyen las asimetrías del poder ligados al uso de los derechos por los estados y sus implicancias para cada sociedad nacional.

En la perspectiva contextualizada en que nos movemos, la comprensión de los no-diálogos, de los pseudo diálogos o de los diálogos precipitados nos lleva a una concepción histórica de la justicia en tierras americanas donde ella refiere entonces a una clave donde la dominación y emancipación son decisivas en la vida de nuestros pueblos y de las mayorías subyugadas. Esta memoria histórica da un papel central, desde el debate inicial entre Las Casas y Sepúlveda clave en el surgimiento de un proceso crítico de la Conquista – hasta las diferentes configuraciones sociopolíticas de nuestros países. Asimismo, estas memorias de resistencia del pasado colonial y republicano neocolonial son ciertamente lo central del ideario nuestro americano, de una justicia que se va logrando histórica y políticamente. Tales memorias de injusticia han sido la motivación central que condujo las luchas anti hegemónicas y resistencias palpables de los pueblos latinoamericanos e indígenas hasta el día de hoy. Esta mirada latinoamericanista nos entrega un foco de una historia permanente de negaciones y afirmaciones que siguen permaneciendo hasta el día hoy, pero donde prosiguen igualmente las diversas formas específicas de emancipación anti imperial y antihegemónica. Entre esas historias de lucha se ha configurado entre nosotros una crítica de las formas de justificación de derechos que se oponen a las ideas neocoloniales violentas y destructoras de la vida humana y de la naturaleza.

Conclusiones

En las crisis sociales y políticas de la modernidad avanzada o de la tardomodernidad en que se debaten las sociedades actuales queda en evidencia que los grandes valores y principios ligados a la libertad y a la justicia que son parte de las filosofías políticas que hemos heredado se quedan bastante cortas respecto de los contextos de búsqueda de justicia y de libertad; estos contextos

que nacen y se potencian a partir de múltiples experiencias sociales negativas siguen atizando las búsquedas y reiteradas formas de emancipación socio-cultural y política que anhelamos los individuos y comunidades: como asumimos en la contemporaneidad dichos anhelos es que hemos pretendido esbozar aquí. Estas nociones de libertad y de justicia heredadas de los pensamientos liberales, marxistas y cristianos que hicieron de los ideales de justicia y de libertad, de las gestas sociopolíticas del siglo XX quedaron bastante limitadas respecto de los ideales preconizados. Son las ambigüedades, limitaciones y tergiversaciones de las construcciones históricas que se levantaron en su nombre que nos llevan a buscar otros derroteros en los contextos. Pero esta búsqueda en los arraigos que vivimos los sujetos y los pueblos de hoy no es un argumento para rechazar tales ideales, sino que ayudan a aprehender lo que siguen manifestando de su potencial utópico, y revisarlas como ideas límites que constituyen la base de los reiterados procesos de búsqueda de emancipación y de equidad de la Humanidad.

En este sentido, nuestro prisma exige otras categorías que ayuden a teorizar los males y los sufrimientos que impregnan muchas de las experiencias histórico-sociales de las personas y pueblos en una sociedad capitalista expandida a escala global. En este sentido, consideramos que la óptica de Renault resulta fecunda para visibilizar que las experiencias de sufrimiento social conlleven esa dialéctica entre lo sufrido y lo que puede ser reparado. En este sentido situamos a la injusticia como base de las luchas de emancipación y de búsqueda de justicia social que siguen siendo parte de las búsquedas de justificar un discurso en pro de la emancipación como lo propone Forst. Pero entre uno y otro prisma, se requiere establecer mediaciones que no se encuentran en el mundo del bienestar del Norte, sino que cabe buscarlas en las precariedades que responden a otras exigencias. Se trata de mostrar, entonces, que las verdaderas dificultades de las teorías actuales de la justicia radican en que no consideran el valor de las dinámicas de las experiencias de injusticia para escrutar adecuadamente lo que es justo, el derecho y el bien, y donde se requiere mantener la necesidad de la argumentación vital. Enfatizando todo esto, queremos destacar especialmente que el diálogo de tradi-

ciones críticas requiere enfrentar la singularidad de los conflictos y de las opresiones que aquejan a los diferentes territorios. En los últimos años ha emergido un pensar crítico, en el Norte y en Sur, que permite especificar lo que brota de la tradición occidental europea y norteamericana, manteniendo un prisma periférico. La emergencia de este prisma crítico ayuda a comprender la multidimensionalidad de los contextos asimétricos de poder, lo que demuestra la relevancia que posee, para el pensar político, poder actuar desde las experiencias de los sujetos y movimientos sociales.

Por todo lo anterior, consideramos que este levantamiento crítico de las experiencias de injusticia y de la valorización de las razones en contra de la dominación se pueden proyectar en el marco de una hermenéutica crítica: decolonial e intercultural, problematizando de otro modo la universalidad de la justicia y de la libertad a partir de la experiencia de los sujetos y de los pueblos. En definitiva, los respectivos lugares de enunciación constituyen cuestiones cruciales para avanzar en una teoría crítica que responda genuinamente a los contextos histórico-culturales, que no necesita proseguir mecánicamente las interrogantes que plantea el debate acerca de las minorías, el multiculturalismo, los derechos humanos y el feminismo, entre otros, mirados en la óptica del intelectualismo militante del Norte, sino que busca reorientar la teoría crítica europea y el debate político a partir de las experiencias sociales negativas que levantan nuevos patrones de lo que denominamos una justicia contextualizada. Así, siendo la cuestión del sufrimiento social en nuestra época algo masivo y que se vuelve cada vez más una experiencia sociocultural masiva que caracteriza el día a día de cientos de millones de hombres y mujeres, no se declina en una sola lengua, en una cultura o en un sistema político definido. Éste siempre se dice en forma plural y pluritópica. Esto activa una distinción propia de una hermenéutica crítica de la justicia que va al encuentro de muchos *topoi* y de varios aspectos irreductibles cuando se consideran los lugares de enunciación y las prácticas donde las mujeres y los hombres comprenden sus sufrimientos para activar dispositivos de emancipación. En este mismo sentido, para avanzar en esta discusión hemos ido esbozando un diálogo prototípico con los derrotados de una filosofía

política contemporánea que propone cómo la teoría crítica asume su propia dimensión política y todo lo que implica que la crítica social sea un instrumento comprometido con las luchas políticas; sea como un relevo de las prácticas políticas o como parte constitutiva de las prácticas políticas. Esta mirada presupondrá visibilizar todas las injusticias y evitar que las ideologías jueguen en pos de considerarlas sin justificación, ayudando en su invisibilización.

En otras palabras, significa pensar cómo una perspectiva basada en las experiencias de la injusticia aporta a las teorías descritas en los debates nacidos en diálogo con la Escuela de Frankfurt y el pensamiento crítico latinoamericano. Por tanto, aceptando la convergencia y divergencia con esos diálogos filosóficos de fines del siglo XX, proponemos un nuevo modo situado de concebir las experiencias de injusticia a fin de asumir el ser, el valorar y el hacer humano de los grupos y pueblos oprimidos en búsqueda de emancipación. Estas referencias son cruciales en vistas de poder generar una teoría contextual de la justicia que expande los espacios sociopolíticos de escucha de las diferentes voces y silencios de las víctimas en pos de un mundo diferente, que no es nunca un nuevo mundo social disponible y a la mano, sino que se va construyendo y reconstruyendo en medio de las vicisitudes de los mundos históricos.

A partir de nuestras consideraciones expuestas, es posible reinterpretar el pensar frankfurtiano del reconocimiento desde una perspectiva pluritópica como se requiere pensar en una clave global, que posibilite hacer frente a una confrontación con otros idearios normativos de la justicia. Las ideas que hemos reelaborado es una perspectiva intercultural y decolonial pueden ayudar a repensar nuevas formas de liberación y de distribución que sean expresiones sentidas y válidas de todos los Pueblos de la Tierra. Pero el destino de la humanidad en este marco definido por el brutal predominio del poder de los aparatos tecnocientíficos y del Capital no son la última palabra respecto de la imposibilidad de avanzar en procesos de mayores formas de justicia y libertad tal como se evidencia en la tensión y reconstrucción de los mundos de vida para evitar su colonización definitiva y abrir nuevos caminos en pos de mayor justicia y libertad.

Bibliografía

- Aguirre, J. M. (2015). *Ética y Emancipación. Exploraciones filosóficas*. Barcelona, España: Anthropos.
- Allen, A. (2016). *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. Pittsburg, Pennsylvania: Press University of Pittsburg.
- Boltanski, L., & Fraser, N. (2016). *Dominación y Emancipación*. Buenos Aires, Argentina: Capital Intelectual.
- De la Fuente, J. (2021) (ed.). *Introducción al ecomunitarismo y a la educación ambiental*. Santiago de Chile, Chile: Ediciones Ariadna.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo, Uruguay: Tricel.
- De Sousa Santos, B. (2017). *Justicia entre saberes. Epistemología del Sur contra el epistemicidio*. Madrid, España: Morata.
- Dusoulier L. & Maeschalck M. (2021). *Les défis d'un nouvel internationalisme*. Neufchateau, Francia: Weyrich Édition.
- Dussel, E. (2017). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. Ciudad de México, México: Akal.
- Dussel, E. (2020). *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid, España: Trotta.
- Dussel, E., Mendieta, E., & Bohórquez, C. (eds.). (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*. Ciudad de México, México: Siglo XXI.
- Fornet-Betancourt, R. (2014). *Justicia, Restitución, Convivencia. Desafíos de la filosofía intercultural en América Latina*. Aachen, Alemania: Wissenschaftsverlag Mainz.
- Fornet-Betancourt, R. (2003). *Resistencia y solidaridad: globalización capitalista y liberalización*. Madrid, España: Trotta.
- Fornet-Betancourt, R. (2005). *Transformación del Marxismo*. Ciudad de México, México: Plaza y Valdés.
- Forst, R. (2014). *Justificación y Crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*. Madrid, España: Katz Editores.
- Leff, E. (2018). *El Fuego de la Vida*. Ciudad de México, México: Siglo XXI Editores.
- Gómez Müller, A. (2016). *Capitalismo y Nihilismo*. Bogotá, Colombia: Ediciones desde Abajo.
- Pizzi, J. (2018). Esferas del reconocimiento intersubjetivo: El pensar latinoamericano desde un sistema-mundo abierto a la interculturalidad. *Filosofia Da Informação*, 4(2), pp. 17-30. <https://doi.org/10.21728/logeion.2018v4n2.p17-30>

- Renault E. (2017a). *L'expérience de l'injustice. Essai sur la Théorie de la reconnaissance*. París, Francia: Éditions La Découverte.
- Renault, E. (2017b). *Reconnaissance, conflit, domination*. París, Francia: CNRS Éditions.
- Reyes, M. (2011). *Tratado de la injusticia*. Barcelona, España: Anthropos.
- Salvat, P. (2014). *Max Weber. Poder y Racionalidad*. Santiago de Chile, Chile: RIL Editores.
- Sauerwald, G. (ed.). (2017). *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth*. Zürich, Suiza: Lit Verlag.

9. El filósofo y las luchas sociales en América Latina en el siglo XXI

por *Sirio López Velasco*

1. Introducción histórica: de Salazar Bondy hasta la filosofía posmoderna

Un crítico literario no necesariamente es un literato porque no siempre es autor de poemas, cuentos o novelas. De forma análoga un profesor de filosofía no siempre es un filósofo. Un filósofo es alguien que enriquece con creaciones propias por lo menos un área de la tradición filosófica. Muchos profesores de filosofía sólo comentan las creaciones de los filósofos. Lo que cabe esperar de un profesor latinoamericano de filosofía es que integre a sus aulas (y a su vida, cuando lo juzgue pertinente), las elaboraciones de los filósofos latinoamericanos, superando una situación, por desgracia muy frecuente, en la que los programas de filosofía solamente se ocupan de pensadores no latinoamericanos.

Escribo estas breves notas pensando en la experiencia y situación del filósofo latinoamericano (lo que no quita su eventual extensión a otros contextos). La ambición de claridad y fluidez nos llevó a ahorrar los detalles de las notas bibliográficas (que el interlocutor interesado sabrá buscar por su cuenta).

Cuando hace casi 40 años Salazar Bondy se preguntaba desde el título de su famoso librito “¿Existe una filosofía en nuestra América?” por la situación-actividad del filósofo, tras el duro diagnóstico de que lo que en América Latina figuraba como filosofía no era más que repetición alienada de un discurso ajeno que ignoraba-ocultaba la situación vital de los latinoamericanos, terminaba concluyendo que podría empezar a existir filosofía en América Latina precisamente a través de la crítica de nuestra alienación y de la búsqueda de su superación. Leopoldo Zea le res-

pondió en varios escritos con la consabida tesis de que la pertinencia de aquella crítica no debía inducirnos a la tentación de intentar “comenzar desde cero”, ignorando la filosofía mundial. Nuestras reflexiones tendrán en cuenta uno y otro punto de vista.

Marx había dicho en sus *Tesis sobre Feuerbach* que los filósofos se habían contentado con comprender el mundo, pero que lo importante era transformarlo. Algunos le respondieron que para transformar hay que conocer, no sólo por los imperativos de la eficiencia sino también por la responsabilidad ética en la mudanza propuesta-realizada.

Otros, como Gramsci, desarrollaron la tesis marxiana en el sentido de la asignación al filósofo de su papel de “intelectual orgánico”, o sea, de intelectual que debía hacer parte y subordinar su labor teórico-práctica al bloque social de los dominados en el capitalismo, para, junto con ellos, buscar la alborada socialista-comunista.

En las filas del autodenominado marxismo-leninismo (por cierto posterior a la muerte de Lenin) esa posición se trasuntó en la subordinación del filósofo al Partido Comunista, con las consabidas restricciones a la independencia de su labor crítico-práctica; hay que decir que en muchos casos esa censura fue asumida de buena voluntad como autocensura, so pretexto de la fidelidad debida a la disciplina del Partido que (supuestamente) representada a la “clase obrera”, la (supuesta) sepulturera del capitalismo.

Desde aquellos tiempos y después del hundimiento de la Unión Soviética y del campo socialista europeo mucho agua ha pasado debajo de los puentes y hay que decir que poco se oye de aquellos ex-paladines filosóficos abanderados de la causa del comunismo (que según dijo Brejnev encontraba a la URSS de los años 70 en la etapa superior del socialismo y ya en transición hacia el comunismo); cuando vemos la actual situación de Rusia, hundida en el más crudo capitalismo mafioso, podemos juzgar de la pertinencia de aquella previsión brejneviana, a cuyo autor, por cierto, algunos intelectuales soviéticos de la época no vacilaron en premiar con el Premio de Literatura (*sic!*) por sus discursos; ese ejemplo sirve para mostrar hasta dónde puede llegar el servilismo acompañado de autocensura y ceguera crítica de los intelectuales supuestamente “de izquierda”, incluyendo a los filósofos.

Después, cuando Cohn-Bendit (el mismo “Dany el Rojo” del mayo francés del 68) y los verdes alemanes apoyaron al mismo tiempo la desarticulación capitalista de Yugoslavia y a una Constitución europea que incluso dirigentes de las gastadas centrales sindicales francesas acusaron de ser demasiado neoliberal, no es de extrañar que también en A. Latina algunos filósofos defendieran-defiendan la tesis de que nuestra labor no debe pautarse y ni siquiera “obcecar” por la temática política. [A propósito de esa Constitución, Bernard Cassen, en mayo de 2005 nos informaba: a) que las “cuatro libertades” allí consagradas (agrego yo, corroborando totalmente la crítica de Marx, que ex-“radicales” y posmodernos quieren enterrar a todo costo) eran la libertad de circulación de bienes, servicios, capitales y personas (esta última significando la “libertad” de pagarle menos que al francés al polaco que venga a trabajar a Francia), b) omitía, entre otros, los derechos a jubilación, a igualdad de salario por función y entre los géneros, c) desvirtuaba el derecho a la vivienda cambiándolo por una ayuda para vivienda, d) retrocedía del viejo derecho burgués-francés al “empleo” hacia el ‘derecho a trabajar’ (léase como auxiliar informal o como vendedor ambulante debajo del puente), y d) remataba su obra instaurando el derecho de huelga para los...empleadores!].

Claro que esa vuelta a los tiempos anteriores a la condena marxiana de la filosofía alemana por “ideológica”, y a su utopía de la “realización de la filosofía” en el comunismo, hace eco a la onda (ya en decadencia por falta de aire teórico) del posmodernismo, que desde Lyotard arrojó al barro el bebé de la utopía poscapitalista junto con el agua sucia del stalinismo y del autodenominado marxismo-leninismo centralista y censorador-castrador (incluyendo el “dia-mat”, dogma del supuesto materialismo dialéctico, parido por la URSS); es interesante constatar que varios de los llamados posmodernos franceses fueron fanáticos maoístas o (seudo)anarquistas en el 68 (como Glucksman y Bernard Henry Levy), lo que nos lleva a concluir que esos señores, del hecho de que el camino hacia el poscapitalismo se reveló mucho más complejo de lo que podían suponer nuestras burdas simplificaciones de la época, en vez de autocriticarse, criticando esas simplifica-

ciones, decidieron abominar de la lucha poscapitalista (y, repito, como lo muestran los casos de Cohn-Bendit, y de B. H. Levy, que participó directamente de las labores invasoras a la Libia de Khadafi, fueron, poco a poco, asumiendo los límites del capitalismo como siendo los últimos límites de la Historia).

Por otro lado, como ya lo mostramos en otra parte (ver López Velasco 2009, p. 174-190), las tesis posmodernas caen en auto-contradicción pragmática-ilocucionaria cuando quieren sustituir el consenso por el disenso (olvidando que en sus escritos quieren hacer consenso sobre la importancia del disenso), y no ven que la fragmentación del hombre supuestamente posmoderno no es sino un avatar más de la alienación del sujeto en la modernidad capitalista (que puede-debe leerse prolongando la línea de la crítica del trabajo alienado realizada por Marx desde los Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844/1970), renovada día a día en el “gran relato” (que los posmodernos se olvidaron de criticar) de la “competitividad”, “la ascensión hacia el grupo de los ricos y famosos” y el “siempre hubo pobres y ricos”.

2. Nuestra visión: el filósofo de hoy, más allá del intelectual orgánico

Por mi parte intento resumir el papel del filósofo latinoamericano en el siglo XXI a la luz de la experiencia filosófica e histórica continental y mundial en las siguientes ideas, que obviamente necesitarán desarrollos y precisiones ulteriores.

1) La supuesta necesidad de conocer antes de transformar ha sido superada dialécticamente por Paulo Freire al concebir el conocimiento como dinámica de concientización, en la que, como dos lados inseparables de una misma moneda, hay “desvelamiento crítico de la realidad” y “acción transformadora sobre la misma rumbo a una sociedad sin opresores ni oprimidos”; (por nuestra parte ampliamos esa perspectiva antrópica también a las relaciones de los seres humanos con la naturaleza no humana, criticando su devastación y contaminación irreversibles, y exigiendo su preservación-regeneración saludable). Esa tesis freireana rompe en perspectiva dialógica (amparada en el principio de que “nadie se

educa solo y nadie educa a los demás: los seres humanos se educan mutuamente mediatizados por el mundo”) con el solipsismo epistemológico cartesiano y en dinámica sistémica cualitativa postula que los sujetos en proceso de coeducación se transforman (en el proceso de liberación y en su calidad humana, en sujetos menos-dominadores-alienados que antes) al tiempo en que transforman al mundo-referente sobre el que incide su praxis (teoría-acción) cognitiva.

2) Desde Salazar Bondy y Zea mucho hemos avanzado en la elaboración filosófica en A. Latina, en especial en los trabajos del pensamiento de liberación (que va más allá de la oficialmente llamada “Filosofía de la Liberación”, pues integra incluso a pensadores que rompieron con ella en determinado momento, como es el caso de Roig). Ese pensamiento, empapado de experiencia histórico-vital latinoamericana, ha profundizado en la crítica de las desgracias que afectan al ser humano y a la naturaleza no-humana en el capitalismo y a veces ha propuesto líneas generales para la superación de esa situación.

2.1) En lo personal he ampliado en perspectiva socioambiental la crítica marxiana del trabajo alienado y de la economía capitalista, y he ampliado la utopía marxiana económico-política poscapitalista agregándole las dimensiones ecológica, comunicativa, pedagógica, erótica e intercultural. Tales miradas crítico-utópicas están sólidamente basadas en una ética argumentativa que, sin cualquier petición de principio de carácter religioso, político o ideológico, asienta sus bases en la propia pregunta que abre el universo ético de manera intersubjetiva y universal, a saber, “¿qué debo hacer?”, y postula el horizonte utópico poscapitalista del orden socioambiental que denominé “ecomunitarismo” (inalcanzable históricamente en su totalidad, pero indispensable guía para que la acción cotidiana no carezca de un rumbo bien definido, aunque en permanente proceso de revisión-corrección).

3. Nos debemos a nosotros mismos una buena autocrítica de nuestros fracasos, para que el presente y el futuro pueda evitarlos. La realidad latinoamericana ha sido rica en derrotas, intentos frustrados y decepciones en nuestra búsqueda de superación del capitalismo. Si Cuba resiste heroicamente 62 años después de su Revolución, los problemas que la aquejan en el día a día (desde el

tipo-cantidad de alimentos accesibles a la población que no posee los dólares contra los que se venden algunas mercancías, hasta la renacida prostitución para satisfacer a turistas gringos, y la exigüidad o simple ausencia de espacios verdaderamente abiertos al debate libre de las ideas de simples ciudadanos o intelectuales y/o artistas) han llevado a que muchos de sus antiguos admiradores-defensores (incluyendo a miembros de la clase filosófica en A. Latina y en el mundo) se han hecho cada vez más renuentes a renovar su estima, cuando no han cambiado su tesitura hacia una posición abiertamente crítica (aunque sin llegar en su mayoría al caso paradigmático de transformación anticubana de Vargas Llosa). Siempre estamos a la espera de voces cubanas que nos digan qué le falta a su Revolución para ser mejor; no en el sentido capitalista sino en el de la utopía marxiana del comunismo, resumida en los principios de la “libre asociación de los productores libres” y “de cada uno según su capacidad y a cada uno según su necesidad”(que por nuestra parte complementamos con el agregado “respetando los equilibrios ecológicos y la interculturalidad”), a fin de propiciar el multilateral desarrollo de individuos universales.

Al mismo tiempo hemos sufrido las derrotas de Allende en Chile, el éxodo venezolano a raíz de una crítica situación del proceso bolivariano en Venezuela (causada en parte por un bloqueo yanqui-imperialista tan severo como el que padece Cuba hace seis décadas, pero también por errores internos), el impasse extrañamente personalista (centrado en Ortega y su esposa) de la Revolución sandinista, sin contar con el retroceso hacia el dominio de una derecha más clásica en países que tuvieron Gobiernos llamados “progresistas” (como ocurre en los casos de Brasil, Uruguay y Ecuador). Sobre el caso de Allende es llamativo que varios intelectuales chilenos alegan hoy que el Presidente debería haber procedido mucho más precavidamente, no amparando las nacionalizaciones de industrias medianas, no irritando a los EEUU (con la nacionalización del cobre) y no polemizando con la Democracia Cristiana de Frei (que participó activamente en la gestación del Golpe que instalaría en el poder a Pinochet). Ahora bien, nos preguntamos: ¿para qué llegó al Gobierno entonces Allende? Porque de hecho lo que nos dicen esos intelectuales es que Allende ten-

dría que haber hecho un gobierno “a la Frei”; pero en ese caso, ¿dónde quedaría la perspectiva socialista de la Unidad Popular, articulada en dos enormes Partidos que se definían por el socialismo (el Partido Socialista y el Partido Comunista)?

No resisto a comentar de paso que esa curiosa posición cobró después en los Gobiernos de Lula en Brasil y en los del Frente Amplio en Uruguay la figura de una curiosa esquizofrenia que desde los Gobiernos “progresistas” piden a los militantes que los llevaron al triunfo electoral que entiendan que las “responsabilidades de la gobernabilidad” imponen la prosecución de políticas macroeconómicas neoliberales (centradas en el pago de la deuda externa, el control de la inflación, y la entrega de áreas estratégicas a multinacionales); ante tal declaración que catalogamos como esquizofrénica porque incluso lleva a que una misma persona diga “esto lo pienso como militante” (por ejemplo: hay que restringir drásticamente el pago de la deuda externa si queremos tener recursos para las urgentes e imprescindibles políticas sociales), pero “lo otro lo digo como miembro del Gobierno” (por ejemplo: hay que pagar religiosamente la deuda externa para mantener el índice inversor dado por las calificadoras de riesgo), nos preguntamos: entonces ¿para qué se invocó al socialismo y se dijo durante décadas en posición de oposición a los Gobiernos entonces de turno que la política neoliberal era nefasta?; porque, además, para aplicarla, es mejor dejar el poder en manos de los neoliberales, que se la saben de memoria. Por eso me gustaría oír las voces de aquellos que creen que siendo legítima la aspiración socialista de Allende puedan decirnos qué creen que salió mal en la tragedia que terminó por instalar la larga dictadura de Pinochet, y, al cabo de ésta a una serie de Presidentes (algunos con raíz supuestamente socialista), que en nada retomaron el camino allendista; menos mal que ahora, en mayo de 2021, el pueblo chileno da pasos firmes para sacarse de encima la Constitución pinochetista aún vigente.

Hablando de marejadas populares, debemos regocijarnos con la victoria del pueblo boliviano, que un año después del Golpe que alejó a Evo de la Presidencia, supo reconquistarla, poniéndola en manos de Arce; esperamos que apoyándose en su cultura milenaria y contando con el aporte de varios filósofos e intelectuales

que abrazan la causa popular, Bolivia sepa injertar en su comunitarismo milenario la rama del ecomunitarismo (en la que se pretende que converjan hacia el poscapitalismo esa herencia indígena-originaria y las ideas libertarias blancas y negras que integran el mosaico intercultural latinoamericano).

Por nuestra parte, aquellos filósofos que pertenecemos a países donde aún ninguna alternativa de Gobierno carga con reales expectativas de cambios en la óptica del pensamiento ecomunitarista de liberación, tenemos la obligación de reflexionar (sabiendo del poder inmenso de la gran prensa en la formación de opiniones alienadas, ya criticadas por Habermas en su evaluación de la emergencia y el ocaso de la “opinión pública”), sobre nuestra incapacidad para convencer a la gente y encontrar mecanismos de acceso a las instancias de decisión con y por fuera de los mecanismos clásicos de la seudodemocracia seudorrepresentativa capitalista. Me permito recordar que he definido el “poder” como la relación social asimétrica que existe entre quienes deciden y quienes no pueden hacerlo; y que he mostrado, por un lado, que el capitalismo la niega a los empleados en el día a día de su célula-madre que es la empresa (violando así la primera norma de la ética, que nos exige luchar para garantizar nuestra libertad individual de decisión, cfr. López Velasco 2003 y 2009)), y, por otro, que la “revolución” consiste en ampliar dicha capacidad, bien por la ampliación del número de los que ya deciden (como sucede cuando la familia machista y patriarcal amplía el poder de decisión al conjunto de sus miembros, superando el monopolio ejercido por el *pater familias*), o por la sustitución de los que la ejercen (como sucedió en gran medida en Francia con la ascensión de la burguesía que desplazó a la aristocracia feudal en 1789 y los años siguientes, en la Rusia de 1917 y en la Revolución cubana). Nuestro desafío es no infravalorar la primera alternativa, sin olvidarnos ni renunciar a la segunda. Por otro lado, la experiencia muestra que después de cualquier “revolución”, se impone la necesidad diaria de “reformas”, si no queremos que la revolución se petrifique. A propósito, esa es otra cara de la vieja discusión sobre la dialéctica revolución-reforma (que por lo menos desde Lenin dejó claro que ninguna reforma puede juzgarse individualmente, sino

sobre el fondo del contexto que la caracteriza como revolucionaria o no).

4) Creo que al filósofo del siglo XXI en América Latina no le cabe ni el papel del ideólogo alemán criticado por Marx en 1845/1968 (o sea el de la alienación de la lucha política en nombre del cultivo de las ideas supuestamente incontaminadas por la vida material cotidiana) ni el papel del “intelectual orgánico” del marxismo-leninismo que subordina el filósofo al papel dirigente del Partido supuestamente de vanguardia; una digresión: en momentos en que la clase obrera fabril-clásica ha disminuido cuantitativamente y se ha modificado cualitativamente, con centrales sindicales que de hecho aceptan los límites del capitalismo, ya suena a museo la invocación de cualquier “partido obrero de vanguardia”; la tarea crítico-utópica ecomunitarista hoy es colocada en manos de un bloque social heterogéneo, con forma de movimiento, que agrupa a los asalariados, los excluidos de la economía capitalista formal, las llamadas “minorías” (que a veces son mayorías, como las mujeres, y algunas comunidades indígenas en algunos países), las minorías activas (sobre todo en movimientos, partidos, sindicatos, gremios estudiantiles y organizaciones no gubernamentales, y en especial muchas de carácter ambientalista y/o feminista), los pueblos indígenas que sin asumir una postura identitaria a-histórica esencialista, quieren permanecer y transformarse sin aceptar el dogma de los “valores” (anti-valores) capitalistas de la ganancia y del individualismo, y los movimientos de liberación nacional que combaten el recrudescido imperialismo yanqui-europeo.

No queremos ocultar la realidad de los abismos culturales que tendremos que vencer y que nos ponen a veces en confrontación con aparentes anti-imperialistas (como sucede con movimientos islámicos aparentemente opuestos a EE. UU. que se niegan a aceptar la libertad de pensamiento, incluso para interpretar-discutir el Corán, como lo hizo Averroés en el siglo XII, y que defienden un poder religioso-civil autoritario, con sumisión-secundarización de las mujeres).

De los filósofos se espera hoy que se comprometan en la lucha de los movimientos socio-ambientalistas-políticos de liberación

manteniendo su exterioridad crítica como filósofos. Creo que esta posición (que me parece ya han defendido Dussel y Hinkelammert) sitúa al filósofo en una tensión heroica pero indispensable: por un lado, tiene que estar dispuesto a morir luchando junto a sus herman@s de causa, y, al mismo tiempo, debe guardar la distancia que permite criticarse y criticarlos, para evaluar permanentemente el rumbo de lo hecho, de forma a alertar sobre los errores cometidos o posibles, y ayudar a iluminar el futuro. Claro, que como es falible, el filósofo sólo ejercerá de forma creíble y consecuente esa segunda tarea si siempre está dispuesto a autocriticarse en primer lugar.

5) Reuniendo lo que acabo de decir y lo que antes he enunciado procedo a una somera autocrítica que tendrá que ampliarse. Cuando con 16 años ingresé a la lucha política no tenía ningún estudio serio sobre la realidad capitalista y sobre el futuro poscapitalista que decía defender. Si en algún momento me proclamé admirador de Marx sólo vine a leer *El Capital* diez años después. Ahora bien, esa falta de base significa al mismo tiempo irresponsabilidad teórica (por hablar de lo que no se sabe) y también irresponsabilidad ética (por arrastrar conmigo a gentes cuya vida corría peligro en nombre de ideas que yo mismo no manejaba con suficiencia). Cuando a los 18 años ingresé a la lucha político-militar en el Movimiento de Liberación Nacional-Tupamaros, creía que “la” revolución consistía en tomar un día la Casa de Gobierno, el Comando de un nuevo ejército, y empezar a mandar. Aunque en Uruguay no toda la izquierda reivindicó el supuesto “marxismo-leninismo” de manual (el máximo dirigente del MLN-T, Raúl Sendic Antonaccio, llegó a decir en la cárcel a un horrorizado compañero que quizá Dühring había tenido razón y no Engels en su libro contra el primero), y hubo quien postulase la necesidad de “pensar con cabeza propia”, nunca idolatrar ni a la URSS ni a Cuba, y nunca adoptar el culto a la personalidad (que el MLN, por ejemplo, nunca rindió ni a Sendic, muchas veces criticado y dejado en minoría por sus compañeros), la casi nula experiencia política de muchos nos llevó a sobrevalorar la importancia del accionar militar; [aunque supimos ver desde el principio la importancia de la Central única de Trabajadores, CNT, (existente desde 1966 y bajo comando comunista, con una oposi-

ción interna que incluía en “La Tendencia” a los simpatizantes de la llamada izquierda radical), y la creación del Frente Amplio en 1971 (que agrupó a toda la izquierda uruguaya, desde demócrata-cristianos a trotskistas, pasando por los simpatizantes del MLN)]. Pero aquel militarismo se reveló débil porque muchos no vimos que la acción desatada por el MLN en abril de 1972 llevaría a una respuesta de la derecha que nos condenaría a una larga y penosa dictadura, que duró hasta 1985 y en parte aún no ha terminado (debido a la casi impunidad absoluta de los asesinos-torturadores-violadores-ladrones, incluso de niños, que se niegan a decir dónde están nuestr@s desaparecid@s). Y lo peor, cuando en la heroica Huelga General de 15 días con la que el pueblo uruguayo enfrentó en 1973 la instalación formal de la dictadura se hizo necesaria de verdad la presencia de alguna organización político-militar que orientara la lucha destinada a revertir-superar la amenaza dictatorial, tal organización ya no existía; el MLN, por ejemplo, ya estaba derrotado militarmente (en gran parte por la prisión de la gran mayoría de sus dirigentes y muchos militantes, mediante informaciones arrancadas bajo tortura) e incapaz de actuar; así, la gente que ocupada una y otra vez las fábricas y esperaba que “algo pasase”, al cabo de 15 días se dio cuenta de que el Ejército era amo y señor de las calles y que lo único que podría haber era una masacre; de ahí la dolorosa y necesaria decisión sindical de acabar con la Huelga y volver al trabajo; (sólo 12 años después, y tras ganarle el Plebiscito Constitucional de 1980, el pueblo uruguayo logró sacarse de encima la dictadura, no sin el concurso de los partidos de derecha, que ejercieron el gobierno hasta el 2004 y lo retomaron, tras un interregno de Gobiernos del Frente Amplio, en 2020). En su momento no supimos proponer alternativas, sino sólo dudas acerca del error de abril del 72, y la decisión de la Dirección del MLN de sacarnos del país nos salvó la vida. A mediados de 1975 la inexperiencia nos impidió defender a rajatabla la unidad de la organización en la que actuábamos y optamos por una de las partes de la división (aunque luego proclamamos la exigencia de la reunificación en artículo publicado por Don Carlos Quijano en “Cuadernos de Marcha” en México en 1980); la reunificación casi total ocurrió, felizmente, y sin ninguna participación nuestra (que a la sazón, estábamos exilados en Europa por

determinación de los dirigentes de la que había sido nuestra fracción política derivada del MLN), al fin de la dictadura en 1985, con la salida de la cárcel de los dirigentes históricos del MLN. El exilio nos permitió estudiar (de la política vinimos a la Filosofía, para mejor entender lo que habíamos hecho y lo que deseábamos para el futuro) y nos enseñó la necesidad imperiosa de la unidad para derrotar a enemigos comunes y avanzar en la larga marcha con horizonte poscapitalista. El fin de la dictadura le permitió al Frente Amplio retomar su camino (reorganizándose con todas sus fuerzas anteriores), y ganar la elección presidencial y legislativa de octubre del 2004, para gobernar por tres mandatos consecutivos hasta febrero de 2020.

Ahora bien, constatamos que la maduración política trajo de la mano el peligro de la esquizofrenia antes citada, y que infelizmente llevó a que en esas gestiones gubernamentales fueran tirados a la basura los sueños poscapitalistas de tantos compañeros caídos a lo largo de una lucha de décadas.

En ese contexto creo que el filósofo (en especial el latinoamericano) debe hoy acompañar muy de cerca el análisis de lo que sufren, quieren y sienten los pueblos. Así, a la luz de encuestas que muestran en distintos países de nuestra región (y del mundo) la desconfianza reinante hacia la seudodemocracia seudorrepresentativa capitalista y hacia los políticos tradicionales de los más diversos colores partidarios de derecha y aún socialdemócratas o de una supuesta “izquierda” (la gran victoria en las recientes elecciones constituyentes de Chile de mayo de 2021 es de los independientes), y a la luz de las crudas realidades latinoamericanas que muestran índices socioambientales iguales y a veces peores que en los años 60, cabe afirmar que esa seudodemocracia (aunque incorpore valores que Ernesto Guevara no supo justipreciar adecuadamente, y que hoy podrían ser invocados para mejorar a Cuba en nombre del socialismo y del comunismo, apuntando al desarrollo universal de los individuos, soñado por Marx) es estrecha y pobre en demasía para dar paso a las aspiraciones poscapitalistas. Y en ese marco habría que (re)analizar desde la Filosofía y la Ciencias Sociales y Humanas las formas de acción que extrapolan la legalidad capitalista-seudorrepresentativa.

Nos referimos en especial: a) a los plebiscitos para decidir sobre privatizaciones (como los habidos en un pasado reciente en Uruguay y que se saldaron con la derrota de los neoliberales en las áreas del agua y la telefonía), y el habido recientemente en Chile, que abrió las puertas al actual proceso constituyente), plebiscitos que mañana podrían extenderse a toda la política macroeconómica, incluyendo la deuda externa, los acuerdos internacionales, las cuestiones ambientales, de la educación, la salud, las pensiones, etc.), b) a las redes cooperativas de economía solidaria, que incluyen los Sistemas Locales de Empleo e Intercambio (LET'S), c) a las ocupaciones practicadas por movimientos sociales como el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra, MST, en Brasil, y las manifestaciones de cerco a La Paz con pedido de renuncia del Presidente por parte de movimientos indígenas, campesinos y mineros bolivianos, que luego llevaron a Evo Morales a la Presidencia, y, d) a la lucha armada, desde la vieja guerrilla del Che y de Nicaragua, hasta la modalidad urbana del MLN uruguayo, pasando por la suerte de “novel guerra popular prolongada con pocos tiros y gran apoyo informático-propagandístico” practicada por los zapatistas (que, por cierto, al reclamar escuelas y hospitales para Chiapas, extrapolan la vieja cultura indígena).

3. A modo de conclusión: perfil del ecomunitarismo

Claro que esa reflexión nos lleva a los sesentones y setentones a la incómoda pregunta sobre si estamos dispuestos a abandonar eventuales comodidades, y, a pesar de las canas y de los muchos achaques de la edad, montar otra vez a Rocinante. Y el desafío es tanto mayor en la medida en que ante la realidad de la globalización capitalista ya no sirve sólo “pensar globalmente y actuar localmente”, pues hemos de ser capaces de contraponerle una globalización ecomunitarista; ésta supone la articulación latinoamericana y planetaria (de los filósofos que lo deseen y de las y los luchadoras/es en general) para intentar hacer del género humano una entidad real, o sea una gran familia que permita a cada uno de sus miembros desarrollarse multifacéticamente como individuo

en base a la contribución de todos los otros, y hacerlo en el marco de una relación sustentable con la naturaleza no-humana (según la segunda y tercera normas fundamentales de la Ética, que nos exigen, respectivamente, realizar nuestra libertad en la construcción de decisiones consensuales con los otros, lo que sólo será plenamente posible en una sociedad sin clases, y preservar-regenerar una naturaleza humana y no humana sana; López Velasco, 2003 y 2009).

Recordemos, por fin, que el ecomunitarismo abarca por lo menos las siguientes dimensiones: a) una economía ecológica y sin patrones (que haga realidad el principio “de cada uno según su capacidad y a cada uno según su necesidad, respetando los equilibrios ecológicos y la interculturalidad”, y que utilice sólo energías limpias y renovables), b) una política de todos anclada en la democracia directa, siempre que posible, y al menos participativa siempre, y que en el plano mundial construya la solidaria Organización de los Pueblos Unidos, liberada de las asimetrías de poder que reinan en la actual ONU (López Velasco, 2017), c) una educación ambiental intercultural socialmente generalizada (que incluya una erótica y una educación sexual libertadoras, opuestas y superadoras del machismo y de la homofobia, y también una educación física basada en el deporte formativo y cooperativo, y que rechace aquel de tipo competitivo y crematístico), que prepara a las y los ciudadanos de y para esa Política de Todos, d) una comunicación libre y simétrica, que ponga en manos de las comunidades los medios que hoy pertenecen a los monopolios u oligopolios mediáticos, y, e) una estética de la liberación que permita a cada un@ hacer y admirar el arte en sus más diversas expresiones (López Velasco, 2009).

Bibliografía

- Cassen, B. (mayo de 2005). Le project de Constitution de l'UE. *Le Monde Diplomatique*, VI(71), sp.
- Dussel, E. (1977). *Filosofía de la Liberación*. Ciudad de México, México: Ed. Ecol.
- Freire, P. (1970). *Pedagogia do oprimido*. Río de Janeiro, Brasil: Ed. Paz e Terra.

- Habermas, J. (1962). *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt, Alemania: H. Luchter.
- López Velasco, S. (2003). *Ética para mis hijos (y no iniciados)*. Barcelona, España: Ed. Anthropos.
- , (2003). *Fundamentos lógico-lingüísticos da ética argumentativa*. São Leopoldo, Brasil: Ed. Nova Harmonia.
- , (2003). *Ética para o século XXI*. São Leopoldo, Brasil: Ed. Unisinos.
- , (2009). *Ética Ecomunitarista*. México, Ciudad de México: Ed. UASLP. Disponible en el sitio web, https://issuu.com/filopoiesis/docs/etica_mexico_final_2009 y en <https://rebellion.org/download/etica-ecomunitarista-etica-para-el-socialismo-del-siglo-xxisirio-lopez-velasco/?wpdmdl=654430&refresh=5ffa00fe3411b1610219774>
- , (2017) *Contribuição à Teoria da Democracia: uma perspectiva ecomunitarista*. Puerto Alegre, Brasil: Ed. Fi: Disponible en el sitio web, <https://www.editorafi.org/196sirio>
- Lyotard, J. F. (1979). *La condition postmoderne*. París, Francia: Ed. De Minuit.
- Marx, K. (1970). *Manuscritos de Economía y Filosofía*. (F. Rubio Llorente, Trad.). Madrid, España: Ed. Alianza. (Obra original publicada 1844).
- Marx, K. & Engels, F. (1968). *La ideología alemana*. (W. Roces, Trad.). Montevideo, Uruguay: Ed. Pueblos Unidos. (Obra original publicada 1845).
- Salazar Bondy, A. (1968). “¿Existe una filosofía de nuestra América?”. México, Ciudad de México: Ed. Siglo XXI.
- Zea, L. (1982). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México, Ciudad de México: Ed. Siglo XXI.

10. Justicia y libertad en el pensamiento filosófico político alemán. Ruptura del marxismo con el idealismo

por *Edgardo R. Romero Fernández y Eduardo Romero Cano*

Introducción

Conceptos universales como justicia y libertad se presentan desde múltiples enfoques al conocimiento humano. Al poseer un historial epistémico compendiado de singulares formas y con disímiles intenciones durante milenios, es complejo establecer definiciones, duraderas, cuando menos, de estos. Son varios los conceptos y categorías que se expresan de manera interdependiente con la justicia y la libertad en diversos sistemas. Se asume pertinente, por tanto, tomar una ruta de aproximación que dé cuentas del resto de relaciones categoriales que se han expresado y persisten hoy día en torno a los dos conceptos que interesan en este trabajo. Se considera la persistencia de un alto impacto del pensamiento occidental y particularmente alemán en nuestros contextos específicos hasta hoy día, como un factor para entender de manera específica, cómo se han ido estructurando el pensar y actuar de los agentes transformadores de la realidad actual y de antaño.

De tal suerte, podemos hablar de un abordaje conceptual en diferentes etapas que serán tratadas en tres actos referidos al idealismo originario, las ramificaciones de este o del marxismo y el momento de la ruptura en tiempos de Marx. Cabe destacar como la primera cuestión que se refleja en uno de los actos será más de forma, esto es, en torno a la estructura lógica que comprende la relación idealizada entre la voluntad de los sujetos libres o no y el mundo, para pasar a analizar sus relaciones de propiedad con el Estado y finalmente la crítica de este, desde el espíritu de las re-

voluciones sociales impregnadas de enfoques más o menos radicales del liberalismo decimonónico.

1. Justicia y libertad en los orígenes del idealismo alemán

De tal suerte, el momento de inicio seleccionado para este recorrido epistémico es la segunda mitad del siglo dieciocho, en un territorio que convencionalmente asumimos como alemán: Königsberg. La hoy reconocida ciudad de Kaliningrado, en territorio ruso, era por aquel entonces y desde hacía siglos la capital de Prusia oriental y había visto dar a luz a uno de sus hijos más ilustres, Immanuel Kant. En la “colina del rey” escribe este filósofo la totalidad de su obra, iniciando el criticismo y nutriendo de manera precursora el idealismo que trascendería, aunque con mutaciones y detracciones, hasta la fecha. Si bien se puede abundar en la influencia de un pensador como el escocés David Hume en cuestiones relativas a la relación entre *empíria* y razón en la obra de Kant, al abordar el conocimiento se pretende ver “lo dado dándose” en palabras de Zemelman (Zemelman, 2005) de modo que se pueda articular a varios pensadores de un mismo contexto histórico cultural dentro de una narrativa, con una temporalidad no necesariamente lineal, más sí conexa en cuanto a los conceptos y categorías que nuclearon sus obras.

Siendo así, se establecen un conjunto de invariantes que acompañan, si no la narrativa general del total de estas reflexiones, líneas o estadios del pensamiento crítico en materia de lo que se considerasen ciencias del espíritu (Chalmers, 1982). Dentro del mosaico de generalidades que se pueden establecer respecto a una etapa inicial de este abordaje conceptual en el pensamiento en el pensamiento alemán, prevalecen la idea o concepto de Dios, el espíritu, la voluntad (*wille*) y la eticidad (*sittlichkeit*). Es relevante de hecho iniciar con la cuestión de la voluntad, si se quiere entender la evolución de la mirada específica que el de Königsberg tiene sobre justicia y libertad. Para Kant, altamente volcado a la rama filosófica de la ética, la voluntad se halla en el terreno de lo moral, vinculándose al deber, mientras la acción que produce se desarrolla en el mundo de los fenómenos y está determinada por

la causalidad. He aquí una reminiscencia del clasicismo griego en torno a la inmortalidad del alma y las nociones de acto y potencia que evocan a otro gran ético y precursor del filosofar en sistemas extensos como el aristotélico (Aristóteles, 1985).

Continuando en la lógica de esta dicotomía inicial tal y como se le presenta al idealismo kantiano, se espera entonces que sea la ley moral, amén de móviles empíricos del mundo fenoménico, aquella que guíe la acción del hombre, entendido como especie humana. Sin embargo, ello no se cumple sino en un mundo metafísico de cosas en sí o en la inmortalidad del alma individual. Las catástrofes naturales, como el terremoto de Lisboa a mediados de aquel siglo-una de las inspiraciones del Deísmo promovido por otro ilustrado, esta vez francés como lo fuere Voltaire- dan cuenta de la no concordancia e independencia de los fenómenos ante los valores morales empero. Bien sea por su formación pietista o por el espíritu unificador de la Ilustración, Kant esboza, de manera similar, ese mundo metafísico como unidad sintética en la cual el “ser” y el “deber ser”, esto es, la realidad y la idealidad, convergen en la categoría de tiempo bajo la nómina de Dios, reinando así la justicia y la verdad (Kant, 1980/1785).

Otra ley similar, vinculada a la forma jurídica, valida sus criterios en la razón práctica, dada por la conducta externa de los hombres, irguiéndose sobre la razón teórica. El ser humano es asumido como fin en sí mismo y no como un medio para otros fines. Estas leyes, moral y jurídica, son juicios que contienen un imperativo categórico, con carácter formal y universal, esto es, válidas según las categorías del conocimiento, tiempo y espacio, y sin excepciones. Dado el carácter idealista de la ley, dificulta aplicar principios formales a situaciones materiales de actuación cotidianas de los sujetos. Kant argumenta ante ello que las obligaciones materiales o “la necesidad de una conducta libre por respeto a la ley” encuentran su base en el imperativo categórico de razón distinguiendo la obligación moral respecto de la legal, pues obedece a un fin que es al mismo tiempo un deber, mientras la segunda está determinada por una legislación exterior. De tal manera, el derecho es para este autor “las condiciones bajo las cuales pueden ser unidos el arbitrio de uno con el arbitrio de otro según una ley general de libertad”, siendo esta última el derecho natural

por excelencia. En este orden dialéctico el derecho coordina la libertad del individuo con la de sus semejantes dada la potestas del Estado -que puede parecer un límite a la libertad individual- para forzar el apego de las acciones humanas y evitar conductas antijurídicas (Kant, 2004/1797).

Esta facultad es un mecanismo de cohesión social-que remite a la teoría contractualista de Rousseau, aunque este lo viese como canalización del interés común, en sentido positivo-para evitar la anarquía del estado de naturaleza asegurando la aceptación general de una fuerza recíproca a la de los individuos, que impida conductas que transgredan la libertad individual. No hay por tanto positivismo en Kant, quien hace una diferenciación vital para el pensamiento posterior que acá será analizado, esto es, entre derecho natural (moral) y derecho positivo. De tal suerte la *autoritas* del legislador para dictar por voluntad, leyes generales, le es dada por la ley natural, dígase libertad, la cual precede a la ley positiva. El hecho es que, ilustrado, al fin y al cabo, Kant introduce la idea de progreso, tras establecer que la realidad histórica se enrumba hacia ideales del mundo metafísico, noción que caracterizará además a los idealistas post kantianos que encuentran la resistencia de Schopenhauer.

En su “Teoría de la ciencia”, por ejemplo, Fichte viene a recapitular sobre nociones kantianas para llegar al fundamento mismo de la experiencia, puesto que su predecesor se hubo detenido en el mecanismo mediante el cual se adquieren esta y el conocimiento de las cosas. Pasa a interesar circunstancialmente más la forma en que percibimos el mundo que la razón o el por qué lo percibimos. Para ello la acción moral, así como la teoría del conocimiento kantiana recobran relevancia pues este autor ve sólo dos caminos para fundamentar la experiencia: de un lado que es la “cosa en sí” la que determina las experiencias, o sea, el objeto o el “no yo” (la sustancia infinita spinozista) y por el otro es posible que la experiencia se explique como producto del “yo” o sujeto que la percibe, mediante la acción de la inteligencia o pensamiento creador por lo cual termina decantándose, generando la eliminación definitiva del “noúmeno” kantiano como “cosa en sí” (González, 1999).

En pos de un orden armonioso y justo, como resultado de la actuación moral, Fichte desarrolla la dialéctica como método de argumentación más explícitamente. Al igual que en el idealismo kantiano la razón práctica adquiere primacía, sobre la razón teórica con la particularidad de que el *Yo Absoluto* produce al “yo empírico”, siendo la humanidad entera la que debe tender hacia la libertad y el orden moral absoluto. Se abolen así las leyes impuestas externamente a la ley moral, y, por ende, el determinismo y todo lo que se opone a la libertad de la acción.

2. Sistema de la Libertad y voluntad. Distinciones idealistas del kantismo

Martin Heidegger, cuya obra *El ser y el tiempo* remonta a algunas cuestiones acá expuestas, realiza un ejercicio histórico filosófico asumiendo al destino como reto a la libertad, en torno a la cual se articulan mundos o épocas donde habita su famoso “ser ahí” (*dasein*). De tal suerte, este controversial intelectual - asociado al nazismo mientras rectoraba la Universidad de Friburgo, lo mismo que a la fenomenología husserliana o incluso al igual que Kant abocado a la ontología aristotélica de manos de la obra de Brentano- confronta con la metafísica que los idealistas dieciochescos de occidente establecieron, como respuesta fundacional del pensamiento de su época en torno al ser.

Al abordar la obra de Schelling *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* Heidegger realiza – además de una valoración acerca de que es esta la cumbre de la metafísica del idealismo alemán – una exégesis sobre la posibilidad de un sistema de la libertad. Se destaca la esencia de esta última como fundamento del ser, evitando su reducción a mero problema de la libertad de la voluntad humana, puesto que ella no pertenece al hombre, sino que el ser del hombre, su esencia, pertenece y se funda en la libertad que rebasa la voluntad de éste. Ello no implica que el hombre se torne una suerte de hipostasis de la subjetividad, más implica su capacidad intuitiva de diferenciarse de los demás entes (Heidegger, 1985/1809).

Seguido de que Kant estableciese al saber entendido como intuición, Schelling concibe a esta como representación inmediata que se auto-presenta al existir, siendo entonces la intuición intelectual el saber primero referido a la totalidad del ser que se reproduce en el hombre como libertad. Esto se explica, ya que la totalidad del ser carece de relación causal o determinante con cualquier otra cosa, esto es, está absuelta, completamente libre o “guiada por una extraordinaria pasión” (Villacañas, 1990).

En la obra de Schelling, se afirma su armonía con el pensamiento precedente tratando de sostener y aclarar desde la intuición intelectual el concepto de libertad conectándolo con una concepción científica del mundo. Al igual que para Fichte u otro autor como Hegel – que será referido más adelante – ciencia y filosofía son saberes similares que conocen los principios originales. Los conceptos se determinan a partir del todo, mas, el concepto de libertad es el centro del ser. Su determinación se alcanza si se consigue pensar al ser como ser libre sin que tal existencia libre niegue al sistema.

Schelling, al establecer una relación ontológica y teológica en torno a la libertad, aclara aquello en lo cual y frente a lo cual co-existe la libertad individual en la totalidad del ser. Por su parte, Heidegger confronta a este sistema de antaño al considerar que pueda resultar inaccesible para nuestro conocimiento, retomando la concepción de la filosofía como el conflicto unificador de la libertad y la necesidad, como intuición intelectual de lo absoluto: sabemos lo que intuimos; intuimos lo que somos; somos aquello a lo que pertenecemos; la pertenencia es propia en tanto la atestiguamos; el testimonio de nuestra pertenencia al ser acaece en tanto *dasein* (White, 1983).

Según los modernos, la libertad es necesariamente vinculada al espíritu – que, en cuanto Yo pienso, es el sujeto – que se contrapone a la naturaleza objetivada como naturaleza mecánica por carencia de autodeterminación. Atendiendo a tales distinciones ópticas de la naturaleza objetivada y la libertad subjetivada, el pensamiento de Schelling se da como un proceso del mundo, ya que el pensar configura al mundo como aquello en y a través de lo cual surge, se impone y rige como tal.

Tras una década de la publicación del texto de Schelling, ve la luz otra obra que de manera más preclara aborda la libertad y su vínculo con la voluntad, esta fue *El mundo como voluntad y representación* de Arthur Schopenhauer. Para este autor, así como para los anteriores tales conceptos merecen ser tratados desde las ramas de la ética o el derecho. Su postura ética tiene como eje al concepto de egoísmo, principal manifestación de la voluntad objetivada de vivir en el ser humano. Esta hace que el individuo se considere subjetivamente a sí mismo como el centro del mundo, y que las cosas que lo rodean están destinadas a asegurar su existencia e impulsos vitales, lo cual es coincidente con aquella cita que en 1642 rescatase Hobbes del comediógrafo Plauto en tiempos de la *res publica populi romani*. La controvertida condición de oposición entre los hombres o su locución latina *Homo homini lupus* descrita en el siglo III a.n.e. y luego expresa y fundamentado en *De Cive* – a veces erróneamente se asume que es en *Leviatán* donde se desarrolla la esencia de esta – parecerá una sentencia poderosa de un siglo que tendía puentes entre las guerras de religión y las guerras civiles asociadas a revoluciones burguesas (Hobbes, 2000/1642).

No obstante a ello, Schopenhauer indica que todos somos en esencia lo mismo, incluidos los seres humanos, y aún los animales y la naturaleza puesto que lo existente es la Voluntad objetivada en fenómenos múltiples que se conocen – similar a lo visto en Kant – a través de las categorías de tiempo, espacio y causalidad, esto es, por el principio de razón suficiente. Así reinterpreta el fenómeno del mal en el mundo, al desarrollar su ética superando la realidad que nos ofrece el conocimiento ordinario y analizando al egoísmo en la naturaleza humana. De aquí que le ocupen las cuestiones del respeto y la abstención de cometer actos que menoscaban la realidad empírica particular del resto de las objetivaciones, esto es, evitar hacer mal a otros.

Cuando el ser humano reconoce a sus semejantes por vía de la experiencia como parte de una misma realidad esencial, percibe al dolor del otro igual al suyo surgiendo otro elemento clave de la ética schopenhauriana y que será retomado por Nietzsche, la compasión. No se trata ya solamente de la forma o la causa – Kant y Fichte respectivamente – del juicio frente al acto injusto

sino de abstenerse de provocarlo, lo cual diferencia al hombre justo del bondadoso, que es capaz de intuir por disposición natural la verdadera realidad de la existencia sin acatar leyes morales impuestas externamente o incluso autoimpuestas. Niégase así la facultad de la filosofía moral de formar la bondad – guardando cierta similitud con la teoría de las ideas platónicas o el innatismo de Cartesius – o la potencia del imperativo categórico kantiano frente a las pasiones humanas, como dijese Spinoza, provocadas por la voluntad de vivir (Schopenhauer, 2007/1818).

Para Schopenhauer – cuyo recorrido de Gdansk hasta su residencia definitiva en Francfort valió para generar una impronta trascendental – la teleología pasa a un segundo plano interesándose más en la forma

que nos enseña a conocer su esencia y nos conduce más allá del fenómeno [...] que no se preocupa por saber de dónde viene el mundo, ni adónde va, ni por qué existe, sino que examina únicamente lo que es; que no mira las cosas desde el punto de vista de su principio y su fin; en suma, que no las estudia según categoría alguna del principio de razón (Schopenhauer, 2007/1818).

Es así como vemos anteponer su teoría del derecho y la justicia a la filosofía moral kantiana y de sus sucesores asumiendo que en cada objetivación humana está contenida la Voluntad en su totalidad.

A raíz del egoísmo, en la práctica se da una contradicción de la voluntad consigo misma, pues el individuo particular tiene el convencimiento de que su vida es más importante que cualquier cosa, percibiéndose como Voluntad y representación. Siente el impulso ir más allá de la afirmación de la Voluntad en su propio cuerpo y busca afirmarse a costa de otros, esto es, negar la Voluntad presente en un cuerpo ajeno, sacrificando e invadiendo los límites de afirmación de otras objetivaciones.

Se introduce así el concepto positivo de injusticia (la justicia sería el negativo dependiente de esta) como afirmación extralimitada de la Voluntad. Desde la visión del individuo las otras objetivaciones son meras representaciones que giran alrededor de su soporte-a no ser que esté sentimentalmente involucrado-con el fin

de mantener su vida, satisfaciendo sus inclinaciones, a través de sus actos sucesivos en el tiempo, pues su muerte representa el fin del mundo. La injusticia se manifiesta como un sentimiento experimentado de impotencia por quien la sufre o remordimiento por quien la comete – similar a la visión kantiana – de manera gradual siendo el canibalismo la mayor contradicción posible, luego el homicidio, las mutilaciones, la esclavitud, los atentados contra la propiedad, en el sentido particular del pensamiento de Schopenhauer y años más tarde incluye la vulneración de las obligaciones derivadas de las relaciones sexuales (Schopenhauer, 2007/1818).

Esto justifica metafísicamente las penalidades asignadas a los delitos, asumiendo que el Derecho no incentiva la realización de conductas positivas, sino que es un mecanismo de desincentivar la realización de las negativas. Por su influencia de la tradición hindú la herencia se incluye en la injusticia referida al derecho de propiedad pues esta necesita una fundamentación moral – esto es, de derecho natural – basada en el uso que se hace de ella, del que la trabaja, haya empleado algún esfuerzo, ya sea para conservarlo, mantenerlo o mejorarlo, difiriendo de la mera declaración de voluntad (ocupación), como postulaban las filosofías del derecho de Kant y Hegel.

Para Schopenhauer, sólo la fuerza y el dolo – con causalidad física y de falseamiento respectivamente – manifiestan verdadera injusticia, ya que el error de otra parte es una mera negligencia lo que posibilita la nulidad su juicio. el dolo supone un falseamiento del conocimiento de otro individuo, para hacerle creer que con sus actos realiza la afirmación de su propia voluntad, cuando en realidad está afirmando una voluntad ajena. El dolo – injusticia por astucia – es más grave, ignominioso y desacreditador socialmente que la fuerza, pues se sustenta en la mentira y el engaño que son manifestaciones de aversión y desprecio hacia el otro, por cuanto se explica que en “La Divina Comedia”, Dante sitúe a los traidores en el noveno círculo del infierno, el más cercano a Lucifer, quien sostiene en su boca a Judas, Casio y Bruto. Esto alcanza su peor expresión en el quebrantamiento de las promesas que fueron motivadoras del contrato.

El uso de la fuerza, considerada injusta, encuentra justificación moral cuando alguien rechaza la acción de ser negada su volun-

tad, lo que constituye la negación de la negación de su voluntad; por ende, afirmación legítima de la voluntad del agredido. Se considera empíricamente acá al derecho a coacción de manera auténtica cuando es utilizada para tales efectos, basándose en el significado del obrar del ser humano en consideración a su situación particular, en tanto percepción en la conciencia del hechor y la víctima y no del hecho considerado en sí mismo.

Para el filósofo de Francfort, la doctrina del Derecho, fundamentada en la moral, debe consistir en determinar los límites hasta los que el individuo puede llegar y las acciones que los traspasan, para lo cual debe existir ya una organización supraindividual que les de sustento y alcance obligatorio, esto es, el Estado. Contrario de lo que propuso Hobbes hasta aquí Schopenhauer caracteriza al comportamiento de los hombres basado en la moral y no en la ley, pues no se les refiere en calidad de ciudadanos, validándose este razonamiento incluso en relaciones pre-estatales, esto es, en estado de naturaleza, carente de ley positiva.

3. Moralidad, derecho y violencia

El basamento moral schopenhauriano de análisis del par categórico injusticia-justicia trasciende de manera preclara a la segunda mitad del siglo XIX e incluso principios del XX, pasando de Stirner a Nietzsche con ciertas particularidades, hasta devolverse sutilmente a la locación de Francfort del Meno. Existen varios escritos de Nietzsche – por cuestiones temáticas y no cronológicas se prefiere volver sobre Stirner más adelante – que recogen esta problemática destacando su libro *Humano demasiado humano* de 1878 o su posterior *Genealogía de la moral*.

Entre los elementos más notorios vinculados al tema de la justicia, en estas obras se encuentran su abordaje de la doble prehistoria – de los nobles y los esclavos – del bien y del mal, (Nietzsche, 1981) así como de las diferentes formas de la moral, la costumbre como forma primitiva de esta o la justicia *per-se* que toma como presupuesto la equi-valencia de poder de los individuos en toda forma de derecho como el compromiso o contrato. Al abordar por su parte la injusticia se remonta a la cuestión étnico-racial

desde una lectura lingüística de qué significado tiene la bondad, vinculada a la raza rubia en la aristocracia gaélica, por ejemplo.

En la forma teatral que escribe Nietzsche, existe de igual modo a lo que ocurría con Schopenhauer una denuncia – a través de sus interlocutores – respecto a la falsedad de las virtudes de cierto corte religioso con lo que incorpora un nuevo ángulo al prisma del análisis, puesto que señala el trueque de la impotencia de aquel que antes era víctima en bondad, su temor en humildad, la sumisión en obediencia. Refiere a selectos pasajes de la tradición bíblica como “ese taller donde se fabrican ideales” donde “animales de sótano, llenos de venganza y de odio” – evocando al símil de la miel en Homero – se adjudican la condición de “buenos” y “justos”, simbolizando su consolador desquite como “triumfo de la justicia” de Dios sobre los ateos en el juicio final.

A partir de esta idea de compensación a posteriori comienza a abordar lo que es la culpa (*schuld*) explicando su asociación semántica a las deudas y necesario grado de humanización tan natural en apariencia y no en la esencia, que escudriña la historia para explicarla junto al sentimiento de la justicia. Es así, que ensaya en su genealogía la similitud del castigo de padres a hijos por cólera de un perjuicio sufrido, con la pena que brota de la relación contractual entre acreedor y deudor, que es tan antigua como la existencia de sujetos de derechos y que, por su parte, remite a las formas básicas de compra, pues toda cosa tiene su precio; todo puede ser pagado bien sea desde la igualdad para entenderse o desde la diferencia de poder – más fría y pesimistamente vista que en Schopenhauer – para forzar un compromiso (Nietzsche).

La auto-supresión de la justicia, esto es, el no cumplimiento de la norma, lo ve críticamente Nietzsche escabullir bajo la nómina de “gracia” que contiene, no el derecho, sino el privilegio del poderoso desde diferentes lecturas, incluida la de la posición que ocupa jerárquicamente como dijera Weber (Weber, 1971/1922). Incluso cabe mencionar el distanciamiento que el autor expresa respecto de Spinoza o Kant en el sentido de no tomar en cuenta la compasión como lo hiciera Schopenhauer y en cambio – sobre todo Kant desde su formación pietista – aludir a esa suerte acción de providencia necesaria, directa o indirectamente, ya señalada.

De aquí brota su impugnación a un personaje como Duhring – a quien tenía por agitador anarquista – y de paso su reinterpretación y puesta en contradicción de aquella máxima schopenhauriana de que la justicia es la forma negativa de la injusticia. Critica entonces la facilidad con que se pretende hacer creer que el hombre justo lo es incluso con quien le ha perjudicado y asumiendo la mayor cercanía a la justicia en sentido positivo por parte del hombre activo con un “ojo más libre” y no del falso y parcial “hombre del resentimiento” que es reactivo. Ensalza así al hombre fuerte, valeroso que mantiene justicia al luchar imponer frenos el pathos y los sentimientos reactivos obligando por la violencia a un compromiso a “gentes más débiles”.

Nuevamente aparece la noción de potestas, mas, bajo una forma reivindicada con la finalidad de suprimir esos sentimientos contrarios e imitativos a partir del establecimiento de la ley, la declaración de lo prohibido, esto es, lo injusto. Así entiende Nietzsche se contiene todo intento de venganza, la cual sólo hace valer el punto de vista del perjudicado pues las situaciones de derecho no son más que situaciones de excepción, que constituyen restricciones parciales de la auténtica voluntad de vida, la cual tiende hacia el poder, y que están subordinadas a la finalidad global de aquella voluntad como medios para crear unidades mayores de poder.

4. Violencia

Años más tarde en Walter Benjamin, reuniendo la influencia socialista marxista de su amigo Ernst Bloch y su disposición por realizar su tesis sobre la filosofía kantiana, comienza a publicar textos relacionados con el uso de la fuerza o de la violencia en la cual se torna una causa eficiente cuando incide sobre relaciones morales. Su enfoque crítico y pacifista a la vez pudo estar dado por su origen judío en período de entreguerras, coincidiendo con el inicio del Instituto de investigaciones sociológicas de Francfort.

Para este autor lo concerniente a las relaciones violentas se desarrolla en el reino de los medios y no en el de los fines y es definido por los conceptos de derecho y justicia en el ordenamiento

jurídico. Según la concepción jusnaturalista – la cual sirviera de base ideológica al terrorismo revolucionario francés – la violencia es un producto natural cuyo empleo no plantea problemas, si no se abusa poniéndola al servicio de fines injustos. De tal suerte el derecho natural juzga todo derecho existente mediante la crítica de sus fines: las personas se despojan de toda su autoridad a favor del estado sobre la base del supuesto – enunciado por Spinoza en su tratado teológico-político – de que el individuo, antes de la conclusión del contrato racional, ejerce de jure todo poder que inviste de facto. La biología darwinista, que considera, junto con la selección natural, sólo a la violencia como medio originario y adecuado a todos los fines vitales de la naturaleza resultando fácil de este dogma al incluso más tosco de la filosofía del derecho, para la cual aquella violencia que se adecua casi exclusivamente a los fines naturales es también jurídicamente legítima.

A este planteo jusnaturalista de la violencia, se opone diametralmente el del derecho positivo, que considera al poder en su transformación histórica juzgando todo derecho en transformación mediante la crítica de sus medios (Benjamin, 2001). En resumen y de manera abstracta Benjamin analiza la legalidad como criterio de los medios y la justicia de los fines, los cuales -de ser justos- pueden ser alcanzados por medios legítimos y viceversa. Amén de la lógica de este dogma se presenta una disyuntiva irresoluta que – además de ser tratados por autores previos – remonta a Maquiavelo, esto es, la legitimidad de ciertos medios como la violencia, ante la cual de manera separada existe cierta ceguera.

Dada esta problemática se da una distinción – no evidente con arreglo a fines justos o injustos como pareciera a un jusnaturalista – entre la violencia históricamente reconocida, es decir la violencia sancionada como poder, y la violencia no sancionada para lo cual se acude al punto de vista de la filosofía de la historia como solución. Se trata entonces más bien de fines naturales o jurídicos como en el ejemplo de la función de la violencia que se presenta en la lucha de clases bajo la forma de derecho a la huelga oficialmente garantizado a los obreros.

Resulta interesante que – la lectura schopenhauriana o nietzscheana respecto al engaño como móvil para no cumplir el contrato incrementa la complejidad – una omisión en la acción, esto es,

“un no-obrar” como la huelga, no puede ser definido como violencia sino más bien el derecho a sustraerse a la violencia del patrono. De tal suerte hablaremos de la pretensión de un “apartamiento”, una “separación” respecto a este, aunque tal acto puede presentarse como extorsión respecto a la disposición a retomar la acción interrumpida para imponer determinados propósitos. Tal hostilidad aun en el ejercicio de un derecho puede generar en contraste medidas extraordinarias por parte del estado en un escenario como el de la huelga general revolucionaria por considerarla inconstitucional.

Ante el argumento en oposición a la huelga de que esta sea completamente incapaz de fundar o modificar relaciones en forma relativamente estable basta examinar nos dice el autor la violencia bélica que confiere un derecho de guerra. Este descansa sobre las mismas contradicciones objetivas, a saber, sobre el hecho de que sujetos jurídicos sancionan poderes cuyos fines – para ellos – siguen siendo naturales. Respecto a esta otra forma de violencia particular cabe analizar que se puede dar de forma más directa como violencia de robo sin embargo incluso en condiciones primitivas de posesión inamovible por el vencedor, es necesaria la paz.

Distinto del sentido dado por Kant en su texto sobre la “paz perpetua”, Benjamin ve a esta con relación al término “guerra” ocurriendo que tras la victoria las nuevas relaciones sancionadas son reconocidas como nuevo “derecho” que de facto necesita ciertas garantías de subsistencia lo cual indica el carácter de creación jurídica implícito en ella y al cual teme el estado lo mismo que al derecho de hacer huelga. Sin embargo, para el autor es posible una regulación no violenta de los conflictos asumiendo una visión antropomórfica del estado pues el acuerdo no violento surge dondequiera que la cultura de los sentimientos pone a disposición de los hombres medios puros de entendimiento en oposición a medios legales o ilegales violentos.

Estos medios poseen un fundamento subjetivo – simpatía, confianza – y su manifestación objetiva se halla determinada por la ley siendo la huelga una de ellas. Bien sea como distingue George Sorel a la huelga general política, de la huelga general revolucionaria, antitéticas en relación con la violencia – una da existencia a

un derecho y la otra es anárquica – estas han de analizarse según las consecuencias ideológicas, sus partidarios, reformas y ocupación o no respecto a las ventajas materiales de la conquista. “La huelga revolucionaria declara suprimir al estado [...] la razón de ser de los grupos dominantes y no sólo lograr modificaciones en las condiciones laborables sino generar un trabajo cambiado, no impuesto” (Sorel, 1935/1908).

Apoyándose en Marx rechaza todo programa, utopía y creación jurídica para el movimiento revolucionario con sentencias que recuerdan la crítica hacia Weitling durante la etapa de la liga de los justos. Se observa entonces que a la violencia de la acción se le puede juzgar mejor a partir de las leyes de sus medios que respecto a sus efectos o universalidad de sus fines – por atributo de justicia divina – los cuales interesan al poder del estado para reducir su empleo efectivo. He aquí la contradicción de asumir que los mismos fines son válidos para situaciones disímiles sin importar manifestaciones de sus medios como la cólera, la cual no es preestablecida.

Benjamin, alude a la violencia mítica como manifestación de la voluntad del ser de los dioses en las leyendas de Níobe o Prometeo, cuyo efecto parece similar a lo que el pueblo experimenta en su admiración por el “gran delincuente”. Esta violencia no es estrictamente destructora contemplando la vida de la madre, por el fin de los hijos, con culpa incrementada – en el sentido de la deuda que describía Nietzsche – y oponiéndosele la destrucción purificante del juicio de Dios sobre la tribu de Korah pues una en nombre de la violencia exige sacrificios y la otra en nombre de la vida los acepta coincidiendo ambas en la ausencia de creación de derecho.

Por esto último, no se puede conocer a priori el fundamento del juicio divino sobre la acción ni tomar un mandamiento como criterio del juicio sino como norma de acción como ocurre con el rechazo del homicidio en legítima defensa por el judaísmo apelando al ulterior axioma de la sacralidad de la vida. Tal tesis le parece “falsa y miserable” a Benjamin por concebir la mera existencia superior a la existencia justa, salvando que la ambigüedad de la proposición significase que el *no-ser* del hombre es algo más terrible que el *no-ser-aún* del hombre justo. Es así como la

idea del desenlace crítico de la violencia brinda filosofando en su historia una perspectiva más amplia y liberadora que el análisis presentista – al estilo de Nietzsche – aunque dialéctico entre las formas de la violencia que fundan y las que conservan el derecho.

5. Libertad y propiedad

Vinculado a otra generación de la escuela de Francfort, Erich Fromm se dedica a realizar varios estudios interesantes de post-guerra incluyendo su obra *El arte de amar* donde aborda la libertad de manera implícita como pudiese suceder con Schopenhauer. Para este autor el contexto de los Estados Unidos de Norteamérica se encuentra permeado de la aspiración romántica del amor como vivencia experiencia al que pueda conducir al compromiso del matrimonio lo cual da cuentas de un nuevo concepto de libertad que acrecienta la importancia del objeto – el amor – frente a la de su función.

Culturalmente hablando, expone ciertos rasgos de la contemporaneidad como la felicidad del comprar o la idea de un intercambio favorables de lo cual no están exentas las personas en condición de objeto o premios por resultar atractivos en el mercado de la personalidad según los cambiables modismos de cada época. Quedar fuera de tales modismos – impuestos arbitrariamente – genera la vivencia de la separatividad que resulta en fuente de toda angustia remontando quizás a aquella tesis de Kierkegaard sobre la desesperanza.

Para Fromm estar separado significa aislamiento e imposibilidad de utilizar la potencia humana, estar desvalido, ser incapaz de aferrar el mundo, esto es, las cosas y las personas, ocurriendo que -tal cual se ocuparon de exponer Schelling o el resto de autor (Sorrel, 1935/1908) es al abordar las formas de injusticia vinculadas a la violencia en diferentes escenarios- estas puedan invadir al individuo sin que su yo pueda reaccionar. A ello se suman la vergüenza y sentimiento de culpa – recuperando lo expuesto por Nietzsche – cuya expresión como separatividad es reiteradamente abordada en el relato bíblico de Adán y Eva explicitando la con-

tradicción de que el acto bueno o malo no se concibe o manifiesta en este caso sin la libertad para desobedecer.

Si en Schopenhauer se aborda el rol del derecho para evitar el no cumplimiento de roles por compromiso en la relación humana y de pareja en particular – lo mismo que Nietzsche denuncian particularmente al engaño como violencia – Fromm expone varios elementos en atendiendo a un enfoque positivo de la justicia (Fromm, S. f.). Para él, el amor comprende un conjunto de características que implican la justa atención a ese compromiso – el cuidado, la responsabilidad, respeto y conocimiento – asumiéndolo como la preocupación activa por la vida y el crecimiento de lo que amamos, bien sean, como refieren metafóricamente otros clásicos, los hijos o las flores (Berger & Luckmann, 1986).

En una lectura de corte socrático se advierte acá como la libertad expresa en el arte de amar implica un conocimiento que es vía para la justicia lo cual se expone en la cita sobre el libro de Jonás cuando Dios dice a este que advierta a los habitantes de Nínive del castigo por sus prácticas perversas y este rehúye pues es un hombre con sentido del orden y de la ley, pero sin amor. El vientre de la ballena en que termina atrapado simboliza así el estado de aislamiento y reclusión por su falta de solidaridad previo a ser salvado y realizar su prédica cuyo resultado le enoja pues esperaba justicia – bajo la forma de castigo vengativo que denuncia Nietzsche – y no misericordia.

En términos de la justicia que se puede procurar a partir de la libertad del conocimiento con base en el amor en otro pasaje del libro – sobre la calabacera – se relea uno de los elementos expuestos por Schopenhauer en torno a la propiedad cuando Dios explica a Jonás que se ama aquello por lo que se trabaja, y se trabaja por lo que se ama incorporando de este modo el elemento de la responsabilidad. En su verdadero sentido, este elemento es un acto enteramente voluntario de disposición a responder a las necesidades – físicas o psíquicas según la madurez del amor – expresadas o no, de otro ser humano.

Fromm no tarda en señalar que dicho elemento puede degenerar en dominación y posesividad, si no fuera por el componente del respeto – distinto del temor o la sumisión que alerta Nietzsche – incorporando la capacidad de ver a una persona tal cual es, esto

es, tener conciencia de su individualidad permitiéndole crecer y desarrollarse. Siendo así no existe la necesidad de que sea un objeto del uso por cuanto quien profesa respeto ya ha alcanzado independencia lo cual confirma la prosa francesa del amor como hijo de la libertad.

El debate en torno al respeto implícito en el amor con base en la libertad implica la necesidad de que dicha libertad se expanda hacia los muchos niveles del conocimiento de las pasiones del alma spinozistas – trascendiendo del Yo fichteano al no yo – el cual, motivado por la preocupación, guía al cuidado y la responsabilidad. De tal suerte el conocimiento se plantea la necesidad de fundirse con otra persona humana para trascender de ese modo la prisión de la propia separatividad pues cuanto más avanzamos hacia las profundidades de nuestro ser el de los otros, más nos elude la meta del conocimiento.

Para alcanzar dicha meta existe, apunta Fromm, una manera desesperada de acceder mediante el poder absoluto sobre otra persona – imposición violenta de la voluntad como críticas en Schopenhauer o Benjamin – haciéndole sentir, pensar lo que queremos; transformándola en una cosa de nuestra posesión. Su grado más intenso consiste en el sadismo que puede ser tomado como camino incluso en la niñez y expresarse del modo más frío como lo refleja en la cita del soldado, tomada de Isaac Babel (Fromm, s. f.).

Es, sin lugar a duda, un mundo cruel el que se presenta en estos escritos de postguerra donde se manifiestan contradictoriamente una forma más individual de conocer y representarse el mundo frente a una forma masiva del actuar dentro de las relaciones sociales que impone el modo de producción. El capitalismo moderno implica la mansa cooperación de individuos que se sientan libres, esto es, no sometidos a ninguna autoridad o conciencia moral y dispuestos mediante el engaño a hacer lo que se espera, a encajar sin dificultades, consumiendo con estándares – así como los estéticos ya mencionados – que puedan modificarse y anticiparse. Necesita hombres – de nuevo la alerta nietzscheana – a los que se pueda guiar sin la fuerza, impulsar sin finalidad confirmando su enajenación respecto de sí mismo, sus semejantes y la naturaleza.

Así, el hombre enajenado experimenta sus fuerzas vitales como una inversión que debe producirle el máximo beneficio basando su seguridad – reafirmación de su yo – en no diferir con el rebaño, aunque permanece en una soledad que ignora conscientemente mediante la rutina del trabajo burocratizado y mecánico, de la diversión, la satisfacción de comprar y cambiar cosas como describe Huxley en “Un mundo feliz”. En lo que atañe al amor como unidad – desde el atomismo – se da la imposibilidad de que estos autómatas puedan hacer más que intercambiar su “bagaje de personalidad” y confiar en que la transacción sea equitativa. Una de las expresiones más significativas del amor, y en especial del matrimonio con esa estructura enajenada, es la idea del “equipo” que funciona sin dificultades lo mismo que empleados que trabajan sin inconvenientes; con racional independencia que les lleva a seguir siendo extrañas toda su vida, tratándose con cortesía para que el otro se sienta mejor y preservar un refugio de la sensación de soledad que, o alianza contra el mundo, confundiendo egoísmo con amor e intimidad.

6. El hegelianismo y sus críticas. El individuo, el Estado y la sociedad

Si de egoísmo se trata bien vale la pena, ahora sí, de volver el tiempo atrás hasta los escritos de un adulto Max Stirner cuando, a mediados del siglo XIX coincidieran eventualmente los hegelianos de izquierda y el joven Karl Marx. Johann Kaspar Schmidt – Stirner – es bien recordado por los apuntes críticos que sobre él realizase Marx en su obra *La Sagrada familia*; no obstante, su crítica del Estado y de la burguesía, de las instituciones políticas y de la escuela, pueden considerarse como adecuado presupuesto para Proudhon y para Bakunin, los cuales fueron de igual modo criticados por el Marxismo en obras como *Miseria de la filosofía*, pero esa crítica desmenuzada habrá de ser analizada más adelante.

La cuestión es que Stirner, al igual que otros intelectuales de la época, escucha en la Universidad de Humboldt en Berlín a Hegel e incluso a Schleiermacher, por cuanto se vincula con Bruno Bauer, Moses Hess y otros en el grupo de los libres (*Die Freien*)

aunque con un viso crítico respecto a su ideología limitada a la religión. Es así, que, en el mismo año de los Manuscritos económico-filosóficos que publica Marx, con el apoyo de Arnold Ruge, Stirner publica su famoso libro *El único y su propiedad* exponiendo – a la usanza del presentismo de Schopenhauer y que luego le heredara el joven Nietzsche – que la realidad se reduce al Único, esto es, al individuo o lo que en la lógica fichteana se expresa en el sentido de que sólo puede decirse que verdaderamente existe el yo individual (Stirner, 2005/1844).

Siendo así, valores universales como la Verdad, la Libertad o la Justicia son desplazados por la propiedad, (*Eigentum*) la cual se funda en el Único como una expresión de la individualidad absoluta, que ya no sigue el vicio cultural de ver al individuo como mero instrumento trascendido por la Historia, el Estado, la Idea. Esta similitud con lo Uno de Plotino o el Acto Puro aristotélico, derivan en una suerte de nomadeo epistémico del hombre al verlo aislado de la sociedad, a la cual critica Stirner, contrario a anarquistas como Bakunin o Kröpotkin que lo hacían con el Estado. Para ellos, el individuo aislado es un pseudo individuo, ya que sólo en la interrelación humana es reconocido y se reconoce libre y como valor supremo (Capellatti, 2001).

En cambio, para Stirner la libertad del pueblo (*VolskFreiheit*) no es su libertad, pues la individualidad se funda en sí misma y en nada al mismo tiempo, lo cual sí es tomado por el anarquismo en su crítica del liberalismo burgués al ver sus conceptos de libertad e igualdad como modos de subordinarse al Estado, entendido como nueva máquina de opresión. Tanto así, que en torno al debate de la beneficencia del concepto de Causa del individuo señala que se les endosan tareas ajenas con el móvil o pretexto placentero y juvenil de las formas de pensamiento puro, desvinculadas del objeto como la Verdad, la Libertad, la Justicia obteniendo el reconocimiento sólo formal por acciones de las cuales son otros quienes obtienen provecho (Stirner, 2005/1844).

Respecto a la noción del Espíritu, por ejemplo, señala los vericuetos que genera el ideal del Espíritu Santo que trasciende a las personas humanas pues: “es Dios, Dios es el espíritu. Y ese Padre celestial que está en el más allá, dará Espíritu a quienes lo pidan” (Lucas). Distingue así al hombre maduro del joven, al estilo que

adoptase luego Fromm, en tanto este se resuelve a hacer de sí el centro de todo, actuando en el mundo según su interés material, personal y egoísta.

De tal suerte, se descubre por segunda vez – a similitud de la idea de Feuerbach de desalienación religiosa (Feuerbach, 2006/1841) – esto es, vuelve a hallar su espíritu encarnado en él y procura el goce total al amar siendo tal como es, no siendo por ello malo sino más positivo y práctico que el joven distraído en cosas ajenas a él, como Dios o la patria. El joven persigue intereses espirituales por cuanto se extravía neciamente en la investigación de los ideales sin ver en sí más que el Espíritu y poniendo todo su mérito en serlo, por cuanto obtiene sólo ideas inconsumadas. De ahí que cualquiera que fuere su ateísmo, comulgará con los creyentes en la inmortalidad de su celo contra el egoísmo (Stirner, 2005/1844).

Esa “persecución” de ideales está contaminada de “mongolismo” como ocurre a los caucásicos que restablecen y legitiman nuevos dogmas y absolutos mejorándolos, perdiendo de vista la destrucción verdadera y completa del cielo, de la tradición para poner fin al aislamiento y solitaria interioridad del hombre. El odio a ese cielo edifica cada día otros nuevos, elevando uno sobre otro (...) y así como la Revolución sustituyó la Monarquía, limitada por la Monarquía absoluta y del despotismo convirtiendo en usurpación todo privilegio legitimado como derecho que no conceda o consienta el Señor absoluto de la burguesía, esto es, el Monarca–Estado (Stirner, 2005/1844).

A ese Estado no le importa la procedencia de a quien le otorga sus derechos políticos, con tal que cumpla los deberes que impone su función pues con la apertura del liberalismo la burguesía se muestra como la nobleza del beneficio el cual no considera libre al hombre bien nacido, ni al Yo sino a quien lo merece, el buen ciudadano que sirve al Espíritu estatal. Se plantea así el absurdo de que el siervo es libre, dependencia del sujeto frente al objeto celebrada por Goethe o Hegel bajo el ideal de un orden razonable, una conducta moral, una libertad moderada, y no la anarquía, la ausencia de leyes, el individualismo. Se da el contrasentido de asumir que nada se interpone entre el ciudadano y el Estado, dadas las libertades políticas, religiosa y de conciencia, pues para

Stirner no se da la libertad del Yo, sino la de esas fuerzas opresoras que engendran su esclavitud (Stirner, 2005/1844).

Según Moses Hess – rabino judío que estudió hegelianismo con Eduard Gans en Bonn, lo mismo que Marx y en París bebió de las teorías sociales de Babeuf y Fourier – mientras el Estado exista, sin importar la forma del gobierno, habrá amos y esclavos (Carr, 1972). A raíz de la publicación del famoso libro de Feuerbach *La esencia del cristianismo*, Hess hace una tríada con Marx y Engels trasladando el socialismo francés en clave materialista a la reflexión filosófica alemana por vez primera en su texto *Historia Sagrada de la Humanidad* y de ahí comienzan a colaborar en *La Gaceta Renana* el cual llega a dirigir Marx.

De tal suerte, Hess, conduce a los judíos al comunismo y deviene ideólogo del sionismo ateo con su obra *Roma y Jerusalén* anunciando el Reino de Dios en la Tierra a través de la fundación de la Nueva Jerusalén socialista, en tres períodos simbolizados por Adán (profético), Jesús (místico) y Spinoza (filosófico). Describe así una revolución social y no política conducente al comunismo que traería nueva distribución de los medios de producción, la abolición de la propiedad privada y la consecuente y embrutecedora división del trabajo. Todo esto implicaba la abolición del Estado, el fin de la historia, y la reconciliación con Dios, denunciando la injusta diferencia de riqueza de la sociedad a la vez que avizora que tal discordancia, desigualdad y egoísmo, llegarán a ser aún mayores (González, 2012).

Según Hess, el comunismo futuro debía lidiar con el racismo y la propiedad privada, fuente del egoísmo natural y la desigualdad social, y traería la emancipación de toda la Humanidad. El progreso hacia el comunismo es pensado como una necesidad objetiva a través del desarrollo de las fuerzas de producción y de las relaciones sociales (González, 2012). Marx sumaría críticamente que lo fundamental estaba en el concepto de la lucha de clases sobre todo cuando junto a Engels criticase abiertamente en su obra *La ideología alemana* a Hess que ya en la revolución de 1848, en París comenzaría a abandonar sus ideas socialistas por ideas nacionalistas judías (Marx, 1973).

De otro lado según Bobbio tanto en el pensamiento hegeliano como en el de Marx en consecuencia, existe un rechazo por el

atomismo seguido por los contractualistas para los cuales la sociedad y el Estado emergen de un acuerdo voluntario entre individuos aislados. Lo mismo parece suceder cuando – retomando el *zoom politikón* aristotélico que ve las *polis* como una totalidad orgánica anterior a las partes o la concepción del hombre de Rousseau según la cual la “voluntad general” es una realidad sustancialmente distinta a la suma de voluntades individuales – critican al liberalismo de los economistas políticos que explicaban el bien común como el resultado natural del libre comercio (Bobbio, 1989/1962).

Ya Hegel sostenía las bases de una concepción en la cual el interés y la libertad de la comunidad no se sometiesen a la libertad del individuo, sino que fueran una precondition para esta. Las concepciones hegelianas y su herencia marxista en torno a la libertad implican una recepción de las formas negativa – de Hobbes y Locke – y positiva – de Rousseau – de entenderla y una reelaboración más profunda de su concepto entendiendo el desenvolvimiento de la libertad individual y colectiva como el producto histórico de un desarrollo que reconoce distintos momentos pues la historia de la humanidad no es otra cosa que la historia de su emancipación.

Sin embargo, la filosofía idealista de Hegel, heredero radical de la Revolución Francesa y de Kant, otorga una primacía absoluta al sujeto sosteniendo en la Fenomenología del Espíritu que no existe “la cosa-en-sí” ni distinción entre la realidad fenoménica y la nouménica, por cuanto lo que algo “es”, siempre lo es en relación con algo y el “ser” y el “deber-ser” coinciden en un mismo desarrollo. Herbert Marcuse destaca el potencial de esta idea vinculada a la concepción de “razón” como una fuerza histórica objetiva que condujese a configurar la sociedad de acuerdo con lo que el hombre piensa de manera “libre” que es “justo y verdadero” (Marcuse, 1999/1941).

En Fundamentos de la filosofía del derecho, Hegel explica el despliegue del espíritu objetivo en sus distintos momentos como son el “derecho abstracto”, la “moralidad” y la “eticidad”, lo cual deriva en el pleno desenvolvimiento del espíritu absoluto, esto es el “arte”, la “religión” y la “filosofía”. Al representar la convicción del iusnaturalismo – y en general, de la teoría política ante-

rior –, de que el Estado es la forma más elevada o menos imperfecta de convivencia humana y el terreno que permite al hombre llevar una vida conforme a la razón este pensador justifica el estudio del Estado y del derecho – cuya idea no es otra que la libertad – por la filosofía en tanto ciencia sobre “lo que es” y “lo racional”. Esos momentos expresan distintos grados de desarrollo del sujeto libre, de la voluntad – que es fundamento del derecho desde la tradición schopenhauriana – en-sí y para-sí (Hegel).

A esto se antepone la lectura realizada desde el materialismo histórico que critica la revolución burguesa desde la revolución proletaria y al Estado de derecho bis a bis la sociedad comunista. Precisamente durante el período en que Marx coincidió con Stirner en la izquierda hegeliana y antes de volcarse al comunismo, su concepción de la libertad no trascendía ni criticaba al Estado, pero impulsaba su organización republicana y democrática, la forma estatal más radicalizada que había concebido la burguesía. Su ruptura y superación de este enfoque y sus seguidores, como lo fuera Bruno Bauer, se da en 1843 con sus obras *Sobre la cuestión judía* y la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, caracterizando al Estado como una forma “profana” de alienación y señalando – al igual que Stirner y los anarquistas – las limitaciones de la revolución burguesa (Farrell, 2017).

En su crítica a la postura filosófico-política hegeliana, Marx señala que el Estado moderno no es entonces la realidad de la razón y de la libertad ni concilia al burgués y al ciudadano, sino que expresa la enajenación y opresión de los hombres, aumentando la escisión entre estos y abstrayendo al hombre real o dándole una satisfacción imaginaria que semeja una doble vida. Esto implica desde la idea del contrato social y *los droits de l’homme* de la Revolución Francesa ver al hombre como ser colectivo en la comunidad política y como hombre privado – burgués egoísta – en la sociedad civil donde el resto son simples medios de un marco externo que es limitante de su supuesta autonomía originaria.

Por tanto, Marx, heredero radical de la libertad liberal entendida como liberación, plantea que la Revolución burguesa se trata de una revolución “parcial” o meramente “política” que no emancipó a toda la sociedad sino solamente a una parte, erigiéndola como clase dominante. De tal suerte establece el vínculo entre

trabajo y libertad partiendo del ideal de un trabajo autónomo, desarrollado sobre todo en sus escritos de madurez (Grundrisse & El Capital), y de un creciente desarrollo del tiempo libre – dimensión importante en la concepción marxista de la libertad – lo cual es retomado por la escuela de Francfort.

De tal suerte, esta teoría revolucionaria defiende bajo principios de autodeterminación y autogobierno la libertad negativa, esto es lo relativo a la autonomía, el libre pensamiento, la libre expresión y la vida privada de los individuos derribando el orden existente y la vigilancia e intervención del poder estatal. Recoloca la dialéctica de Hegel y ese “sujeto” activo y pensante separado de la práctica real, partiendo de las condiciones de existencia objetivadas y materializadas, para explicar las manifestaciones espirituales e ideales superando a su vez la manera a-histórica y esencialista de la crítica iniciada por Feuerbach. Por tanto, el hombre es visto como ser natural cuyas necesidades debe satisfacer; un ser social, que vive y se desarrolla junto con otros hombres; y es un ser consciente, capaz de volverse reflexivo sobre su propia práctica, de modo que la idea hegeliana del sujeto como un ser teórico, práctico y productivo es reformulada mediante su vinculación al hombre histórico concreto.

Marx y Engels remarcan el carácter “natural”, in-voluntario, desigual e impuesto que ha tenido la división del trabajo-ya criticado por Hess-haciendo que las fuerzas y relaciones entre los hombres, nacidas de su cooperación en el trabajo social, se les enfrenten como un poder ajeno a su conciencia y hostil (Hobbsbawn, 2004). En el Manifiesto Comunista plantean que el Estado es la violencia organizada de una clase para la opresión de otra, que se despliega tanto coercitivamente – por los aparatos represivos- como simbólicamente – vía ideológica expresada en las leyes, educación o religión (Marx, 1973).

En los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, Marx retoma la noción hegeliana de la alienación para referirse al trabajo asalariado distinguiendo tres dimensiones del trabajo alienado: con respecto al producto, con respecto al propio trabajo como actividad humana y con respecto a la especie y a los demás hombres. Así, a diferencia de lo que planteaba Hegel, el Estado es visto como una comunidad aparente que no supera, sino que refleja

la escisión vigente al interior de la sociedad; ni encarna la “voluntad sustancial” de la colectividad, sino que expresa la libertad alcanzada por los miembros de la clase dominante, la cual se basa en la opresión de la clase trabajadora que encuentra en el Estado, una comunión ilusoria con sus explotadores y un obstáculo decisivo para su propia libertad (Marx, Manuscritos económico-filosóficos de 1844, 2004).

En consecuencia, aunque los miembros de la clase dominante gocen de un grado mayor de libertad que los de la clase oprimida, tampoco son real y completamente libres, porque dependen de ésta para existir como tales, y porque su subjetividad también está moldeada por esa relación de dominación. Como se desprende de esto, el planteo marxista de eliminar las clases no está determinado, como a veces se sostiene, por su voluntad de hundir al individuo en un igualitarismo amorfo y primitivo, similar al comunismo pre-moderno que Marx le atribuye a Platón en sus Manuscritos. Por el contrario, Marx concibe la igualdad como una condición indispensable para el verdadero desarrollo de la individualidad.

Siendo así, el Estado no es el ámbito que permite el pleno desenvolvimiento de la libertad y del sujeto, sino que existe precisamente porque la sociedad y los hombres no son libres; porque la sociedad se encuentra dividida en clases con intereses contrapuestos; y porque los hombres no desarrollan voluntariamente su actividad humana por excelencia, que es el trabajo con el que crean su mundo material y espiritual. El Estado salvaguarda la dominación de clase, en consecuencia, la historia de sus diferentes principios no podría constituir como en Hegel la historia universal de la libertad, sino tan sólo su “prehistoria”, donde el hombre no se ha emancipado completamente de la naturaleza y se desarrolla en el marco de relaciones independientes de su voluntad.

La verdadera historia de la humanidad sólo comenzará con la eliminación de las clases, del Estado y de la sujeción del hombre a la naturaleza, mediante el establecimiento del comunismo a escalas planetarias, porque sólo a partir de entonces podrá hablarse con propiedad de una sociedad libre y de individuos libres, es decir, de una libertad “humana” en el auténtico sentido de la palabra. El desarrollo histórico de distintos modos de producción viene a ser el proceso de emancipación de la humanidad de la nece-

sidad natural y de los vínculos sociales opresivos. Se trata de un proceso histórico universal que, a diferencia de lo que plantea Hegel, no se despliega de manera teleológica y necesariamente evolutivo-progresiva. Su motor fundamental es la lucha de clases, que tiene momentos de avance y de retroceso, y así como la humanidad puede dar un salto cualitativo en su libertad, también puede hundirse en la barbarie.

Bibliografía

- Aristóteles. (1985). *Ética nicomaquea*. (J. Palli Bonet, Trad.). Madrid, España: Editorial Gredos. (Obra original publicada sin fecha).
- Benjamin, W. (2001). *Para una Crítica de la Violencia y otros ensayos Iluminaciones IV 3a edición*. Madrid, España: Taurus.
- Berger, P., & Luckmann, T. (1986). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Bobbio, N. (1989). *Hegel y el iusnaturalismo*. Madrid, España: Centro de estudios constitucionales. (Obra original publicada 1962).
- Capellatti, Á. (2001). *La ideología anarquista*. Santiago de Chile, Chile: Ediciones Espíritu Libertario.
- Carr, E. H. (1972). *La Revolución bolchevique (1917-1923)*. Vol.1. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Chalmers, A. (1982). *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* Madrid, España: Siglo XXI.
- Farrell, M. D. (2017). *Entre la libertad y la justicia: dos modelos transicionales en la filosofía política marxista*. Disponible en el sitio web, <https://goo.gl/pZiZhn>
- Feuerbach, L. (2006). *La esencia del cristianismo*. (J. L. Iglesias, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Editorial Claridad. (Obra original publicada 1841).
- Fromm, E. (s.f.). *El arte de amar*. Disponible en el sitio web, <http://www.librostauro.com.ar/>
- González, L. A. (mayo-junio de 1999). Los fundamentos de la filosofía idealista alemana: Kant, Fichte, Schelling. *Realidad*, núm. 69, pp. 357-383.
- González, N. (2012). *Karl Marx, lector anómalo de Spinoza*. Barcelona, España: Montesinos.

- Heidegger, M. (1985). *Schelling y la libertad humana*. (A. Rosales, Trad.). Caracas, Venezuela: Monte Ávila. (Obra original publicada 1809).
- Hobbes, T. (2000). *De Cive, Elementos filosóficos sobre el ciudadano*. (A. Rosler, Trad.). Madrid, España: Alianza Editorial. Obra original publicada 1642).
- Hobbsbawn, E. (2004). *Karl Marx, formaciones económicas precapitalistas*. Ciudad de México, México: Siglo XXI.
- Kant, I. (1980). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. (M. García Morente, Trad.). Madrid, España: Espasa-Calpe. (Obra original publicada 1785).
- Kant, I. (2004). *Principios metafísicos del derecho*. (G. Lizarraga, Trad.). Sevilla, España: Ediciones espuela de plata. (Obra original publicada 1797).
- Lucas, S. *Evangelio*. En XI.
- Marcuse, H. (1999). *Razón y revolución*. (J. Fombona de Sucre & F. Rubio Llorente, Trads.). Barcelona, España: Altaza. (Obra original publicada 1941).
- Marx, K. (S.F.) *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel*
<http://archivo.juventudes.org/textos/Karl%20Marx/Critica%20de%20la%20Filosofia%20del%20Derecho%20de%20Hegel.pdf>
- Marx, K. (1973). Manifiesto del partido Comunista. En K. Marx & F. Engels, *Obras Escogidas en tres Tomos*. Tomo 1. Moscú, Rusia: Progreso.
- Marx, K. (2004). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires, Argentina: Colihue.
- Marx, K. (2004). *Sobre la cuestión judía*. (Z. Judenfrage, Trad.). Buenos Aires: Prometeo. (Obra original publicada 1844).
- Nietzsche, F. (1981). *Genealogía de la moral*. (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid, España: Alianza editorial. (Obra original publicada 1887).
- Schopenhauer, A. (2007). *El mundo como voluntad y representación*. (P. López de Santa María, Trad.). Madrid, España: Ediciones Mestas. (Obra original publicada 1818).
- Sorel, G. (1935). *Reflexiones sobre la violencia*. (F. Trapero, Trad.). Santiago de Chile, Chile: Ercilla. (Obra original publicada 1908)

- Stirner, M. (2005). *El único y su Propiedad*. (P. González Blando, Trad.). Santiago de Chile, Chile: Instituto de Estudios Anarquistas. (Obra original publicada 1844).
- Villacañas, J. L. (1990). *Estudios sobre la crítica del juicio*. Madrid, España: Visor.
- Weber, M. (1971). *Economía y Sociedad*. (J. Winckelmann, Trad.). La Habana, Cuba: Ciencias Sociales. (Obra original publicada 1922).
- White, A. (1983). *An introduction to the System of Freedom*. New Haven/Londres, UK: Universidad de Yale.
- Zemelman, H. (2005). *Voluntad de conocer. El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. Ciudad de México, México: Anthropos.

11. Derechos económicos, sociales y culturales como ejes de transformación social

por *Luis Bernardo Díaz Gamboa*

1. El concepto de Constitución

Aristóteles entendió la Constitución como el principio que “ordenaba la autoridad, organizaba las magistraturas, la distribución de los poderes y los atributos de la Soberanía”, en otras palabras, el modo de ser de la ciudad (Aristóteles, 1996).

Tradicionalmente se ha entendido la Constitución como el reflejo de la infraestructura social de un pueblo en una normatividad, cuya vigencia se apoya en una realidad social subyacente. En otras palabras – según Stein – es “la forma en que la pluralidad de la voluntad del pueblo se configura en voluntad unitaria del estado” o como lo señala Ferdinand La Salle es “la suma de factores reales de poder que rigen un país” (Von Stein, 1981, p. 109).

Otros autores, por su parte, consideran simplemente que la Constitución es el conjunto de reglas relativas al Gobierno y a la vida de la comunidad estatal, desde el punto de la existencia fundamental de esta o la ley vital como norma o realidad integradora del Estado es decir al orden jurídico del proceso político (Hauriou, 2003).

Heller (1992), por su parte, define la Constitución como “la configuración actual de la cooperación, que se espera se mantenga de modo análogo en el futuro, por la que se produce en forma permanente la unidad y ordenamiento de la organización”.

De los conceptos anteriores se puede colegir que la Constitución se entiende como una realidad social que encarna determinados principios en relación con la forma o estructura de una situación política real que se renueva constantemente mediante actos de voluntad humana.

La teoría constitucional contemporánea no puede ser otra cosa sino la teoría jurídica de la democracia y no es posible separar Estado de Derecho y democracia sin entender la organización y competencia del poder constituido, es decir, constitucionalmente el fenómeno mismo de la atribución de la soberanía al pueblo. Como ha dicho el Maestro Pablo Lucas Verdú: “no es lo mismo tener una Constitución, a vivir en Constitución” (Lucas, 1975), en clara alusión al sentimiento constitucional Loewensteniano (Loewenstein, 2018).

2. Las raíces del constitucionalismo social

Con la Revolución Industrial se origina la sociedad de masas, que se distingue de manera especial por el fenómeno del urbanismo, con sus conflictos adyacentes. Las migraciones han generado múltiples problemas al Estado en materia de sanidad, educación, transporte, desocupación, actividades marginales, vivienda, alimentación, etc. Se produjo, igualmente, una inmensa masa de personas con problemas de miseria, desempleo y delincuencia. Llega el urbanismo preñado de conflictos sociales. La propia explosión demográfica supera los antiguos espacios, leyes y costumbres. Las personas exigen respuestas eficaces y rápidas para la solución de sus problemas. La represión penal por parte de los Estados es muchas veces la medida facilista para la contención de las demandas. El mundo vive en tensión y desequilibrio.

El Estado liberal clásico se hace insuficiente para resolver los problemas de los grandes conglomerados humanos. Se necesita un Estado de nuevo tipo que guíe una sociedad masificada, que se convierta en agente dinamizador del desarrollo y de la distribución del ingreso y que busque aprovechar plena, racional e intensivamente los recursos humanos, naturales, financieros y tecnológicos de la sociedad. Se busca crear un Estado Nacional, que en América Latina se convirtió en Estado oligárquico.

El Estado Social de Derecho se basa en la necesidad de liberar al hombre no sólo del miedo a la opresión y la tiranía, tal como pretendía el Estado Liberal de Derecho, sino también de la miseria social, del hambre, de la miseria y de la incultura. Se

trata de atender a una serie de exigencias de justicia social sin renunciar a la defensa de las libertades tradicionales de carácter individual, desde una perspectiva que haga posible compatibilizar los principios de libertad y solidaridad antes contrapuestos, como lo vemos en Mortati (2000).

El Estado Social de Derecho se caracteriza efectivamente por ser un Estado de bienestar, ya que su principal objetivo es la consecución de un bienestar social general. La forma de producción capitalista se hace compatible con este objetivo a través de una serie de medidas que vienen a corregir las injusticias del mercado, esto es, vienen a cuestionar el que los poderes públicos hayan permitido el desarrollo libre de las leyes de la producción que ha generado enormes desigualdades sociales y económicas en el Estado Liberal. La Administración deberá garantizar las prestaciones y servicios públicos necesarios para que puedan realizarse los derechos de carácter económico, social y cultural, que ahora se reconocen junto a los civiles y políticos. Pensemos en la importancia que tiene a este respecto un buen funcionamiento por ejemplo de la Seguridad Social. Un sistema tributario justo, es decir, una política fiscal que contribuya a la redistribución de la riqueza, así como un sistema laboral que proteja los intereses de los asalariados, son piezas fundamentales en el Estado Social de Derecho. Aquí pueden incluirse todas las medidas que el Estado establece desde que asume la tarea de intervenir en el orden económico para procurar el bienestar de la sociedad. La planificación de la economía por el Estado supone un cambio importante en las funciones del poder ejecutivo respecto al estado Liberal, pues se necesita un aparato administrativo lo suficientemente desarrollado para regular las complejas relaciones socioeconómicas. Con la crisis del Estado de Bienestar en los años 70, arremete el neoliberalismo basado en el Darwinismo Social, tema que afecta hondamente la justicia social en el mundo.

3. Los derechos sociales

Nuevas corrientes irrumpieron frente al maquinismo que instrumentalizó al ser humano como medio, elevando los derechos económicos y sociales al lado de los derechos civiles y políticos.

Sin duda fueron las escuelas socialistas las primeras en proclamar los derechos sociales en favor de los sectores económicamente más débiles de la población. Luego de hacer el análisis crítico del régimen de injusticia social imperante en el siglo XIX, ellas propusieron soluciones de diversa índole, desde la generosa del socialismo utópico y del anarquismo hasta la del socialismo marxista. Lo trascendental es que sembraron la lucha por las reivindicaciones sociales y alertaron sobre la injusticia del capitalismo del siglo XIX.

El Derecho Constitucional de este siglo, a partir de la Primera y Segunda Guerras Mundiales, reconoció formalmente la existencia de los derechos sociales y los consagró junto a los demás derechos de la personalidad humana. Allí nace lo que se conoce como el Movimiento del Constitucionalismo Social, cuya bandera declara y jerarquiza los derechos sociales, normativizando la idea de que aquéllos deben estar limitados en función del interés de la colectividad. El Estado no puede limitarse a reconocer la independencia jurídica del individuo, ha de crear un mínimo de condiciones sociales para asegurar su independencia política, para que los derechos de la llamada primera generación se materialicen.

Se considera a la Constitución Mexicana de 1917 y a la Constitución alemana de 1919 como las precursoras del Constitucionalismo social. En la primera, se transforman radicalmente los conceptos de propiedad privada, libertad de contratación, individualismo, etc., exponiéndose los primeros conceptos de socialización o nacionalización de algunos recursos naturales del país para provecho de la colectividad. La Constitución de Weimar se considera precursora del Constitucionalismo Social que irradió rápidamente por Europa a través de las Constituciones de Austria (1920), Estonia (1920), Polonia (1921), Yugoslavia (1921), España (1931), Irlanda (1937), las Constituciones Francesas de 1946 y 1958, la italiana de 1948, y la Ley Fundamental de Bonn de 1949, pasando al Derecho Constitucional Americano.

El 6 de enero de 1918, después de la Revolución Bolchevique, el Tercer Congreso de los Soviets expidió la Declaración de los Derechos del Pueblo Trabajador y Explotado, redactada por Lenin, que formó parte de la Constitución rusa de ese año. Este es uno de los documentos constitucionales más importantes del primer período de la Revolución Bolchevique e integró la parte dogmática de la Constitución Rusa de 1918.

Más tarde, la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que fue la nueva tabla de valores surgida en la segunda posguerra, estableció en forma solemne una serie de modernos derechos sociales, tendientes a garantizar la seguridad económica de las personas y la justicia social. Allí se establecen los derechos fundamentales a la seguridad social, a la libre elección de su trabajo en condiciones equitativas y satisfactorias, a la protección contra el desempleo, a igual salario por trabajo igual, a la protección social, a la asociación sindical, al disfrute del tiempo libre, a la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica, los servicios sociales necesarios, la protección social, a la educación, a los seguros de enfermedad, invalidez, viudez, vejez, etc.

Con esta consagración, se llega al reconocimiento de los derechos de las capas trabajadoras, cuya intervención demanda la creciente intervención estatal, y por ello se habla de constitucionalismo social, que vienen a ser las normas de obligatorio cumplimiento para los poderes públicos tendientes a buscar la armonía entre justicia, derecho y política (valor-norma-hechos), como lo señala acertadamente Miguel Reale en su Teoría Tridimensional del Derecho (Reale, 1968).

El art. 3 de la Constitución Italiana de 1948 consagra el deber del Estado de procurar la remoción de todos los obstáculos de hecho y de derecho que impidan la igualdad de oportunidades, como forma de asegurar el efectivo goce de las libertades a todos los sectores componentes de la sociedad. Parecido es el art. 13 de la Carta colombiana que en su inciso 2 reza: “El Estado promoverá las condiciones para que la igualdad sea real y efectiva y adoptará medidas en favor de grupos discriminados o marginados”.

No se trata de enunciar una serie de derechos, ni tan sólo establecer unas garantías, hay que intentar crear las condiciones materiales que permitan su efectivo disfrute para toda la sociedad. La

cuestión fundamental será, por tanto, la de “promover”, como indica el art. 40.1 de la Constitución Española – y la Carta colombiana – las condiciones favorables para el progreso social y económico, la distribución equitativa de la renta y el pleno empleo, o, como afirma el 9,2 de la Carta Ibérica, promover las condiciones para que la libertad y la igualdad sean reales y efectivas, remover los obstáculos que impidan o dificulten su plenitud y facilitar la participación de todos los ciudadanos en la vida política, económica, cultural y social.

Como puede verse, los derechos económicos, sociales y culturales se incorporan al derecho positivo como derechos de libertad de contenido igualitario y como normas de organización, esto es, a través de normas cuyos destinatarios no son los ciudadanos, en tanto no cumplan labores delegadas del Estado, sino los poderes públicos. Tales normas ordenan realizar conductas positivas tendientes, o bien a crear normas que garanticen derechos positivos, o bien a crear servicios públicos que faciliten o hagan posible una acción promocional positiva en este ámbito (Peces-Barba, 1999, p. 567).

La democracia social como perfeccionamiento de la democracia política a través del constitucionalismo social no reniega de los postulados del constitucionalismo clásico -en cuanto libertad- sino que pretende enriquecerlos, vigorizarlos y desarrollar su potencialidad. Lo que tradicionalmente se entiende como democracia hoy se ha convertido en democracia social y de este carácter deriva su estabilidad y supervivencia.

El constitucionalismo social significó una transformación sustancial del Estado, pues ya no era posible una pasiva protección o asistencia social, sino que apareció el concepto de seguridad social de carácter integral y básicamente a cargo del Estado. Es aquí cuando se habla de Estado benefactor o Estado de bienestar, Estado de servicio social y en términos de Hermann Heller, Estado Social de Derecho.

4. Carácter de los derechos sociales y económicos

La igualdad formal de la legislación clásica liberal si bien buscó hacer iguales a los individuos ante la ley, no bastó para lograr la igualdad material y económica de ellos en sus relaciones de producción y distribución de riquezas.

Los derechos sociales consisten básicamente en prestaciones y servicios a cargo del Estado, en provecho de determinados sectores de la población. Tienden a dotar al ciudadano de un mínimo de seguridad económica, preservándole de una eventual privación material que pueda poner en peligro, si no su vida, por lo menos su dignidad y su libertad, bajo la premisa de que la seguridad económica es una indispensable condición de la libertad efectiva. Por eso se ha definido a los derechos sociales como las prestaciones jurídicamente exigibles del Estado en favor de los sectores económicamente más débiles de la sociedad, otorgadas con la finalidad de restablecer la igualdad real entre las personas. Se hablaría de un derecho prestacional compensatorio.

Aunque formalmente los derechos sociales están atribuidos a todos los componentes del tejido social, sociológicamente considerados son derechos de las clases trabajadoras. Y están contenidos principalmente en las leyes laborales, agrarias, de seguridad social, de vivienda, de protección al consumidor, etc.

Se consideran como derechos sociales atribuidos especialmente al trabajador y a su familia, además de los mencionados, el derecho a participar en la integración del capital empresarial, a intervenir en la toma de decisiones, a participar en las utilidades de las empresas, etc., dirigidos a tutelar los intereses económicos de los trabajadores.

En la actualidad el constitucionalismo adquiere nuevas dimensiones en el contexto de los modelos económicos y políticos contemporáneos, la globalización económica y tecnológica, los procesos de integración, las nuevas concepciones del Estado, el Derecho Comunitario y la interdependencia política, al igual que el denominado bloque de constitucionalidad con la incorporación de los Derechos Humanos y sus Tratados Internacionales, origen del denominado control de convencionalidad. Tiene el constituyente primario nuevas obligaciones, no del todo reconocidas, para im-

pedir que los poderes fácticos arrasen lo que en palabras del filósofo Garzón Valdés representan el “coto vedado”, o sea el núcleo esencial de derechos que no puede ser desconocido y que francamente hoy vemos deteriorado en muchos países (Garzón, 1993, p. 361). Dígase si no se asiste al desmantelamiento de los intentos de crear Estado de Social de Derecho cuando cinco años después de expedida la Ley 100 de 1993 se cerraron cuatro hospitales en Colombia: Lorencita Villegas, Santa Rosa de Lima, Fray Bartolomé de las Casas y Neurológico, y los demás centros asistenciales presentan severos déficits que hacen presagiar malos augurios¹. El Dr. Alberto Gañán calcula en 1.400.000 los muertos producto de la Ley 100. ¡Las leyes matan! (Gañán, 2013).

El perfil del Estado moderno, como Estado Constitucional o Social de Derecho, debe estar formado por instituciones que no se basan en el poder sino en la función, vale decir, en el servicio, en el cual – con fundamento en el pluralismo social y la dignidad humana – revitaliza un núcleo básico de instituciones y autoridades democráticas, cuyo resultado sería el nacimiento de una nueva cultura política.

El nuevo Estado debe ser el Estado solidario, formulador y ejecutor de políticas sociales, incentivador de la actividad productiva que pretende darle un viraje a la pesada maquinaria oficial, pero fundamentalmente promotor de una ética de la solidaridad social que permite la interrelación entre la propiedad, el trabajo y la administración pública de tal forma que se garantice la eficiencia, la justicia social, la adecuada prestación de los servicios públicos y el respeto activo a las minorías, que legitimen la Carta Política y sus instituciones.

Los Tribunales Constitucionales y los jueces deben actuar de conformidad con estos propósitos en la interpretación de las normas y la solución de los casos. Para Jonh Hart Ely (Hart Ely, 1997) el juez constitucional debe ejercer su poder guiado por tres propósitos: vigilar el proceso de representación político al estilo de un árbitro, mantener despejados los canales de cambio político y facilitar la representación de las minorías. Estos criterios teóri-

1. Incluso el Estado “obliga” a los funcionarios sanitarios a “secuestrar” pacientes por el no pago de las cuentas hospitalarias. Es un círculo no solamente vicioso, sino infernal: ¡atienda a todos, pero garantice su rentabilidad!

cos adquieren especial relevancia en casos concretos relativamente complejos, como la objeción de conciencia, el aborto, la eutanasia, el consumo personal de drogas, los derechos de las comunidades indígenas, el tratamiento de los homosexuales y la injerencia del dinero en la política.

Es indudable que sin la paz será muy difícil aplicar a cabalidad los Derechos Fundamentales; sin embargo, ello no indica su exclusión, sino su realización coetánea: debe trabajarse tanto por la paz, como por los DD.HH. ¿Qué superior derecho fundamental hay frente al derecho a la vida?

Consciente el conservadurismo de los riesgos de un mercado sometido a la protesta social y a la amenaza permanente del caos, por carecer de la legitimidad política suficiente, buscará en la reencarnación de la libertad burguesa clásica, el mejor paliativo para obtener la mínima y necesaria lealtad de las masas que no ponga en peligro la lógica del sistema. La negación del Estado del bienestar y sus caóticos efectos en el plano de la legitimidad, se intentarán compensar de esta forma con la contraposición arbitraria entre Estado liberal de Derecho y Estado social de derecho, residenciando sin fundamento alguno en el primero la idea de libertad y convirtiendo al segundo en un potencial enemigo de la misma.

A nivel jurídico constitucional, la “socialización del Estado” se ha expresado en el enriquecimiento de las declaraciones de derechos de libertad clásicos, con los llamados derechos sociales. Lo que no supone, en contra de la interpretación más generalizada, un mero fenómeno aditivo, sino un cambio cualitativo y sustancial en el planteamiento de las mismas. Como con acierto ha escrito Leibholz: “La expansión de las ideas democráticas, determinantes del Estado social, lo que realmente implican es la trasposición de la libertad del ámbito político al ámbito social, donde los hombres desarrollan efectivamente su existencia” (Leibholz, 2019).

5. Estado social de derecho y derechos sociales, económicos y culturales

Para tomar posición acerca de si los derechos sociales, económicos y culturales son verdaderos derechos fundamentales, o simplemente derechos o principios, algunos autores han partido de estudiar lo que significa un Estado social, ya que a partir de la institucionalización del Estado Social y Democrático de Derecho en las cartas fundamentales de los Estados, es que podemos hablar del reconocimiento de derechos sociales, económicos y culturales, como es el caso de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos de 1917 y la Constitución de Weimar de 1919, entre otras, que sientan las bases de la doctrina de los derechos económicos, sociales y culturales.

Los diferentes autores han estudiado el contenido y alcance del término “Estado social”, siendo para algunos una simple fórmula programática, siendo para otros vinculante u obligatoria para el legislador y las autoridades públicas. Veamos:

Los iuspublicistas Abendroth y Forsthoff asumen posiciones totalmente contrapuestas frente a las cláusulas contenidas en los artículos 20 y 28 de la Ley Fundamental de Bonn; Abendroth (Abendroth, 1986) acepta que la Ley Fundamental de Bonn consagra los derechos fundamentales de corte liberal burgués, pero que frente a esos derechos individuales aparecen como contrapeso y límite los artículos 20 y 28, porque el contenido de los mismos exige del Estado un compromiso de acción frente a los objetivos que debe alcanzar, y por tanto afecta en el mismo sentido la interpretación constitucional, pero que sin embargo la jurisprudencia transforma esas cláusulas en fórmulas programáticas, que carecen de significado concreto, sin carácter vinculante alguno para el legislador. Abendroth niega la separación radical Estado-sociedad, los considera recíprocamente vinculados, lo cual contribuye a la ampliación de la democracia y de los derechos fundamentales, justifica la intervención estatal y supone entonces la extensión de los derechos a la producción y distribución de los recursos económicos y el reconocimiento de la igualdad de oportunidades que implica la interpretación del Estado de Derecho a la luz de una emancipación política y social de todos los ciudadanos.

Para Forsthoff (1966), las cláusulas constitucionales que consagran el Estado social y democrático de derecho son meras fórmulas programáticas, de propaganda sin relevancia jurídica alguna, sin vincular de ninguna manera al legislador en su proceso de creación de normas, el cual goza de amplia libertad y no queda supeditado a legislar bajo el marco de esos artículos, por ser meramente fórmulas y no obligaciones o límites a su función legislativa. Para este autor el Estado de Derecho y el Estado Social no son compatibles en el orden constitucional, ya que el Estado social al vincularse directamente con el Estado liberal burgués lo hace totalmente contradictorio, porque éste se fundamenta en el individualismo. La Constitución proclama la separación de la sociedad frente al Estado, separación que es prerequisite de libertad, por tanto, la fórmula de estado social es carente de contenido y por mor no obliga al legislador. El Estado social al pretender dar soporte constitucional a los principios de libertad, fraternidad, igualdad, asistir a los desvalidos y permitir una vida digna para todos, con funciones de redistribución que son incompatibles con la Ley Fundamental de Bonn, quiebra la autonomía de la sociedad para decidir de manera autónoma. El Estado social deviene en peligroso para los individuos porque al hacerlos servidores corren el riesgo de ser objeto de instrumentalización por parte del Estado.

Para Pedro de Vega (1994),

los derechos sociales recogidos en los textos constitucionales – y que en la Constitución Mexicana de Querétaro de 1917 tuvieron su primera consagración formal – están sometidos a una ambigüedad manifiesta. Ya que, por una parte, adquieren la dimensión normativa que les confieren las constituciones modernas; pero, por otra, y a pesar de esa consagración normativa, no son, en puridad, para muchos, auténticos derechos fundamentales. En cuanto que su fundamentación última radica en el principio democrático de la igualdad, los derechos sociales se han concebido básicamente como derechos democráticos de estatus, explicándose como derechos participativos cuyo ejercicio ha de ser desarrollado por el legislador, pero que, no pueden ser garantizados automáticamente como los derechos fundamentales liberales, con el simple reconocimiento constitucional. El derecho al trabajo, a la

educación o a una vivienda digna, por ejemplo, que recogen las más recientes declaraciones de derechos, aparecen de este modo más como una aspiración a cuya realización debe orientarse la acción política, que como una conquista histórica plenamente satisfecha.

Los derechos sociales son polémicos, al estar en el centro de la discrepancia entre las posiciones liberales y las sociales. También como categoría jurídica son polémicos por ser objeto de discusión acerca de sus posibilidades de garantía, especialmente bajo la égida del pensamiento único en el mundo “globalizado”.

Sin embargo, somos de la opinión que la interpretación de la fórmula “Estado social” no es meramente programática, sino que responde a un sistema de normas materiales contenidas dentro del marco de la Carta Constitucional que impone obligaciones de carácter social al Estado, quien tiene desde su cometido el deber de desarrollarlas legalmente y de hacerlas efectivas adecuadamente y de la manera más óptima, ya que la Constitución es un todo sistemático y así debe por tanto hacerse la interpretación de la misma, conforme al espíritu del constituyente primario.

El punto de partida de los DESC es la desigual distribución de la riqueza y de la propiedad, que impide que muchas personas puedan satisfacer por sí mismas sus necesidades básicas. Esta situación les puede dificultar seriamente alcanzar el nivel de humanidad mínimo para considerarse como personas y, consiguientemente, usar y disfrutar plenamente de los derechos individuales, civiles y políticos. La libertad sería puramente formal si muchas personas no tienen el poder de decidir libremente, ni de intentar escoger libremente su moralidad privada.

Los derechos sociales establecen una prestación a cargo de los poderes públicos para resolver una carencia que impide el desarrollo como persona.

La previsión de una línea mítica de conducta para el Estado por la que regule fenómenos sociales asuma la protección de sectores de la población, conciba políticas de recaudación, de gasto para alcanzar tales fines, etc., significa superar la hasta el siglo XIX mítica división entre Estado y sociedad. Con el Estado social el fin que se persigue es la realización de una idea de igualdad, en

ocasiones llamada real, a partir de la asignación estatal de mínimos materiales en favor de grupos sociales.

Salta a la vista la diametral diferencia en las relaciones entre el Estado democrático y su valor superior, respecto a la calificación de social y de derecho. Así, mientras lo social tiende a la igualdad y el derecho a la libertad, el democrático pretende el pluralismo político, un poco más como presupuesto de actuación que como fin en sí mismo. La dignidad de la persona es el fundamento del orden político. Este elemento constituye, pues, el fin último a desarrollar, de ahí que los valores igualdad y libertad (propios del Estado social y de Derecho) adquieran carácter medial.

Se exigirá entonces que los poderes públicos, valiéndose frecuentemente de técnicas provenientes del Estado de Derecho, promuevan “las condiciones para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en que se integra sean reales y efectivas” (art. 9.2 Constitución Española). La actuación impuesta por la Constitución a los órganos públicos, lejos de circunscribirse a abstenciones, significa prever la prosecución de metas colectivas. La finalidad protectora del Estado de Derecho no ha desaparecido, sólo que ahora debe aportar el conjunto de sus métodos a la realización de nuevos objetivos. Es dentro de este marco, nos parece, en el que se sitúa la polémica respecto de la "Constitución abierta" y la "Constitución como sistema abierto de valores", cuyos principales exponentes son Ely y Häberle (2003).

Podemos considerar a la Constitución como el “orden jurídico de la comunidad” (Hesse, 2011). En ella se recogen los elementos formales y materiales del proceso de creación normativa, de ahí que la totalidad de los preceptos inferiores condicionen su validez a la observancia que de ellos realicen. Trayendo a colación el planteamiento kelseniano que la justicia es sólo un valor predicable dentro de los ordenamientos, al ser determinable únicamente por la costumbre o por el Legislador, cabría expresar que con la expresión justicia se hace referencia (en este contexto) a la concordancia entre las normas jurídicas producidas dentro del sistema y los valores materiales y procedimentales recogidos en la norma fundamental. Si bien Hart critica esta concepción, lo que deseamos es fundamentar la posibilidad desde la Constitución

como norma (García de Enterría, 1988) para que se materialicen las normas del Estado social.

Es por ello que resulta factible hablar de dos posibilidades de actuación frente a la norma, si bien estrechamente relacionadas entre sí: primera, que requiere desarrollarse a través de sus valores materiales, de modo que las normas jurídicas se consideren expresión de éstos y, segunda, el desarrollo de uno u otro valor, no puede verificarse de manera excluyente, sino que ha de vincularse, por decirlo así, a las normas que recogen el valor restante. Ambas posibilidades originan complejíssimos problemas. Así, el concepto de desarrollo exige determinar qué órganos pueden valerse de la fórmula, con qué alcances, para qué fines, etc.; mientras que el de vinculación requiere fijar las modalidades de acción de la fórmula, los límites que impone a los distintos poderes públicos, etc.

Pues bien, dado que la dignidad de la persona se sitúa en esta tensión/vinculación entre valores, al Tribunal Constitucional le concierne revisar que su desarrollo normativo se efectúe de conformidad con la Constitución. Mediante esta operación, el Tribunal goza de atribuciones para determinar el concepto de dignidad, no pretendiendo con ello sustituir las decisiones democráticas, sino únicamente armonizarlas en el marco de actuación superior impuesto por la norma fundamental. Al ser el intérprete supremo de la Constitución y al plasmarse en ésta las relaciones que constituyen la dignidad de la persona, el Tribunal controla toda actividad normativa que pretenda desarrollarla. En este sentido, y no en otro, puede decirse que a la Corte le corresponde verificar la justicia en el ordenamiento.

Es factible reiterar que la dignidad de la persona más que constituir un derecho fundamental, actúa como principio de los mismos.

6. Los derechos económicos, sociales y culturales como derechos fundamentales

Para un grupo de autores los derechos sociales se caracterizan por ser derechos de titularidad colectiva. Así, para Aubert (1982,

p. 205), estos derechos son sociales “porque tienen por objeto principal mejorar la situación social de los grupos de personas más débiles”, mientras que Pergolesi (1953, pp. 9-10), de manera más enfática, señala que por ellos debe entenderse a “aquellos que tienen por finalidad preeminente o más inmediata la satisfacción de intereses colectivos”, ejercitables de la misma forma.

Para otro conjunto de autores, probablemente el más numeroso, los derechos sociales son tales por imponer al Estado la obligación de otorgar prestaciones tendientes al mejoramiento social. Hay quien opina que este elemento prestacional es suficiente para terminar con la distinción entre intereses individuales y colectivos (Cicala); o quien entiende que por el modo en que se conceden, todo interés es individual, independientemente de la pertenencia del sujeto a un grupo (Mazziotti, 1964, pp. 804 y ss.). La mayoría considera, sin embargo, que su peculiaridad consiste, lisa y llanamente, en obligar al Estado a conferir prestaciones en favor de grupos y personas (Schmitt, 1982, p. 174). También Schneider y Biscaretti di Ruffia (1996) comparten estas ideas.

De la variedad de elementos referidos con el término “derechos sociales” parece posible separar dos constantes: el reconocimiento de prestaciones a cargo del Estado y la aceptación del valor igualdad, aun cuando no se haya formulado explícitamente. La igualdad no pretende realizarse de cualquier manera en el ordenamiento, sino garantizando ciertas condiciones mínimas para la población. Si admitimos que el modo tradicional de realización de ese valor es a través de prestaciones estatales, podremos concluir diciendo que los “derechos sociales” se resuelven en prestaciones a cargo del Estado encaminadas a satisfacer los llamados “mínimos vitales”. Más que de derechos sociales, creemos posible hablar de derechos de igualdad cuando aludamos a la significación axiológica (o teleológica) del tema, y de derechos prestacionales cuando nos refiramos a su dimensión activa o material. Esta denominación es acorde con la interpretación del Estado Social de Derecho en Colombia por la Corte, pues dicha fórmula no se realiza a partir de los calificativos estatales, sino por los valores que postula.

Pérez Luño (1984, pp. 38 y 41) considera que

los derechos humanos aparecen como un conjunto de facultades e instituciones que en cada momento histórico concretan las exigencias de la dignidad, de la libertad y la igualdad humana, las cuales deben ser reconocidas positivamente por los ordenamientos jurídicos a nivel nacional e internacional... De ahí que gran parte de la doctrina entienda que los derechos fundamentales son aquellos derechos humanos positivizados en las Constituciones estatales.

Para Böckenforde (1993), la necesidad y justificación de los derechos fundamentales sociales surge partiendo de la justicia, no como contra principio frente a los derechos fundamentales de libertad, sino a partir del propio principio del aseguramiento de la libertad. Si en la organización liberal burguesa de la libertad se presuponían tácitamente la propiedad y el trabajo como fundamento social de la vida, ahora se hace evidente que la propiedad y el trabajo tienen que sobreentenderse en la lógica de esta organización de la libertad, debiendo ser primero producidos y asegurados.

Si la libertad jurídica debe poder convertirse en libertad real, sus titulares precisan de una participación básica en los bienes sociales materiales; incluso esta participación en los bienes materiales es una parte de la libertad, dado que es un presupuesto necesario para su realización. Los derechos fundamentales sociales tienden, de acuerdo con esta idea, al aseguramiento de esta participación en los bienes materiales: el derecho al trabajo, el derecho a la vivienda, el derecho a la educación, el derecho a la atención en caso de enfermedad, etc. Estos derechos, al igual que el de la libertad, se dirigen al Estado. La libertad, entonces, debe possibilitarse y asegurarse realmente mediante prestaciones sociales y garantías estatales.

La idea de derechos fundamentales sociales no aparece, vista así, como algo que se oponga a la garantía de la libertad del Estado liberal-burgués de derecho, sino como su consecuencia lógico material en una situación social modificada. También se trata en ella del aseguramiento de la libertad, no de la superación de la libertad en beneficio de formas colectivas de vida. Es la manifestación de que la libertad ya no tiene y encuentra su realidad ante

vinculaciones sociales y relaciones jurídicas, como ámbito de aurtarquía, sino en tales vinculaciones y relaciones jurídicas.

Afirma Peces-Barba (1984, pp. 209-210) que es esencial para establecer el marco que ocupan los derechos económicos, sociales y culturales, la finalidad última que éstos pretenden y no la forma en que se despliegan en la realidad, teniendo en cuenta que el punto de partida es la desigual distribución de la riqueza y de la propiedad, que impiden que muchas personas puedan satisfacer por sí mismas sus necesidades básicas. La libertad sería entonces puramente formal ya que no es posible elegir libremente el modo de vivir si muchas personas no pueden satisfacer sus necesidades básicas, como lo decíamos supra. Para este ilustre profesor, los derechos fundamentales

se pueden definir como facultades que el Derecho atribuye a las personas y a las comunidades, expresión de sus necesidades, en lo referente a la vida, a la libertad, a la igualdad, a la participación política y social, a cualquier otro aspecto fundamental que afecte al desarrollo integral de la persona, en una comunidad de hombres libres, exigiendo el respeto a la actuación de los demás hombres, de los grupos sociales y del Estado, y con garantía de los poderes públicos para restablecer su ejercicio en caso de infracción o para realizar la prestación.

Se dice que el tratar los derechos económicos, sociales y culturales como derechos fundamentales, se convierte en un verdadero problema de eficacia para el Estado a la hora de reconocerlos y exigir su respeto, porque significaría reconocer unos derechos de todos en condiciones de igualdad que es imposible cumplir (máxime cuando los Estados se adentran en políticas de libre cambio, conductas neoliberales que van en contravía del intervencionismo del Estado en la economía, propio de las políticas del Estado Social o del “Welfare State” hoy en crisis ante la imposibilidad de satisfacer las necesidades de todos los asociados frente a una mejor distribución de los bienes de producción, al manejo adecuado de la escasez y de los fallos del mercado).

El primer argumento para defender su inclusión en la categoría genérica de los derechos fundamentales pasa por el reconocimien-

to de la conexión de los derechos económicos, sociales y culturales con la generalización de los derechos políticos. Su objetivo era la igualdad a través de la satisfacción de necesidades básicas, sin las cuales muchas personas no podían alcanzar los niveles de humanidad necesarios para disfrutar de los derechos individuales, civiles y políticos, para participar en plenitud en la vida política y para disfrutar de sus beneficios. En definitiva, sus defensores pensaban que era un camino adecuado para desarrollar la condición humana en plenitud, lo que se podía llamar la autonomía o la independencia moral, que hasta ese momento sólo se había plenamente a las personas cultas y con medios económicos.

Los defensores del liberalismo economicista – o pensamiento único – asumen una posición ideológica enmascarada de tecnicismo o cientifismo, la cual parte del prejuicio de una tradición que sitúa el interés privado como motor de la acción humana y que recela y rechaza un papel protagonista de los poderes públicos para ayudar desde acciones positivas a todas las personas que no pueden alcanzar, por sí mismas, los niveles mínimos de humanización, y que frustrarían, sin ese apoyo, su condición humana.

En la primera generación, en la de los derechos individuales y civiles, existe un derecho económico de gran relevancia, el derecho de propiedad, que para algunos no partidarios de los derechos era el único que reconocían (ver la doctrina Pontificia en el siglo XIX). Para los liberales-conservadores, era tan importante que constituía la base para atribuir el derecho de sufragio en la democracia censitaria.

No es el derecho de propiedad un derecho económico, social y cultural de la tercera generación, porque no pretende satisfacer una necesidad básica de personas con carencia, sino que, por el contrario, pretende proteger el derecho existente de una persona sobre un bien material (luego extendido con la propiedad intelectual a bienes inmateriales). Es un derecho de los que poseen, mientras que los derechos económicos, sociales y culturales son derechos para los que carecen. Actúa como una libertad, es decir, protege al titular frente a interferencias de terceros, es un derecho protector o de no interferencia que crea un ámbito de autonomía para el titular en el que nadie, al menos “prima facie”, puede entrar (a salvo de la institución de la expropiación considerada con

desconfianza, desde esos sectores doctrinales, defensores a ultranza del derecho de propiedad). El correlativo de la libertad del titular de la propiedad es un no derecho de los demás.

Pero los derechos de prestación o de crédito no se reducen a los económicos, sociales o culturales. El derecho a la asistencia letrada es un derecho prestación que supone la obligación de los poderes públicos de proporcionar un abogado a quien no lo tiene (a través de mecanismos legales que trasladan el cumplimiento y la organización del servicio necesario a los Consultorios Jurídicos o a la Defensoría Pública en Colombia, por ejemplo, o a los Colegios de Abogados en España). Ciertamente tiene un contenido económico, pero es un derecho de seguridad jurídica, incluido en la primera generación de los derechos individuales y civiles. No es un caso que se plantea exclusivamente por carencia de medios para sufragar al propio abogado. También entra en juego cuando el afectado no quiere designarlo, aunque tenga medios económicos para ello. Estamos ante una necesidad del funcionamiento del sistema procesal garantista, y que tiene que ser satisfecha para que éste funcione.

Existen derechos económicos que no son derechos de prestación, como la propiedad en su más primitiva versión, y derechos prestación que no son derechos económicos (aunque tengan contenido económico) como el derecho a la asistencia letrada.

7. Desarrollo normativo de los derechos sociales, económicos y culturales

Punto central del reconocimiento de los derechos sociales, económicos y culturales es que deben ser encajados dentro de la idea de desarrollo humano: como proceso mediante el cual se amplían las oportunidades de los individuos, las más importantes de las cuales son una vida prolongada y saludable, acceso a la educación y a un nivel de vida decente, aunados a la libertad política, económica y social, hasta la posibilidad de ser creativo y productivo.

Dentro de los instrumentos básicos de las Naciones Unidas, aunque de manera implícita el derecho al desarrollo figuraba co-

mo un derecho humano fundamental, al cual tienen derecho todos los seres humanos sin diferenciación de ninguna especie y en las mismas condiciones y con una política general de bienestar, los principios esenciales sobre el desarrollo fueron formulados por primera vez en la Conferencia Internacional del Trabajo, 1944, cuyo texto figura como anexo a la Constitución de la OIT:

Todos los seres humanos, sin distinción de raza, credo o sexo, tienen derecho a perseguir su bienestar material y su desarrollo espiritual en condiciones de libertad y dignidad, de seguridad económica y en igualdad de oportunidades.

Cualquier política y medida de índole internacional, particularmente de carácter económico y financiero, debe juzgarse desde este punto de vista y aceptarse solamente cuando favorezca y no entorpezca este objetivo fundamental.

En el apartado 3 del artículo 1 de la Carta de las Naciones Unidas de 1945, se prescribe, como uno de los propósitos fundamentales de la organización

realizar la cooperación internacional en la solución de los problemas internacionales de carácter económico, social, cultural, humanitario y en el desarrollo y estímulo del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales de todos, sin hacer distinción por motivos de raza, sexo, idioma y religión.

El 16 de diciembre de 1966 se aprobó el “Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales”. El debate sobre la relación entre los derechos económicos, sociales y culturales y los derechos civiles y políticos, dio por resultado la aprobación de dos instrumentos distintos, por considerar que la protección de los derechos económicos, sociales y culturales difiere de los civiles y políticos, ya que su realización y cumplimiento requiere la existencia de un Estado fuerte y depende de la actitud activa de los gobiernos, mediante políticas y programas que promuevan y garanticen los derechos contenidos en el Pacto y para los países en

vía de desarrollo se requiere garantizarlos con el apoyo internacional.

En la resolución 32/130 de la Asamblea General de la ONU del 16 de diciembre de 1977, sobre los criterios y medios para mejorar el goce efectivo de los derechos humanos y libertades fundamentales, exige tener en cuenta los siguientes conceptos:

- a) Todos los derechos humanos y libertades fundamentales son indivisibles e interdependientes; deberá prestarse la misma atención y urgente consideración tanto a la aplicación, la promoción y protección de los derechos civiles y políticos como a las de los derechos económicos, sociales y culturales.
- b) La plena realización de los derechos civiles y políticos, sin el goce de los derechos económicos, sociales y culturales resulta imposible; la consecución de un progreso verdadero en la aplicación de los derechos humanos depende de unas buenas y eficaces políticas nacionales e internacionales de desarrollo económico-social, como se reconoce en la Proclamación de Teherán.
- c) Todos los derechos humanos y las libertades fundamentales de la persona humana y de los pueblos son inalienables.

El reconocimiento de los derechos sociales, económicos y culturales en los pactos y tratados internacionales y en las declaraciones son un fundamento importante para las teorías que pretenden elevar estos derechos a la categoría de derechos fundamentales, pues la relación de unos y otros los da su interdependencia, y su indivisibilidad ya que la eficacia de los derechos fundamentales individuales depende de la eficacia de los derechos sociales, económicos y culturales, la realización de la libertad y su contenido proviene de la satisfacción de las condiciones básicas de existencia, que sólo pueden ser colmadas en condiciones de igualdad real de oportunidades a partir de una distribución equitativa de los medios necesarios para una vida digna, unos medios al alcance de todos. La Conferencia de la ONU en Viena en 1993 así lo determinó. Los Derechos Humanos son universales, interdependientes e indivisibles.

La universalidad de los derechos económicos, sociales y culturales deriva de su caracterización de llegar a todos los seres hu-

manos a fin de organizar más armónica e integralmente la sociedad.

Es, pues, la normativa internacional un paso de apoyo para las argumentaciones que pretenden erigir los derechos económicos, sociales y culturales a la categoría de derechos fundamentales, que es solamente uno más de los instrumentos para lograr un mejor modo de vida para todos, sin pretender desconocer que sólo un Estado comprometido con sus asociados y con fines verdaderamente sociales es el que en verdad tiende a dar un desarrollo real de los derechos de sus ciudadanos, lo que no parece vislumbrarse a corto tiempo con las políticas neoliberales que más tienden a borrar los beneficios del Estado social y a imponer las leyes del libre mercado dejando a los individuos escoger la libertad que la suerte y el mercado internacional les impone.

8. La igualdad y la justicia

La regla de justicia – según la cual se impone tratar a los iguales de modo igual y a los desiguales de modo desigual –, como fórmula vacía, sólo opera luego de que previamente se han determinado los criterios de justicia, esto es, los factores que deciden las asignaciones y retribuciones sociales. La regla de justicia se inscribe en el momento de la aplicación y su función estriba en asegurar que el tratamiento igual se otorgue a quienes de acuerdo con los criterios establecidos en la norma se encuentran en la misma situación.

La igualdad promocional corresponde al mandato que el Constituyente le imparte en el segundo inciso del artículo 13 de la Carta a todos los poderes constituidos con el objeto de promover las condiciones para que la igualdad sea real y efectiva, el que se adiciona con la autorización para que adopten “medidas en favor de grupos discriminados o marginados”.

Esta se denomina “cláusula transformadora” de la Constitución, proveniente del artículo 3 de la Constitución italiana, que recogió la propuesta del diputado socialista Lelio Basso.

La promoción de la igualdad material, no simplificada en la simple esfera legislativa, requiere de su decidido impulso y de la

afectación de recursos públicos, no menos que de la habilitación y puesta en marcha de estructuras y procedimientos administrativos adecuados para adelantar los programas que se decida ejecutar. No obstante, en muchos casos, la Corte Constitucional, luego de establecer en situaciones críticas – para la salud, la vida, la educación, la igualdad de oportunidades, etc. –, la conexidad de un derecho económico y social con uno fundamental ha considerado que la respectiva prestación a cargo del Estado se torna exigible.

La norma constitucional permite ordenar acciones positivas “en favor de grupos discriminados o marginados”. Esta disposición brinda sustento constitucional a las diferenciaciones positivas vistas. Sin embargo, su empleo puede ir más allá de las simples discriminaciones positivas. En Colombia la condición de pobreza extrema y de marginalidad social, se individualizan en la Constitución con el objeto de que el Estado activamente utilice sus herramientas de intervención en una lucha permanente de erradicación de la pobreza. No depende del gobierno coetáneo, lo supera. La fórmula el propio constituyente colombiano y para que no se quede como letra mojada se cristaliza en dos leyes: la de presupuesto y la del plan de desarrollo.

No tiene sentido la igualdad como equiparación. Sería un criterio injusto que consagraría la desigualdad real. Hay que discriminar entre desigualdades y en este caso la igualdad supone la diferenciación. Se trata de tratar desigualmente a los desiguales, por lo que titulares de los DESC sólo deben ser aquellas personas que necesitan el apoyo, y no quienes no lo necesitan. En los DESC no parece razonable darles el trato y la consideración de titulares a los ricos, a las personas con medios suficientes para satisfacer por sí mismos las necesidades básicas que son el objetivo de estos derechos. Igualdad como diferenciación y universalidad en el punto de llegada son los rasgos identificadores de estos derechos.

9. Disposiciones fundamentales del Pacto Internacional de derechos económicos, sociales y culturales

El Pacto DESC entró en vigor el 3 de enero de 1976 y fue aprobado por Colombia mediante la Ley 24 de 1978.

Encontramos los siguientes puntos cardinales:

1. Libre determinación de los pueblos. Este derecho es una pieza fundamental del sistema jurídico internacional y una de las principales preocupaciones de la comunidad internacional desde la creación de la ONU en 1945, especialmente en relación con cuestiones como la independencia, la no injerencia y la democracia.

2. Obligaciones de los Estados parte. Cada uno de los Estados parte se compromete a adoptar medidas, tanto por separado como mediante la asistencia y la cooperación internacionales, especialmente económicas y técnicas, hasta el máximo de los recursos de que disponga, para lograr progresivamente, por todos los medios apropiados, inclusive la adopción de medidas legislativas, la plena efectividad de los derechos reconocidos en el Pacto, sin discriminación alguna.

Por lo tanto, los Estados asumen los deberes de respetar, proteger, promover y hacer efectivo cada uno de los derechos incluidos en el Pacto.

Algunos derechos, por su propia naturaleza, se harán efectivos en función de la “obligación progresiva”, mientras otras obligaciones han de cumplirse inmediatamente: a) disposiciones no discriminatorias; b) la abstención del Estado de violar activamente los DESC o de anular las medidas protectoras legales o de otro tipo relacionadas con esos derechos.

El Comité de DESC ha afirmado que estas obligaciones existen independientemente de que se produzca un aumento en los recursos disponibles, con lo que reconoce que todos los recursos existentes deben dedicarse de la manera más eficaz posible a hacer efectivos los derechos proclamados en el Pacto.

Esta disposición no sólo obliga a los gobiernos a desistir de cualquier comportamiento discriminatorio y a modificar las leyes y las prácticas que permitan la discriminación, sino que también establece el deber de prohibir a los particulares y a los organismos (terceros) practicar la discriminación en cualquier esfera de la vida pública.

**Principio de "hasta el máximo de los recursos de que disponga".*

Al igual que el "logro progresivo", muchas veces se abusa de este principio. Los Principios de Limburgo (Maastricht, 1986) relativos a la aplicación del Pacto I. de DESC, este requisito obliga a los Estados parte a garantizar el disfrute de los derechos mínimos de subsistencia para todos, sea cual fuere el nivel de desarrollo económico de un país determinado.

**Principio de adopción de medidas por todos los medios...*

Encaminadas a conseguir el goce pleno de todos los DESC por parte de todos. En muchos casos, las leyes por sí mismas no son suficientes, y se requieren medidas administrativas, judiciales, políticas, económicas, sociales, educativas y de otro tipo para asegurar el disfrute de estos derechos.

**Principio de "para lograr progresivamente...la plena efectividad de los derechos".*

La interpretación de esta cláusula nunca debe conducir a los Estados a diferir indefinidamente sus esfuerzos para asegurar el goce de los derechos proclamados en el Pacto.

10. Conclusiones

La base central de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales es el principio de la dignidad y valor de la persona humana materializada en supuestos socioeconómicos; ello es una condición para el ejercicio de la libertad, a partir de la igualdad esencial de los seres humanos. En la Carta Colombiana así lo afirman los siguientes artículos: el 5, que dice: "El Estado reconoce sin discriminación alguna la primacía de los derechos inalienables de la persona". El 93, que incorpora al régimen jurídico, con carácter suprallegal de aplicación inmediata, los tratados internacionales sobre derechos humanos; esta norma servirá de interpretación de los derechos y deberes. El artículo 94, que consagra el carácter expansivo de los derechos y garantías, al prever la existencia de los inherentes a la persona humana, y además al consagrar en el

capítulo IV del Título II las garantías para hacer efectivos los derechos mediante el amparo en sus manifestaciones de acción de tutela, el hábeas corpus, la acción de cumplimiento, las acciones populares, la acción de reparación y de restablecimiento, la responsabilidad patrimonial del Estado por el daño antijurídico y en control concentrado y difuso.

La persona a que se refiere la Constitución no es el individuo en abstracto, aisladamente considerado, sino precisamente el ser humano en su dimensión social, visto en la tensión individuo-comunidad en el sentido de la dependencia y vinculaciones sociales de la persona.

Se adopta así la tesis de la igualdad sustancial, concepto introducido en el constitucionalismo por la Carta Irlandesa de 1937 y adoptado por las Constituciones Italianas, española y turca, e igualmente incorporado al pensamiento jurídico norteamericano desde 1954 – por la Corte Warren en el caso de *Brown Board Education*, 347 US, 483 –, y luego por la jurisprudencia alemana, austríaca y francesa a partir de la década de los años sesenta.

En el derecho comparado la escala de valores se centra en el libre desenvolvimiento de la persona humana en el seno del grupo social. El valor de la dignidad de la persona humana es la columna vertebral de las Constituciones de Alemania (Art. 1), Italia (Art. 2) y vinculante para todos los países que suscribieron y ratificaron los pactos internacionales de 1966 de derechos políticos, económicos, sociales, civiles y culturales, vigentes desde 1976, de donde se desprendió la Convención Americana de Derechos Humanos de 1969 suscrita en San José de Costa Rica.

Los DESC tienen como base el trabajo. Este se expresa como un derecho y una obligación social, que goza en todas sus modalidades de especial protección del Estado y busca que todas las personas tengan derecho a un trabajo en condiciones dignas y justas.

El trabajo está explícitamente consagrado en la Carta Colombiana:

- a) Al prever principios mínimos fundamentales (Art. 53)
- b) Al incorporar la legislación interna los convenios internacionales de trabajo ratificados por Colombia (Art. 53)
- c) Al consagrar la libertad sindical (Art. 39)

- d) Al establecer la negociación colectiva (Art. 55)
- e) Al mantener el derecho de huelga, excepto en los servicios públicos esenciales como mecanismo de autotutela de la sociedad (Art. 56).
- f) Al introducir la concertación para fomentar las buenas relaciones laborales y contribuir a la solución de los conflictos colectivos. Se adopta para la comisión permanente de concertación la estructura de la OIT, ya que participarán en su integración los empleados, los empleadores y el gobierno (Art. 56).

Otro de los fundamentos de los DESC es la solidaridad de las personas que integran la sociedad, la cual se refleja en la Carta colombiana en la función social que tiene el trabajo (Art. 25), la propiedad (Art. 58) y la empresa (Art. 33), o sea el tríptico de la Constitución Económica. Este valor se aplica a la seguridad social (Art. 48) y a la salud (Art. 49), de lo cual se desprende el deber de las personas de obrar conforme a los principios de solidaridad social (Art. 95, numeral 2).

La solidaridad aparece igualmente en materia de impuestos, donde se manifiesta con el principio de la progresividad (Art. 363). Así mismo, este valor está presente en los criterios para la transferencia de recursos de la nación a las entidades territoriales, donde el criterio de las necesidades básicas insatisfechas es el determinante (Art. 356 y 357) y es la razón jurídica de los deberes sociales del Estado y de los particulares (Art. 2□).

La solidaridad es la transformación del principio de fraternidad de la Revolución Francesa. Es su proyección concreta. Este valor está implícito en el preámbulo de la Constitución Francesa de la IV República y en las Constituciones Italiana, alemana y española.

Otro de los principios en que se basan los DESC es la prevalencia del interés general, del cual se desprende que cuando de la explicación de una ley expedida por motivos de utilidad pública e interés social, resultaren en conflicto los derechos de los particulares con las necesidades por ella reconocidas, el interés privado deberá ceder al interés público social. Esta es la razón jurídica para que, al momento de cuantificar la indemnización, se consulten los intereses de la comunidad y del afectado (Art. 58). Concepto

jurídico este último extraído del art. 14 de la Constitución Alemana que regula la propiedad.

La prevalencia del interés general estaba consagrada en el art. 31 de la Constitución de 1886 y tenía como fundamento el valor del bien común, concepto típicamente cristiano.

Los valores de la dignidad de la persona humana, del trabajo, de la solidaridad y de la prevalencia del interés general (Art. 1) son el núcleo fundamental, la medida sustantiva o el criterio del Estado colombiano, como poder y como derecho.

En Alemania el concepto del Estado Social de Derecho se discutió en la reunión de profesores de Derecho Público de Bonn (1953) y generó una polémica entre los profesores Ernesto Forsthoff y Otto Bachoff. Para el primero, Estado de Derecho y Estado Social son principios distintos, no reducibles a uno nuevo, y que están en relación dialéctica. El Estado social de Derecho queda reducido a lo que en cada momento sea realizado por el legislador.

Para el segundo, por el contrario, el Estado Social de Derecho significa un mandato al Estado para la configuración del orden social. Este mandato, en cuanto a su contenido, tiene por objeto la consecución y la preservación de la justicia social y la ayuda en caso de necesidad social. La jurisprudencia constitucional alemana lo ha entendido como un concepto normativo vinculante.

Del Estado Social de Derecho surge una Constitución económica cuyos pilares – empresa (Art. 333), propiedad (Art. 58) y trabajo (Art. 25) –, cumplen una función social.

La actividad económica y la iniciativa privada son libres dentro del contenido que fija la libre competencia y el bien común, por lo tanto, genera una responsabilidad social (Art. 333). De ella, las actividades financiera, bursátil y aseguradora son de interés público y sólo pueden ser ejercidas previa autorización del Estado (Art. 335). A él corresponde orientar la economía con el fin de conseguir el mejoramiento de la calidad de vida de los habitantes, la distribución equitativa de las oportunidades, los beneficios del desarrollo, la preservación del medio ambiente el pleno empleo de los recursos humanos, la protección de los consumidores y asegurar, por último, que todas las personas, y en particular las de me-

nores ingresos, tengan acceso efectivo a los bienes y servicios básicos (Art. 334).

Del anterior análisis del Estado Social de Derecho surgen tres componentes en interacción recíproca:

- a. Un objetivo social.
- b. La concepción democrática del poder
- c. La sumisión de ambos términos a la disciplina del derecho.

En Colombia, el Constituyente de 1991, en búsqueda de legitimar el Estado, plasmó la necesidad de elaborar una nueva teoría organizativa y de funcionamiento del Estado social de Derecho, al establecer en su art. 209, que “la función administrativa está al servicio de los intereses generales y se desarrolla con fundamento en los principios de igualdad, moralidad, eficacia, economía, celeridad, imparcialidad y publicidad, mediante la descentralización, la delegación y la desconcentración de funciones”.

Si bien nos hemos centrado en la protección de los DESC a nivel universal, americano y colombiano, no es menos cierto que en los continentes europeo y africano también existen sendos textos, la Carta Social Europea y la Carta Africana sobre Derechos Humanos y de los Pueblos, que recogen esta valoración y que merecerían un ensayo más largo, que no pretendemos en esta ocasión.

Terminamos citando a Loewenstein, en su libro, *Teoría de la Constitución* (2018): “Una Constitución escrita no funciona por sí misma, una vez haya sido adoptada por el pueblo, sino que una Constitución es lo que los detentadores y destinatarios del poder hacen de ella en la práctica”.

Bibliografía

- Abendroth, W. (1986). *El Estado Social*. Madrid, España: Centro de Estudios Constitucionales.
- Aristóteles. (1996). *Constitución de los Atenienses*. (A. Tovar, Trad.). Madrid, España: Planeta. (Obra original publicada sin fecha).
- Aubert, J. F. (1982). *Traité de Droit constitutionnel suisse*. Neuchatel, Suiza: Ed. Ides et calendis.

- Biscaretti di Ruffia, P. (1996). *Introducción al Derecho Constitucional comparado*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económico.
- Böckenforde, E. (1993). La teoría democrático-funcional de los derechos fundamentales. En *Escritos sobre Derechos Fundamentales* (pp. 40 y ss.). Baden-Baden, Alemania: Nomos Verlagsgesellschaft.
- De Vega, P. (1994). *Problemas actuales del Derecho Constitucional*. Ciudad de México, México: UNAM.
- Díaz G., L.B. (1997). *La protección de los derechos fundamentales en la Unión Europea*. Madrid, España: Escuela Diplomática.
- Forsthoff, E. (1966). *Problemas actuales del Estado Social de Derecho en Alemania*. Alcalá de Henares, España: IEP.
- Gañán, J. L. (2013). *Los muertos de Ley 100*. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia.
- García de Enterría, E. (1988). *La Constitución como norma y el Tribunal Constitucional*. Madrid, España: Civitas.
- Garzón Valdés, E. (1993). *Derecho, ética y política*. Madrid, España: Centro de Estudios Constitucionales.
- Häberle, P. (2003). *El Estado Constitucional*. Ciudad de México, México: UNAM.
- Hart Ely, J. (1997). *Democracia y desconfianza*. Bogotá, Colombia: Uniandes.
- Hauriou, M. (2003). *Principios de derecho público y constitucional*. Granada, España: Comares.
- Heller, H. (1992). *Teoría del Estado*. Buenos Aires, Argentina: FCE.
- Hesse, K. (2011). *Escritos de Derecho Constitucional*. Madrid, España: Fundación Coloquio Jurídico Europeo.
- Leibholz, G. (2019). *Problemas fundamentales de la democracia moderna*. Santiago de Chile, Chile: Ediciones Jurídicas Olejnik.
- Loewenstein, K. (2018). *Teoría de la Constitución*. Barcelona, España: Ariel.
- Lucas Verdú, P. (1975). *La lucha por el Estado de Derecho*. Zaragoza, España: Cometa.
- Mazziotti, M. (1964). Diritti social. En *Enciclopedia del Diritto*. Milán, Italia: Giuffrè.
- Mortati, C. (2000). *Constitución en sentido material*. Madrid, España: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Peces-Barba, G. (1984). Derechos Fundamentales. En *Diccionario del Sistema Político Español*, Madrid, España: Akal.
- Peces-Barba, G. (1999). *Curso de Derechos Fundamentales*. Madrid, España: Universidad Carlos III.

- Pérez Luño, A. (1984). *Los derechos fundamentales*. Madrid, España: Tecnos.
- Pergolesi, F. (1953). *Alcuni lineamenti dei Diritti sociali*. Milán, Italia: Giuffré.
- Reale, M. (1968). *Teoria Tridimensional do direito*. San Paulo, Brasil: Saraiva.
- Schmitt, C. (1982). *Teoría de la Constitución*. Madrid, España: CEC.
- Von Ihering, R. (2018). *La lucha por el derecho*. Madrid, España: Dykinson.
- Von Stein, L. (1981). *Movimientos sociales y monarquía*. Madrid, España: Centro de Estudios Constitucionales.

12. Análisis crítico del poder constituyente

por *David Sánchez Rubio*

1. Introducción

En este trabajo vamos a hacer una aproximación preliminar sobre el concepto de poder constituyente en su versión popular y en su versión oligárquica. También se complementará con el análisis de otro poder, el instituyente que, a su vez, también posee una dimensión popular y otra oligárquica. La finalidad última es cuestionar el imaginario oficial y generalizado que existe sobre el poder constituyente en la cultura jurídica y política, porque representa el triunfo de un falso universalismo y de una serie de promesas que nunca quisieron ser cumplidas por el actor principal de la modernidad: la burguesía y la oligarquía-plutocrática que se fue conformando de manera compleja y sistémica en torno a su imaginario y su proyecto de vida. La crisis que a nivel global están experimentando los estados constitucionales de derecho, con el debilitamiento de sus sistemas democráticos y el enflaquecimiento de las garantías de los derechos humanos por los ataques del totalitarismo del mercado y su ideología neoliberal, se incrementa por la crisis del propio capitalismo. Hechos que provocan reacciones y resistencias diversas y exigen reinterpretar los marcos categoriales y los conceptos analíticos tradicionales y la búsqueda de nuevos sentidos que nos permitan mayores grados de certidumbre en este contexto incierto.

Todos los conceptos tienen un núcleo referencial axiológico que sirve de norte y de común denominador de la dimensión propositiva que ofrecemos, y procede de los procesos históricos revolucionarios y de las luchas colectivas que reivindican espacios

de libertad y dignidad humanas frente a sistemas y modos de dominación y de exclusión con los que se trata a determinados seres humanos como objeto por razones diversas, inferiorizándolos, marginándolos, discriminándolos y/o eliminándolos, y que proyectamos sobre toda la humanidad y sobre cada momento de existencia de cada ser humano. El filósofo chileno Helio Gallardo (2006, pp. 23-24, 46, 51) lo resume, a partir los procesos de liberación frente a distintos tipos de sujeción, con la capacidad que deben poseer los movimientos sociales (y todo ser humano) de autoconstituirse como sujetos, de hacerse sujetos, creando subjetividades e identidades con las que ponerse en condiciones de darle carácter propio a los procesos en los que intervienen y a las propias producciones que genera. Es la gente desde sí mismas la que debe asumir el protagonismo y escribir su propio guion y realizarlo desde su lucha social, colectiva, individual, diaria y cotidiana. Los poderes constituyentes e instituyentes pese a sus ambivalencias, contradicciones, reversibilidades, inversiones y modulaciones propias de la actuación humana, pueden ser caminos y vías complementarias que lo posibilitan. La dificultad o el problema principal es que la historia siempre es construida por los vencedores y acaba por imponerse un imaginario dominado por los grupos o clases más poderosos. En este caso es la burguesía y su sistema de organización complejo enmarcado dentro de la lógica del capitalismo, la que sienta las bases de lo que Joaquín Herrera Flores (2005, pp. 14 y 254) denomina el método de acción social dominante que orienta el modo como se puede reaccionar ante los entornos de las relaciones humanas, es decir, el sistema director y el principio directriz de los procesos ideológicos, de los contenidos concretos y específicos que deben orientar las acciones humanas, así como de las formas de producción de los valores sociales. En función de ese método-orientador de la acción social dominante o no dominante, articulamos nuestras relaciones humanas con nosotros mismos, con nuestros semejantes y con la naturaleza.

2. Nociones analíticas propositivas

Pese a la ambivalencia y a la multitud de definiciones que existen de cada uno de los conceptos analíticos, en este apartado se darán unas nociones generales del poder constituyente y del poder instituyente haciendo algunas propuestas para enfrentar las nociones ficticias, limitadas, interesadas, segmentadas y reducidas del poder constituyente que están oficializadas y son predominantes, pero que son expresión de constructos ideológicos de una elite, oligarquía y plutocracia que hegemoniza un sistema que discrimina y se asienta sobre una desigualdad estructural, vertical y excluyente y que produce resistencias y experiencias de contrastes desiguales. Pese a que cuando se habla de poder, hay que hacerlo en plural, básicamente pretendemos complejizarlo un poco con el propósito de cortar la cabeza al soberano en tanto entidad única, singular y absoluta concentrada en un único sujeto, el estado. Por eso, diferenciaremos entre un poder constituyente popular-participativo y otro poder constituyente oligárquico-plutocrático y también distinguiremos entre poderes instituyentes populares-participativos, y poderes instituyentes oligárquico-plutocráticos.

2.1. Poder constituyente en la cultura jurídica constitucional oficial

Por poder constituyente entenderemos, en principio, tanto al sujeto o actor social, sea popular (democrático, participativo y de muchos) o demagógico, oligárquico y/o plutocrático (de pocos), como también a los dispositivos de poder implementados por esos agentes, que expresan la capacidad de dotar de carácter, afectar y controlar a las instituciones del estado encargadas de regular, gestionar y administrar la convivencia de los miembros de una sociedad en función de sus intereses.

Para el poder constituyente popular los intereses estarán determinados por el reconocimiento de los derechos humanos, la distribución igualitaria del poder, la lucha contra la desigualdad, el bien común incluyente y la satisfacción de las necesidades que hace posible una vida digna de ser vivida y un mundo en el que quepan todos. Los entornos relacionales y las prácticas son de

cortes matriciales, fraternas, de emancipación y liberación, siempre abiertos y no cerrados. En cambio, los intereses de los poderes constituyentes oligárquico-plutocrático serían concretizados en la estructuración vertical del poder, en el mal común para la mayoría y en el bien común excluyente y para una minoría, y en la distribución desigual de los bienes materiales e inmateriales con los que satisfacer las necesidades humanas que hagan posible un mundo en el que solo quepan unos pocos. Los entornos relacionales y las prácticas son de cortes patriarcales, colonizadoras, de dominación e imperio y son cerrados y no abiertos.

En nuestro contexto cultural, la teoría política y jurídica moderna centra el poder constituyente en el pueblo como principal protagonista, en tanto titular y soberano legítimo en el proceso de establecimiento, consolidación y desarrollo de las instituciones de los estados nacionales, que, por medio de una constitución, pasarán a ser los órganos encargados de regular política, jurídica y económicamente nuestra convivencia, obedeciendo los límites, prohibiciones y obligaciones establecidos por la norma fundamental. Una vez constituidas las instituciones del estado, la producción de los procesos culturales correrá por cuenta de los aparatos estatales y por los representantes del pueblo. Al menos en teoría...

El marco del poder constituyente en sus orígenes es el estado nacional y, por esta razón, nosotros consideramos que solo el poder constituyente se ubica con relación a la institución del estado con las finalidades y objetivos que cada tipo de poder pretende, pese a que el contexto actual de la globalización, la noción de la soberanía estatal esté en crisis al perder su centralidad y el monopolio del derecho. Muchos son los actores que a nivel supraestatal e infraestatal descentralizan la hegemonía del estado y la ponen en cuestión, conformándose un orden policéntrico de muchas autoridades que se disputan los poderes políticos, jurídicos y económicos, dejando atrás el paradigma monista del derecho e imponiéndose una explícita situación de pluralismo jurídico. El estado deja de ser el único poder supremo ante la aparición de otros actores con soberanías no estatales (Noguera, 2019, pp. 9 y 31; González Ordovás, 2018). Por esta razón, hay incluso quienes opinan que el mundo global reclama un nuevo sujeto constituyente que

sería la humanidad como especie, en tanto nuevo sujeto legitimado para establecer las bases de una constitución global capaz de limitar y controlar a esos múltiples poderes supraestatales e infraestatales (Ferrajoli, 2018), pero sobre esta discusión no nos detendremos ahora.

Las razones de la actuación del poder constituyente suelen designar un acontecimiento revolucionario, una excepción al orden legal que expresa *ex nihilo* un nuevo orden político. Por lo general una asamblea o una convención constituyente se encargará de establecer la constitución con la que las instituciones del sistema de gobierno representativo y del estado ejercerán delegadamente la soberanía popular con sus actuaciones (Hardt & Negri, 2019, p. 62). No es por otra razón que la matriz del poder constituyente la encontramos en el marco de los procesos revolucionarios estadounidense y francés de finales del siglo XVIII, teniendo entre uno de sus principales antecedentes a la teoría de la soberanía de Jean Bodin, cuando adjudica al estado absolutista (monarquía) el poder absoluto y perpetuo de crear y quitar leyes, siendo este poder único, irrepetible e indivisible y, por tanto, incompatible con otros poderes. La diferencia de esta posición con la teoría moderna es que, para ésta, la soberanía se traslada del ámbito del monarca al ámbito del pueblo (Noguera, 2017, pp. 34-35), siendo Francisco Suárez, entre otros, uno de sus más significativos antecedentes. Con el abad Emmanuel-Joseph Sieyès es cuando se diferencia de una manera expresa entre poder constituyente y poder instituido y esa distinción llega hasta nuestros días. El primero posee la función de redactar y establecer al segundo por medio de un texto constitucional o norma suprema. El principal objetivo del poder constituyente del pueblo sería la de dictar una constitución, por medio de una asamblea, para establecer los principios, los órganos y las competencias que deben regir la actuación del estado y todas sus instituciones, además de los derechos que deben respetar y garantizar (Belandria, 2019, p. 19). Vendría a ser la expresión del modo como una comunidad o pueblo decide organizarse políticamente y ordenarse jurídicamente a través de una constitución, delegando en los poderes constituidos que pertenecen al estado (dícese de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial). El pueblo, entendido como unidad política, expresaría su voluntad

de establecer una constitución que fijaría el orden político fundamental del estado de derecho (Sánchez Lora, 2019, p. 103), pero ahora gestionados por el poder constituido sobre el cual se delega el poder originario y fundante del pueblo. En los casos donde prima el principio de legalidad y el poder legislativo, este será su representante y el titular de lo instituido. En cambio, en los estados constitucionales de derecho, será la constitución la norma suprema que todo poder público y privado debe obedecer y cumplir.

Lo que ahora nos interesa remarcar es que la cultura jurídica y política, acepta casi como un dogma latente o permanente que la práctica del poder constituido, también denominado poder constituyente derivado o poder reformador, es el que actúa siempre en nombre del poder constituyente. Sería el poder legislativo o parlamentario, quien ocupa el papel previsto por el texto constitucional de llevar a cabo cualquier modificación con posible refrendo popular o no, según los casos, pero bajo la supervisión del poder judicial y/o los tribunales o cortes constitucionales, en caso de conflictos de interpretación jurídica. De esta manera, el poder constituyente se queda es un simple acto originario y fundante que desaparece en el momento que se activa el poder constituido, quien pasa a gestionar, interpretar, organizar el orden político, económico y social. Desde un punto de vista jurídico, el derecho se interpreta como un derecho objetivo, neutral, imparcial, universal e igual para todos. Las instituciones con su personal burocrático y sus funcionarios serán los responsables de interpretar y aplicar las normas.

En este sentido, Luigi Ferrajoli (2014, p. 79), máximo representante del garantismo jurídico y del modelo de democracia constitucional, afirma que el poder constituyente no existe si no es en el ejercicio concreto y se agota con su ejercicio. Se detiene en el pacto sobre los límites de cualquier autoridad por él constituido y también se somete a él, una vez establecido. El poder constituyente solo es fundante y deja de actuar cuando la constitución y los poderes constituidos asumen sus mandatos, sus prohibiciones y sus obligaciones. No hay poder que no tenga límites (Redondo, 2011, pp. 250-251). Si bien en los estados de derecho es el poder legislativo quien adquiere un mayor protagonismo, con los estados constitucionales de derecho es la constitución

bajo la protección del poder judicial quien establece la esfera de lo indecidible o de lo que no se debe decidir (derechos de libertad y autonomía) y la esfera de lo indecidible que no, o de lo que no se debe dejar de hacer (derechos sociales) (Ferrajoli, 1999 y 2014, p. 54). La principal razón es que el poder de la mayoría, ni cualquier tipo de poder, sea constituyente o constituido, puede actuar en contra de la democracia y los derechos fundamentales reconocidos por la constitución. De ahí que no haya poder alguno sin limitaciones y el poder constituyente las tiene por el pacto constitucional que legitima y consensua.

2.2. Una propuesta crítica: poder constituyente popular-participativo y poder constituyente oligárquico-plutocrático

Desde este imaginario, el poder constituyente deja de tener protagonismo cuando entra en acción los poderes constituidos propios del estado. Serán estos quienes lleven a cabo el mandato constitucional acordado en la norma fundamental o suprema con su procedimiento, sus derechos y sus principios. No obstante, hay posiciones contrarias. Entre ellas, el llamado constitucionalismo democrático (Martínez Dalmau, 2014, pp. 115 y ss.), que se opone alegando que el poder constituyente permanece en todo momento, porque en realidad existe una dialéctica constante entre el poder constituyente y el poder constituido. Uno no puede prescindir del otro, en el sentido de que no son contrarios, son necesarios y se complementan porque el poder constituido es una parte esencial de la acción constituyente que determina las condiciones con las que el poder constituyente puede constituir y concretizar la regulación que quiere implementar socialmente y que desarrolla con los derechos objetivados constitucionalmente que no solo se garantiza por medio del estado, sino también con las actuaciones de control, vigilancia y supervisión democráticas populares. Al ser el pueblo la fuerza soberana donde reside el poder constituyente, los sistemas democráticos son los que permiten su presencia desde distintos tipos de participación popular que están presentes y se manifiestan en lo instituido. Las constituciones sirven como instrumento de autodeterminación popular y su origen

democrático permite que la voluntad del poder constituyente democrático se exprese constantemente, estableciendo valores, determinando derechos, imponiendo obligaciones y organizando el poder público. La dialéctica constituyente construida sobre la indisoluble asimilación entre pueblo, poder constituyente y soberanía, manifiesta la interrelación entre procesos constituyentes y procesos intermedios constituidos que se despliegan en constante transición, al tratarse de un proceso permanente guiado por la mejora de las condiciones de vida de la población (reconociendo sus derechos y satisfaciendo sus necesidades), a través de mecanismos democráticos y participativos (Martínez Dalmau, 2014, pp. 118-119).

Pese a que estamos bastante de acuerdo con los planteamientos de la democracia constitucional, creemos que la realidad de los poderes constituyentes es algo más compleja, ya que hay que visibilizar todas las relaciones de poder que se dan al interior y, también, fuera o en el espacio colindante del estado y que terminan influyendo y afectando en sus estructuras. Por esta razón, la capacidad constituyente de establecer las condiciones constitucionales que el estado debe obedecer e implementar, se complementa con una fuerza instituyente de distintos actores y agentes que excede al estado y actúa dentro y fuera de sus esferas institucionales.

Esto lo podemos ver mejor con la distinción que hace Gerardo Pisarello cuando prefiere hablar de procesos constituyentes democráticos y procesos constituyentes oligárquicos para referirse a la dialéctica histórica que se dan entre estos dos procesos y el grado de avance o retroceso democrático que se dirimen entre ellos. Existe un conflicto cíclico y recurrente entre procesos constituyentes populares, participados desde abajo (*ex parte populi*) y procesos constituyentes oligárquicos, impulsados y controlados desde arriba (*ex parte principii*). Unos desconstituyen a otros según los periodos históricos (Pisarello, 2014, p. 33). El propio constitucionalista argentino-catalán, alerta del retroceso que están experimentado los estados constitucionales y democráticos de derecho afianzados tras la posguerra por la ofensiva de los poderes oligárquicos compuestos por los actores que acumulan poder económico, financiero, político y mediático, a través de procesos

deconstituyentes de los logros y conquistas de los estados de bienestar en materia de derechos sociales y en representación democrática, siendo ejemplos la consolidación del Consenso de Washington, las políticas de R. Reagan, y M. Thatcher, la deriva privatizadora y monetarista de la UE y el Acuerdo Multilateral de Inversiones (AMI). La rebelión de las élites establece su propia constitución económica global que actúa por medio de la OMC y la *lex mercatoria*, priorizando el rodillo totalitario del mercado y del capital por encima de los derechos humanos en general y de los derechos sociales en particular, además de los mecanismos democráticos de los gobiernos parlamentarios que se reducen a una mínima expresión (Pisarello, 2011, pp. 169 y ss.; 2014, pp. 32-33). La fuerza instituyente de los poderes oligárquicos puede manipular las conquistas constitucionales y no sólo afectarlas y modificarlas en función de sus propios intereses, sino también generar regulaciones y sistemas normativas paralelos a los dispositivos del estado. Sobre ello volveremos en el próximo apartado.

Pero lo que ahora queremos reiterar es que cuando se habla de procesos constituyentes y poderes constituyentes, el foco se sitúa en el marco del estado nacional y el pacto que sobre él se debe realizar. La dialéctica entre poder constituyente democrático y poder constituyente oligárquico nos ayuda a entender mejor de qué manera la historia de las constituciones están llenas de procesos donde se da una correlación de fuerzas entre clases o grupos sociales en conflicto que disputan el poder del estado. Según Albert Noguera, el constitucionalismo sería un sistema de ordenación de las relaciones entre dominadores y dominados, pero con la peculiaridad de que no está controlado por los más fuertes. La diferencia está en que la distribución de recursos, bienes y oportunidades está ordenada por medio de límites y un sistema organizado que regula las relaciones de los dominadores y de los dominados, pero ofreciendo mayores posibilidades y opciones a los segundos (Noguera, 2019, p. 80).

Por esta razón Ferrajoli considera el garantismo jurídico y los estados constitucionales de derecho se presentan como la ley de los más débiles, frente a los más fuertes. No obstante, consideramos que ese es un ideal que no se da en la realidad del sistema capitalista porque su ámbito de acción supera la dimensión estatal

y constitucional y, además, es difícil que un sistema jurídico e institucional resignificado y apuntalado por la burguesía se diga que sirve de garantía para los más débiles, cuando la clase burguesa nunca fue débil en su capacidad de establecer los estados nacionales en su lucha frente a los señores feudales, los reyes y los papas, y tal como los concebimos en el marco o el contexto del sistema económico y cultural capitalista predominante. Por este motivo señalamos que, tras la modernidad, no ha habido una clase o grupo social que haya establecido un sistema distinto al orden burgués, equivalente al orden económico, político y cultural que el capitalismo instaló tras el orden medieval. La burguesía con el capital y sus distintas expresiones comercial, empresarial, financiera y tecnocrática, es un poder instituyente que se enfrenta al poder instituyente popular y que en el marco de los estados nacionales y en otras áreas perimetrales y externas, se asocia con otros actores políticos para buscar un consenso que consolide sus proyectos de vida, y de ser instituyentes tal como veremos en el próximo apartado, se prolongan y/o transforman en poderes constituyentes y constitucionales que disputan con el poder popular los métodos de la acción social, el sistema de división social del trabajo, el sistema de valores, las identidades, las racionalidades y las sociabilidades que deben de ser dirigidas por los estados dentro del marco constitucional.

En esta línea, C. Laval y P. Dardot (2013, p. 15), nos alertan de la nueva razón del mundo, del dominio y el control absoluto por parte del capital sobre nuestras vidas en todas las parcelas corporales, mentales y espirituales. El neoliberalismo como expresión de la nueva fase del capitalismo amenaza a toda la humanidad y a la naturaleza y se apoya en la expansión de una nueva subjetividad contable y una racionalidad a escala mundial con la que se está generalizando la competencia como norma de conducta y de la empresa como modelos de subjetivación. Incluso su fortaleza provoca que el estado se convierta en su mano derecha para hacer de lo público un bien de gestión privada.

Para decirlo de manera más clara y concisa, los poderes constitucionales populares y oligárquico-plutocráticos serían aquella expresión de los poderes instituyentes populares y oligárquicos, definidos en el próximo apartado, que se manifiestan en los pro-

cesos de institucionalización y establecimiento de una constitución en el marco de los estados nacionales. Por tanto, a partir de nuestra definición, distinguiremos entre un poder constituyente popular-participativo con el que el pueblo está democráticamente presente en el proceso de conformación de los sistemas políticos, y otro poder constituyente oligárquico-plutocrático (por el dualismo ricos/pobres) que enfrenta, limita, controla y frena al pueblo en esos mismos procesos. Por ello, el poder constituyente solo queda referido en ambos casos a los actores y agentes que participan en los actos de conformación de las constituciones y de las instituciones responsables de aplicarlas (poderes constituidos) y al proyecto social y al programa político y económico que se quiere plasmar en las constituciones, tras procesos revolucionarios o procesos más o menos pacíficos de cambio de sistemas de gobierno. Aunque el pueblo político suele dejar fuera a buena parte de la pueblo real, el poder constituyente popular se refiere a esa dimensión participativa del pueblo que se ha plasmado en el más alto grado posible a lo largo de su historia (y que denominamos poder instituyente popular) cuyos objetivos son la garantía de los derechos humanos, las políticas distributivas, la participación democrática y el enfrentamiento contra la desigualdad desde una conciencia de lo común, pero que se ha dado en contadas ocasiones, y que se han cortado y reducido en el marco de los estados nacionales, ya que los mecanismos de representación han menguado la presencia y la intervención del pueblo real, que, fácticamente, no es el poder que es capaz de coaccionar por medio de la fuerza ni el poder capaz de organizar y administrar la sociedad matricial y emancipadoramente, labor que queda en manos del poder constituido controlado por unos pocos (poderes instituyentes y constituyentes oligárquicos). Es más, junto al poder constituyente formalmente reconocido en el pueblo, materialmente quienes actúan estableciendo e imponiendo las condiciones del consenso y el pacto social son los poderes instituyentes oligárquicos, formados por elites económicas, políticas, comerciales, religiosas y militares, que, son instituyentes antes del nuevo pacto constitucional y se asocian, negocian y/o influyen en los poderes constituyentes cuando afectan al contenido de las acciones e interpretaciones implementadas por los poderes constituidos,

menguando la participación democrática, las garantías de los derechos y las políticas distributivas y favorables de la igualdad en la diferencia.

Desde esta perspectiva, el pueblo es ficticiamente soberano, la simbólica titularidad del pueblo como legítimo soberano es fácticamente falsa antes, durante y después de los procesos de institucionalización de los poderes constituidos, porque no es verdad ni es real su fuerza cultural y así se plasma materialmente y en el plano de los hechos por medio del control de los poderes instituyentes oligárquicos y plutocráticos que marcan la dirección de los procesos constituyentes y las reglas de juego que los poderes constituidos no pueden afectar ni modificar. El pueblo tiene sus representantes, pero los poderes instituyentes oligárquicos presionan y condicionan a quienes establecen las condiciones y los contenidos de las actuaciones institucionales. Dichos representantes que son coherentes, afines y acompañantes del poder popular, mantienen la condición constituyente presencial del pueblo que en sistemas democráticos puede resistirse y cuestionar a los poderes establecidos, combinando la dimensión constituyente con la instituyente que, en este caso calificamos de popular participativa. También hay que tener en cuenta, de qué modo y de manera sistemática y, principalmente, una vez asentadas las revoluciones burguesas que originaron la primera etapa del constitucionalismo, la democracia y el poder popular quedó sometido a un proyecto de control no solo, como dice Negri (1994, p. 20), de la ciencia jurídica, sino también a un nivel más estructural por medio de los poderes oligárquicos que, por tradición, han tenido un miedo y un recelo ancestral hacia lo popular, ya comentado arriba. A lo largo del tiempo se han ido desarrollando sucesivas políticas de limitación, recorte, parcelación y debilitamiento del pueblo. El derecho y la representación política han sido dos de los principales instrumentos para amansar y domar su fuerza creativa y transformadora de los entornos relacionales. La dimensión delegativa e instituida del poder gubernativo y político, termina robando y expropiando el poder soberano de las mayorías populares, que pierden en protagonismo directo de significar y dotar de carácter a sus propias producciones, de hacer y des-hacer mundos.

No resulta extraño que Sieyès enmarcara la soberanía del pueblo en la soberanía nacional, siendo la nación la mejor expresión de lo que es el pueblo, bajo la igualdad de derecho del cuerpo de ciudadanos y contrario a cualquier tipo de privilegios que hasta ese momento poseían la nobleza, los monarcas y la iglesia. Es decir, al asociar al pueblo a la nación, ésta requiere de legítimos representantes del pueblo para expresar su voluntad por medio de una Asamblea Nacional Constituyente encargada de elaborar una constitución. La nación es el ente soberano y el sujeto titular del poder constituyente. Serán los representantes electos del parlamento o la asamblea quienes ejerzan y concreten la autoridad de la nación, así como también quienes organicen y estructuren al estado a través de la constitución (Sánchez Lora, 2019, pp. 83-85). Además, con el concepto de nación se restringe el poder del pueblo solo a aquella parte del mismo con conciencia y capacidad (mental y económica) de actuar políticamente, ya que Sièyes desconfiaba del pueblo llano o de clase baja, como buen teórico de la burguesía ascendente (Pisarello, 2014, p. 42).

Tampoco nos puede sorprender que no solo aparezca esta falsa titularidad del pueblo soberano con Sièyes, sino que también se manifieste en las disputas de los padres fundadores de la independencia estadounidense cuando al final acabó predominando las posiciones liberales de Hamilton y Madison frente a las republicanas de Jefferson y Thomas Paine. Los primeros, quienes desconfiaban de la voluntad popular y del autogobierno colectivo, la tamizaron haciendo que su expresión se hiciera por medio del sistema de representación y priorizando la autonomía individual, con controles internos y contra-mayoritarios. Los segundos, en cambio, eran partidarios del autogobierno colectivo, de una mayor presencia ciudadana con controles populares externos, aunque entendía que al ser la democracia directa imposible, la representación era un mal necesario. Finalmente, a nivel oficial y de política real se impuso y terminó por establecerse el sistema de democracia representativa contramayoritaria (Gargarella, 2014, pp. 113 y ss.), llegando hasta nuestros días.

La fuerza simbólica del dualismo poder constituido/poder constituyente aparece como uno de los instrumentos estratégicos utilizados para robar a la ciudadanía el papel protector y garantis-

ta de las constituciones sobre los derechos humanos, especialmente los derechos sociales. Asimismo, sirve de dispositivo con el que las políticas instituyentes del mundo de los negocios resignifican las normas constitucionales. En ambas situaciones, permite la consolidación de la hegemonía del imaginario delegativo del ejercicio del poder y de la reivindicación de los derechos para formar ciudadanos siervos y obedientes. Si el poder constituyente (calificado de popular) solo se concibe como poder fundante y originario y no permanente en el sentido instituyente que defendemos, pasa a ser una instancia que se subordina al poder constituido, que se convierte en el poder legítimo administrador del orden y gestor del consenso obtenido previamente por el poder constituyente. Ahora el poder constituido en tanto poder institucionalizado y formalizado por medio de normas, leyes, procedimientos, órganos e instituciones, se encarga de dar la voz al pueblo en un contexto donde el mercado y sus generales dictan las directrices y las condiciones que hay que cumplir. Lo más curioso y sorprendente es que por arte de magia, el poder constituyente popular desaparece y todo pasa a estar reglado y delegado por quienes aparentemente están esterilizados y depurados de unas relaciones de poder que, pese a todo, siempre están presentes. Por ello, solo posee legitimidad democrática aquello que está blindado por las formas y las normas de regulación constitucionales. Lo formal se opone a lo material y priman las formas sobre los contenidos y las prácticas de múltiples sujetos. Se termina domesticando al poder popular y

la democracia cesa en la medida que el pueblo pierde su doble posibilidad, la de intervenir como poder constituido interpellando la institucionalidad y específicamente el poder de mantener vivo su poder constituyente (instituyente para nosotros) a pesar de la institucionalidad (Sanín, 2014, pp. 175 y ss.).

La trampa surge cuando se oculta lo que está detrás, una ficción mentirosa que intenta legitimar los sistemas constitucionales y democráticos de derecho bajo una aparente igualdad y libertad abstracta e inclusiva, pero cuya práctica estructural es excluyente, desigual y asimétrica. No es que el poder constituyente desapa-

rezca tras la institucionalización constitucional de los estados, sino que permanece implícito, camuflado y silencioso como poder instituyente oligárquico y de dominación que actúa fuera y dentro de las instituciones en función de sus estrategias y acorrala y empujea a los poderes instituyentes populares. De este modo, en un plano generalmente aceptado, el poder constituido se cimenta sobre unas bases de representatividad y legitimidad consensual también falsas, puesto que el poder constituyente originario fundador del orden constitucional sigue presente de forma conflictiva, dinámica y activa, en su doble versión de poder instituyente popular y de poder instituyente oligárquico. Y lo hace sobre la base de esos dos poderes constituyentes que entran en conflicto entre sí para establecer el pacto constitucional y su desarrollo: un poder constituyente popular y otro poder constituyente oligárquico, pero lamentablemente es este último en su versión instituyente el que casi siempre se impone porque tiene más capacidad hegemónica, de dominación y de imposición de su método de la acción social dominante. La fuerza instituyente popular es más débil y presenta muchas dificultades en su articulación. Ambos poderes permanecen sobre una lucha basada en ese modo dualista de dominar la realidad entre superiores e inferiores, y que los de arriba (poderes excluyentes oligárquicos) implantan estructuralmente, y los de abajo (poderes populares inclusivos y de liberación) intentan enfrentar y transformar con sus virtudes y sus defectos, con sus luces y sus sombras. Entre los dos poderes se desarrolla todo un conflicto por tener la capacidad de significar y dotar de sentido a las normas jurídicas y todo el orden instituido que supuestamente es ajeno a las ideologías y a la afectación política, al moverse por esos conceptos de derechos humanos y democracia reducidos y simplificados desde el horizonte de la modernidad, basados sobre inclusiones abstractas, posee el riesgo de ser significado y apropiado por quienes tienen más fuerza y capacidad de hegemonía. Y es esta dimensión a la que se refiere el concepto de poder instituyente que va más allá de la soberanía estatal y sus instituciones.

2.3. Poder instituyente popular y poder instituyente oligárquico

En función de lo dicho hasta ahora, entendemos el poder instituyente como aquella dimensión de la acción humana y a la producción simbólica, que actúa fuera y dentro de las esferas del Estado y que se encarga de establecer los métodos de la acción social, las subjetividades, las identidades y las sociabilidades que refuerzan y consolidan las dinámicas y lógicas acordes a los intereses del pueblo o a los intereses de los grupos dominantes y que se proyectan sobre los poderes constituyentes sobre el pacto social desigualmente consensuado, ya sean populares o plutocráticos y oligárquicos. Los poderes instituyentes se vinculan con las dinámicas, las lógicas y los procesos de significación de realidad fuera y dentro de las instituciones, en el mundo de lo privado y también de lo público estatal, de lo público no estatal y de lo común. Asimismo, los poderes instituyentes son los actores y agentes sociales que nominan, significan y dan contenido a la realidad, creando y produciendo cultura, así como el sistema de creencias o ethos social, los comportamientos, usos y hábitos sociales, la opinión pública y la identidad nacional y el sentido de humanidad. Además, el poder instituyente vendría a determinar el contenido práctico relacional, del orden de la convivencia diaria y cotidiana que orienta el sentido de las tramas sociales sobre las que se desenvuelven las instituciones sociales y que enmarcan los contextos de los poderes constituidos, aunque también van más allá de lo regulado por el estado. Tal como acabamos de decir, se mueve en la esfera de lo privado, de lo público y de lo común.

Un camino explicativo posible de este plus que tienen los poderes instituyentes frente a los poderes constituidos lo podemos comprobar en la diferencia que la teoría constitucional y el pensamiento político realiza, a partir de las revoluciones modernas, entre poder o proceso constituyente formal, referido al cambio de las leyes consideradas fundamentales o de una constitución escrita y el proceso constituyente material, con el que se replantean ciertas relaciones sociales, económicas, políticas y culturales básicas, siendo de un carácter estructural (Pisarello, 2014, p. 45). Pueden ser ejemplos la revolución rusa frente al régimen zarista y el paso de un sistema dictatorial a otro democrático con sus mati-

ces, como fueron los casos de Alemania tras la Segunda Guerra Mundial con la derrota del nacionalsocialismo y el pacto entre las potencias aliadas y, también, lo sucedido en España tras el régimen franquista. Tiene que haber una fuerza social o varias, que permitan transformar un orden social y político para sustituirlo por otro. En todos esos ejemplos, el poder popular no fue el auténtico protagonista, salvo en Rusia durante los primeros años revolucionarios, sino determinados grupos de poder y líderes que hablaban en su nombre pero debilitando su autonomía y capacidad. Juan Ramón Capella nos habla del poder cultural que condiciona al ser humano como miembro de una familia o agrupación humana con el sistema de creencias y la lengua que le preexiste y se impone. Dicho poder cultural posee otro poder distinto, el poder político, que posee la capacidad de organizar y administrar la sociedad y no solo para ejercer la fuerza y la coacción. La combinación de ambos la denomina poder instituido y se encarga de modelar las creencias de la gente. Hay sociedades que se aferran a lo instituido e intentan a toda costa impedir que se produzcan cambios sociales, pero hay otras que ponen en cuestión aspectos de lo instituido y tratan de alterarlo, modificarlo o sustituirlo. Se dotan de poder instituyente. Aun siendo complejo el debate entre lo instituido y el poder instituyente, está protagonizado por personas que son los agentes y actores de los procesos que desenvuelven (Capella, 2019, pp. 101-102).

Este poder instituyente al que alude J.C. Capella y que tiene capacidad de crear cultura y significar el sistema de creencias de una sociedad es el que está detrás de los poderes constituyentes encargados de establecer las constituciones en los estados nacionales y aparece antes, durante y después de los procesos constituyentes y deconstituyentes de la dialéctica constitucional. En la línea de este razonamiento, Albert Noguera considera que “la constitución política no puede concebirse como algo ajeno a la organización institucional, productiva, internacional, económica, distributiva, normativa y simbólica” (Noguera, 2017, p. 49). Quienes más fuerza y riqueza poseen en todos esos lugares o espacios sociales, tienen más capacidad de afectar y establecer los requisitos de los poderes constituidos. Las resistencias frente a ellos suelen ir de lado del pueblo, pero los éxitos y logros populares son esca-

sos, limitados, efímeros o exiguos cuando realmente actúan desde su autonomía y desde su capacidad de organización a la hora de establecer una constitución, pese a su aparente y ficticia titularidad. La diferencia es que estos sujetos compuestos de un conjunto de actores y grupos con sus sistemas relacionales van más allá de la institución del estado, moviéndose muy bien en el mundo de lo privado y actuando en posiciones estratégicas de privilegio político, aunque para ellos el estado sea un instrumento estratégico fundamental para el control del poder social, político, económico y cultural. Porque las relaciones de poder se desarrollan en todas las esferas y espacios sociales, no solo se dan en los aparatos del estado. Las correlaciones de fuerza aparecen en las esferas públicas y privadas. Por estas razones, desde nuestra posición, pensamos que hay que distinguir entre un poder constituyente en sus dos versiones, popular y oligárquico que es explícito y un poder instituyente, que es implícito, y también posee sus dos versiones una de carácter popular y otra de carácter oligárquico que son los que realmente esparcen y distribuyen los hábitos, comportamientos, identidades y subjetividades más afines a sus intereses. La teoría constitucionalista se fija casi únicamente en la dimensión formal del poder constituyente e invisibiliza la dimensión material, es decir, a la constitución material del poder constituyente que es mucho más compleja desde los actores, las racionalidades, las ideologías y las sociabilidades que entran en conflicto y que instituyen la realidad, ya que, simbólicamente y ficticiamente, solo interesa el funcionamiento de lo instituido o constituido y su ejercicio, y no el contexto en el que se mueve lo jurídico que es mucho más amplio y extenso y con mayor capacidad de instituir realidades.

Hay poderes instituyentes oligárquicos, de dominación e imperio, movidos por ideologías y dinámicas excluyentes y desiguales, con los que se tratan a determinados seres humanos como objetos, y también hay poderes instituyentes populares de emancipación y liberación, direccionados por ideologías y dinámicas de inclusión y distributivas, con las que se tratan a todos los seres humanos como sujetos, solidariamente. Pero la fragilidad del poder popular y la histórica lucha desigual limita su capacidad contrahegemónica y, con ellos, las transferencias de poder posibles para

articular espacios estructurales de emancipación y liberación (Gallardo, 2006).

Desde otro plano, pero muy relacionado, Laval & Dardot (2015, pp. 309-310) explican en términos institucionales, de qué forma se generaliza una tendencia a silenciar a los actores populares y sus acciones creadores de las estructuras de las instituciones y a invisibilizar al poder instituyente popular. En concreto, retoman el concepto de institución de Pierre Legendre, en tanto producción humana que actúa como soporte o referente de unidad, como una instancia de garantía mediante una referencia fundadora de naturaleza mitológica e instauradora de una imagen de la humanidad no mimética, que funciona como guardián constitutivo de la vida social y política y también como espejo normativo indispensable para la humanización del sujeto. Y subrayan que en las sociedades modernas, la institución del estado se ha autonomizado como institucionalidad, cumpliendo con una función especular y produciendo una sustracción y una separación de la tradición normativa de occidente de toda transformación surgida de las prácticas sociales a las que no se les reconoce su capacidad de crear derechos (pp. 310-311). Además, llaman la atención de la reducción sociológica que se ha hecho de la institución a lo instituido, eliminando o silenciando el acto o la actividad de instituir un sistema de reglas, llegándose a entender la institucionalización de una institución como acto *ex post facto*, es decir, como consagración de algo preexistente, considerándose lo establecido como fundamental, independientemente de la acción que lo posibilita. Desde este enfoque, la dimensión dinámica del hecho social es siempre concebida como variación de lo establecido (pp. 461-462 y 464) y la dinámica de las actuaciones sociales y sus actores-sujetos populares y colectivos, se omiten. La fuerza empoderada de la sociedad civil se debilita y enflaquece, bajo el dominio y la sujeción de grupos de poder que controlan sistemas complejos organizados por aparatos y dispositivos acordes a sus intereses.

Utilizando los planteamientos de Castoriadis escritos en su libro *La institución imaginaria de la sociedad*, Laval y Dardot afirman que lo instituyente está por encima de lo instituido, ya que este siempre es resultado del ejercicio del poder instituyente y que nosotros denominamos popular-participativo. Si lo imagina-

rio se estructura sobre lenguajes y sistemas de significaciones, la sociedad es fruto y es obra de lo imaginario instituyente, colectiva y activa en todo momento. Pese a que se ha ocultado y se ha negado esta dimensión creativa de la sociedad, el poder instituyente es un poder implícito permanente y fundamental de la sociedad, a diferencia del poder constituyente que es un poder explícito que se plasma en instancias de decisión emisoras de obligaciones sancionables, como es el caso del poder judicial y el poder gubernamental (pp. 477-479 y 481). Ese poder implícito, consideramos que posee una doble vertiente, la popular que abre opciones inclusivas y de reconocimientos mutuos y la oligárquica que cierra opciones desde dinámicas excluyentes, asimétricas y desiguales.

En términos generales, el poder instituyente, tal como hemos visto por medio de las miradas de Laval y Dardot, expresaría la capacidad creativa plural y diferenciada, la cualidad individual y colectiva de las personas concretas de enfrentar el mundo, reaccionando frente a sus entornos relacionales tanto para lo bueno como para lo malo. Sobre esta explicación de los sociólogos franceses que reclaman el poder instituyente popular, se suma la otra dimensión instituyente comentada, la que consolida lo instituido y el statu quo: la del poder instituyente oligárquico y que se manifiesta de múltiples formas.

Algunas de esas manifestaciones de los poderes oligárquicos instituyentes las refiere Bartolomé Clavero con los llamados poderes innominados: el poder el padre de familia (*fatherly power* o dominio jurisdiccional paternal) y el poder propietario (*power grounded on property* o dominio privado) descritos por John Locke en el *Primer ensayo del gobierno civil* centrado la discusión con Robert Filmer sobre la monarquía absoluta y que son el soporte y el sustrato sobre los que camina la trinidad constitucional y su división, los tres poderes nominados y públicos desarrollados en el *Segundo ensayo del gobierno civil*. Para Locke el poder legislativo, el judicial y el federal sirven de garantía institucional de los poderes innominados (Clavero, 2007, pp. 42 y ss.; Locke, 1991, pp. 53 y ss. y Médici, 2015, pp. 174-175). El poder doméstico o del padre de familia y el poder propietario poseen órbitas separadas y procedimientos distintos de apoderamiento, pero según Locke, para muchos son la fuente de todo poder, al que se le

suman el poder federal y colonizador. Los tres justifican la propiedad en el ámbito doméstico y sobre los frutos de trabajo propio, por cuenta ajena y el trabajo esclavo, que al acumularse por medio de la moneda, legitiman la protección de los tres poderes a los individuos propietarios o padres europeos propietarios, y a dilatarlos espacial y temporalmente por medio de la conquista de otras civilizaciones y otros reinos para establecer colonias y justificar el derecho de conquista, apropiación y esclavización (Clave-ro, 2007, p. 42; Locke, 1991, p. 204). Médici (2015, p. 175) añade diciendo que “esos poderes “doméstico, propietario y federativo, se transformaron en exorbitantes en el contexto de las colonias americanas”. El poder del padre de familia y el poder propietario junto con el poder colonial se complementan con múltiples dispositivos de control y terminan consolidando una subjetividad indolente, pasiva, obediente y subyugada sobre los no propietarios, así como un imaginario con el que el *statu quo* hay que mantenerlo por medio de jerarquías, asimetrías y desigualdades naturales, indiscutibles y blindadas.

En otro plano y en la época actual, otra expresión de los poderes instituyentes oligárquicos son los que Ferrajoli (1995, pp. 931 y ss.; 2014, pp. 139 y ss.) denomina poderes salvajes. La mayoría de ellos defienden la ley del mercado y las normas del mundo financiero, sustituyendo el orden del derecho por el orden de la economía, incluso apoyándose con aparatos estatales que, como infra-estado oculto y paralelo, consolidan el predominio de una nueva constitución, la del mundo económico de los negocios, por encima de la democracia política, los derechos humanos y las constituciones políticas y jurídicas de los estados constitucionales de derecho. Los poderes salvajes son de cuatro tipos: a) poderes privados extralegales referidos a los macro-poderes económicos y financieros propios del mundo del mercado; b) poderes privados ilegales, vinculados con el crimen organizado, grupos terroristas y mafias; c) poderes públicos extralegales, que aluden a las actuaciones interestatales en el ámbito internacional contrarias al derecho internacional de los derechos humanos; y e) poderes públicos ilegales, relacionados con los servicios secretos.

Tanto los poderes innominados como los poderes salvajes expresan tanto a los actores o agentes como a las dinámicas, lógicas

y filosofías que articulan, difunden, expanden y consolidan las relaciones sociales, simbólicamente refrendadas, patriarcales, de dominación e imperio. Asimismo, forman parte del suelo, el piso o la tierra de las relaciones de poder cotidianas y diarias que rodean y se internan en los poderes del estado. Los mecanismos o dispositivos de los actores instituyentes oligárquico-plutocráticos, ahora se vuelven mucho más complejas y sofisticadas, afectando biológica, corporal, mental, cultural, espiritual y psíquicamente sobre la ciudadanía y sobre todos los seres humanos (desde la combinación de la bio-política o el bio-poder estudiado, entre otros, por Foucault y el psico-poder analizado por Byung-Chul (2014 y 2016; cfr. también Medici, 2011, pp. 113 y ss., y Zagrebelsky, 2017. Pese a ser relaciones de poder más difusas, anónimas, imperceptibles, ilocalizables, ocultas y difíciles de descifrar, siempre aparecen refrendadas por determinados actores o grupos oligárquicos que expanden un gobierno de élites y de pocos sobre estructuras fractales de dominación, establecidas verticalmente en forma de red, esparcidas heterárquicamente desde dinámicas excluyentes. Si bien es cierto que el poder se ejerce en un plexo de relaciones recursivas formando una estructura reticular sin centro determinado (pluriarquía de los sistemas complejos que se articulan multidimensionalmente (Innerarity, 2020, p. 117), ese policéntrismo no implica la eliminación de las jerarquías y los sistemas verticales.

En cambio, los poderes instituyentes populares y democráticos suelen estar vinculados con los movimientos sociales y poseen múltiples expresiones y denominaciones. Si tradicionalmente el conflicto social en las sociedades de clases giraba en torno al capital-trabajo, con dos entidades claramente definidas (clase trabajadora vs empresarios y/o clase capitalista), actualmente hay una multiplicación de los conflictos que rompe la unificación abanderada por el proletariado, enriqueciendo al poder instituyente por actores múltiples y fragmentados (De Cabo, 2014, pp. 23-24). Pese a que junto a la clase trabajadora, en el pasado existía también una pluralidad instituyente con otros grupos que reivindicaban sus derechos y cuestionaban el orden colonial y patriarcal (mujeres, indígenas, movimientos contra el racismo, etc.), en el presente, según Hardt y Negri (2019, p. 68), se consolida con más fuerza la

composición de diversas singularidades constituyentes (instituyentes para nosotros), que entorno al concepto de multitud y el concepto enjambre, ejemplifican la política de la pluralidad y el pluralismo multitudinario. Se trata de una ontología plural, un pluralismo de subjetividades, de modelos múltiples de temporalidad y de una amplia variedad de modos de lucha que surgen de diferentes tradiciones y expresan diferentes objetivos, pero tienen en común que confrontan el capital global, la dictadura de las finanzas y van contra los biopoderes que destruyen la tierra y jerarquizan las razas (Hardt & Negri, 2019, p. 109). Ambos autores se desmarcan del concepto de soberanía por centralizador, tendencioso e ideológico y porque no define todo el campo de la política, y defienden la capacidad que la multitud tiene de ser autónoma y de autoorganizarse, construyendo instituciones no soberanas y no estatales. Desarrolla procesos instituyentes de crear nuevas instituciones contrarias al desarrollo de la biopolítica y el biopoder (poderes instituyentes oligárquicos). La gente puede representarse a sí misma y desde la heterogeneidad social, plural y continua abren procesos horizontales de resistencia. Poseen el poder y la fuerza de producir, hacer y construir sus propias subjetividades desde abajo frente al poder y gobierno vertical de mando, totalitario oligárquico (pp. 15-16, 55, 64, 74 y 110).

Pese a que Hardt y Negri rechazan el concepto de pueblo, son muchos otros quienes lo reivindican (Gallardo, 2006; Dussel, 2014). El propio Helio Gallardo (2006, pp. 78-79) critica el concepto de multitud de Hardt y Negri, porque ni pueblo ni multitud constituyen instancias naturales o que puedan retrotraerse a ellas, ni tampoco existen conceptos despojados de relaciones de dominación, sentimientos y acciones contra la dominación. Para el filósofo chileno, “pueblo” es una categoría de análisis en un discurso que denuncia la discriminación y la explotación (sujeción) y, por ello, propone acciones de resistencia y de liberación de múltiples sujeto y rostros plurales con identidades que las desarrollan y que, en procesos, luchan y buscan producir una articulación que convoque y anime el logro de otro mundo factible con sociabilidades sin dominaciones ni empobrecimientos (Gallardo, 2006, pp. 89-90). El pueblo contiene rostros plurales existen diversas sensibilidades populares, diferenciaciones y pluralidades con que indi-

viduos y la gente asumen y resisten las especificidades de los modos de dominación patriarcal, adulto-céntrico, fetichista, desigual y clasista que combinados dentro del capitalismo (p. 92). Desde la noción de poder instituyente popular-participativo aluden a actores y procesos locales, nacionales y continentales con proyectos de sociabilidad colectiva y compartida, de gestación plural y administrada mediante poderes locales y democráticos y no autoritarios y centralizados. Son poderes que en la práctica resisten al poder capitalista respondiendo con acciones que les permitan autoconstituirse como sujetos y con transferencias de poder (pp. 69 y 76).

Conectando los planteamientos anteriores y siguiendo con nuestro razonamiento, podríamos afirmar que, en la actualidad, el poder constituido de los estados constitucionales de derecho en su expresión legislativa, ejecutiva y judicial, lejos de ser una esfera de objetividad, neutralidad, igualdad formal, generalidad y universalidad, está continuamente resignificado en una permanente lucha y correlación de fuerzas desigual entre, por un lado, poderes conformados por grupos instituyentes oligárquicos, plutocráticos o poliárquicos (aglutinados en torno a los representantes de los partidos políticos tradicionales, la banca, organismos internacionales como el FMI, la UE y el BM, además de todos los poderes que giran en torno al sistema económico y financiero – OMC, grandes corporaciones, ETN, fondos de inversión –, medios de comunicación afines a la defensa del capital, y otros poderes nominados basados en el machismo, el poder propietario y el poder colonial) y, por otro lado, por poderes instituyentes colectivos y movimientos populares y sociales (como movimientos de campesinos, mujeres, indígenas, afrodescendiente, movimientos en favor de una vivienda digna, los sin techo, gays y lesbianas, personas trans, pensionistas, etc.), que reivindican el derecho a la tierra, a la vivienda, a un trabajo y un salario digno, al territorio, a la educación, a un medioambiente sano, a una mayor participación política, social y económica, a un mundo sin violencia machista y sin homofobia ni patriarcados, etc.

Bibliografía

- Belandria García, J. R. (2019). Prólogo. En J. C. Sánchez Lora (ed.), *El poder constituyente en la era de la globalización de los derechos humanos* (pp. 19-26). Ciudad de México, México: Tirant lo Blanch.
- Capella, J. R. (2019). *Un fin del mundo. Constitución y democracia en el cambio de época*. Madrid, España: Trotta.
- De Cabo Martín, C. (2014). Capitalismo, democracia y poder constituyente. En R. Martínez Dalmau (ed.), *Teoría y práctica del poder constituyente*. Valencia, España: Tirant lo Blanch.
- , (2017). *El común. Las nuevas realidades constituyentes desde la perspectiva del constitucionalismo crítico*. Madrid, España: Trotta.
- Clavero, B. (2007). *El orden de los poderes. Historia constituyente de la trinidad constitucional*. Madrid, España: Trotta.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, España: Trotta.
- Ferrajoli, L. (1995). *Derecho y razón*. Madrid, España: Trotta.
- , (2014). *La democracia a través de los derechos*. Madrid, España: Trotta.
- , (2018). *Constitucionalismo más allá del estado*. Madrid, España: Trotta.
- Gallardo, H. (2006). *Siglo XXI, producir un mundo*. San José, Costa Rica: Arlekin.
- Gargarella, R. (2014). *La sala de máquinas de la Constitución Dos siglos de constitucionalismo en América Latina (1810-2010)*. Buenos Aires, Argentina: Katz editores.
- González Ordovás, M. J. (2018). *Esbozo de una teoría imperfecta del derecho. Reflexiones sobre la cultura jurídica de la globalización*. Barcelona, España: Atelier.
- Han, B.-C. (2014). *Psicopolítica*. Barcelona, España: Herder.
- , (2016). *Sobre el poder*. Barcelona, España: Herder.
- Hardt, M. y Negri, A. (2019). *Asamblea*. Madrid, España: Akal.
- Herrera Flores, J. (2005). *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto*. Madrid, España: Los Libros de la Catarata.
- Innerarity, D. (2020). *Una teoría de la democracia compleja. Gobernar en el siglo XXI*. Barcelona, España: Galaxia Gutenberg.
- Laval, C. & Dardot, P. (2015). *Común*. Barcelona, España: Gedisa.
- Locke, J. (1991). *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Madrid, España: Espasa Calpe.
- Lugones, M. (julio-diciembre de 2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, núm. 9, pp. 73-101.

- Martínez Dalmau, R. (2014). El debate sobre la naturaleza del poder constituyente: elementos para una teoría constitucional democrática (pp. 67-119). En R. Martínez Dalmau (ed.). *Teoría y práctica del poder constituyente*. Madrid, España: Tirant lo Blanch.
- Médici, A. (2011). *El malestar en la cultura jurídica*. La Plata, Argentina: Editorial de la Universidad de La Plata.
- , (2016) *Otros nomos. Teoría del nuevo constitucionalismo latinoamericano*. Aguascalientes-San Luis Potosí: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispát y Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- Negri, A. (1994). *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid, España: Libertarias.
- Noguera Fernández, A. (2014). Hacia una redefinición de la teoría del poder constituyentes. En R. Martínez Dalmau (ed.). *Teoría y práctica del poder constituyente* (pp. 159-190). Valencia, España: Tirant lo Blanch.
- , (2017). *El sujeto constituyente*. Madrid, España: Trotta.
- , (2019). *La ideología de la soberanía. Hacia una reconstrucción emancipadora del constitucionalismo*. Madrid, España: Trotta.
- Pisarello, G. (2011). *Un largo Termidor. La ofensiva del constitucionalismo anti-democrático*. Madrid, España: Trotta.
- , (2014). Democracia y proceso constituyente: el regreso de un vínculo. En R. Martínez Dalmau (ed.). *Teoría y práctica del poder constituyente* (pp. 31-66). Valencia, España: Tirant lo Blanch.
- Redondo, M. C. (2011). El paradigma constitucionalista de la autoridad jurídica. *Doxa*, 34, pp. 245-264.
- Sánchez Lora, J. C. (2019). *El poder constituyente en la era de la globalización de los derechos humanos*. Ciudad de México, México: Tirant lo Blanch.
- Sanín Restrepo, R. (2014). *Teoría crítica constitucional. La democracia a la enésima potencia*. Valencia, España: Tirant Lo Blanche.
- Zagrebel'sky, G. (2017). *Libres siervos. El Gran Inquisidor y los enigmas del poder*. Madrid, España: Trotta.

13. La “condición monstruosa”: la construcción del concepto formal de poder constituyente en la contemporaneidad y su implicación en la libertad y la justicia social

por Rubén Martínez Dalmau

1. Introducción

Así pues, señores, el poder constituyente es una excepción terrible a que está condenado el género humano, para quien, por su condición monstruosa, es siempre a un mismo tiempo la mayor de todas las desgracias y la mayor de todas las fortunas. El poder constituyente no puede localizarse por el legislador, ni puede ser formulado por el filósofo, porque no cabe en los libros y rompe el cuadro de las Constituciones; si aparece alguna vez, aparece como el rayo que rasga el seno de la nube, inflama la atmósfera, hiere a la víctima y se extingue. Dejémosle pasar, y no le formulemos.

Esa afirmación de Donoso Cortés (1893), uno de los exponentes más reconocidos del pensamiento conservador europeo del siglo XIX, define pulcramente el miedo al cambio que se profesa desde el pensamiento tradicionalista. La posición conservadora, que siguiendo a Roviró (2011, p. 145) podemos entender como la corriente de pensamiento que busca preservar y reactivar lo que una sociedad lleva vivido a lo largo de su propia historia, que coincide con su carácter propio, con lo esencial, y que se encuentra cristalizado en sus normas consuetudinarias, muestra terror ante cualquier alteración de la disposición histórica del poder que pueda suponer una variación profunda del *status quo*. Se entiende por lo tanto que el poder constituyente sea considerado por los

sectores más tradicionalistas como una amenaza permanente a la disposición del poder, por lo que es preciso sortearlo, evitarlo, impedirlo en cualquier caso en que pudiera cobrar vida. El poder constituyente es impredecible, y – como se había demostrado en Estados Unidos, en Francia, en América Latina o en España durante las últimas décadas del siglo XVIII y las primeras del XIX – podía poner patas arriba cualquier esfuerzo, por intenso que fuera, de conservar la tradición. Conservar la tradición forma parte de una ideología: significa en esencia mantener las estructuras de sociales, económicas y políticas de poder. La posición de Donoso era el exponente de la posición de las élites, que se rebelarían contra cualquier cambio social revolucionario para evitar con todas sus fuerzas que pudiera fructificar y modificar los cimientos de poder de la sociedad; en términos lassallianos, las relaciones fácticas de poder (Lasalle, 2021, p. 55). Se trataba, como sabemos, de la reacción conservadora frente a los avances, y por lo tanto al temor, que provoca la democracia en las oligarquías.

El problema, sobra resaltarlo, no era en su razón de ser una controversia jurídica o conceptual sobre la naturaleza del poder constituyente democrático, sino un temor a la materialidad de esa naturaleza que es, por definición, emancipadora. De ahí el descomunal esfuerzo dogmático realizado por la doctrina conservadora para aclimatar la teoría de la constitución democrática y del poder constituyente a las relaciones fácticas de poder presentes durante el siglo XIX: el de la burguesía, que en muchos casos, especialmente en Europa, se alió con las clases tradicionalistas con tal de alejar a la condición monstruosa del poder constituyente. Se trató de una alianza que tuvo repercusiones serias en la libertad y la justicia social, en particular el auge de la desigualdad y la falta de atención a las demandas democráticas, y que tuvo como una de sus consecuencias principales la erosión de la legitimidad del Estado liberal.

En este trabajo se expondrán los fundamentos de la construcción del concepto formal de poder constituyente y sus efectos. Se partirá de la reacción conservadora ante los avances emancipadores del liberalismo democrático; se explicarán cuáles son los conceptos jurídico-políticos que enarbolados por el liberalismo conservador con el objeto de justificar el concepto formal de poder

constituyente, en particular la soberanía compartida, el nominalismo de los derechos constitucionales y el poder de reforma constitucional; y se finalizará con una aproximación a los efectos que la puesta en práctica de esta construcción teórica desencadenó respecto a la libertad y la justicia social.

2. Los procesos constituyentes en el liberalismo democrático y su carácter emancipador.

“Hablar de poder constituyente es hablar de democracia”. Así de taxativa es la afirmación de Negri (2015) en la primera fase de su tratado sobre el poder constituyente. “El poder constituyente responde a la necesidad de legitimidad democrática”, declara Kalyvas (2005, p. 116), en sentido semejante.

Quienes recibieron el poder de constituir, para elaborar constituciones, eran delegados debidamente elegidos [...] que recibían su autoridad desde abajo, y cuando hacían alusión al principio romano de que el poder reside en el pueblo, no lo entendían como una ficción y o un principio absoluto (la nación por encima de toda autoridad y desligada de todas las leyes), sino en términos de una realidad factible

afirma con contundencia Arendt (2006, p. 157) en referencia a los avances democráticos de la revolución norteamericana durante la segunda mitad del siglo XVIII. Estas tres posiciones encontrarían un denominador común en un sencillo enunciado: el poder constituyente, en tanto democrático, es emancipador.

La expresión contemporánea del poder constituyente, sin duda la más democrática de las manifestaciones constituyentes en el largo periodo de inicio y consolidación del Estado moderno, tuvo lugar durante las revoluciones norteamericana y francesa a finales del siglo XVIII. El liberalismo democrático que la sostuvo tanto en sus principios teóricos como materialmente – a la hora de apostar por la revolución luchando contra la tiranía, fuera esta una metrópoli o un rey absoluto –, constituía una corriente de pensamiento que hundía sus raíces no solo en la revolución inglesa, que

a mitad del siglo XVII abolió la monarquía absoluta y revolucionó al Estado, sino en varias corrientes de pensamiento anteriores, como el Humanismo y la Ilustración. Apelaban a la legitimidad democrática como el eje en torno al cual conseguir la refundación del Estado (Rosanvallon, 2010, pp. 52 y ss.) De hecho, la traslación de los dispersos poderes medievales a la figura del rey, quien finalmente se convirtió en el centro del poder político que daría paso al Estado moderno, había provocado permanentes resistencias alrededor de las legítimas aspiraciones democráticas de los más desfavorecidos. Las revoluciones liberales a partir de finales del siglo XVIII fueron una muestra relevante de, en términos de Pisarello, “la precaria y empecinada lucha por la constitución democrática” que define la historia en sentido emancipador:

La democracia, o mejor, las luchas por la democratización de las relaciones sociales siempre han expresado, en efecto, una serie de tensiones históricas que hoy han hecho todo menos desaparecer: entre igualdad y desigualdad, entre distribución y concentración del poder o, sencillamente, entre el autogobierno político y económico y las diferentes conjugaciones de la oligarquía, la plutocracia o la tiranía (2011, p. 21).

Los movimientos democráticos constituyen el motor de la historia, y la lucha de las sociedades por la constitución democrática – en cualquiera de sus materializaciones posibles – no es otra cosa que la lucha por la igualdad y la justicia social.

Fue en esta expresión contemporánea del poder constituyente, las revoluciones a caballo entre el siglo XVIII y el XIX, donde surgieron muchos de los formantes de la ideología democrática que las sociedades han utilizado durante los últimos siglos para manifestar, en términos de Arendt (2006, p. 157), su poder de constituir: proceso constituyente, asamblea constituyente, constitución democrática, voluntad popular, poder constituido... Otros, como el concepto pueblo, fueron rescatados del pasado y actualizados en el marco de los nuevos relatos de legitimidad. Estas revoluciones profundizaron en la búsqueda de caminos hacia el adelanto social, y avanzaron dialécticamente frente a formas contramayoritarias de poder que dificultaban el avance democrático

dentro de lo que Noguera (2012, pp. 15 y ss.) ha denominado el *binomio progreso-regreso*, entendido como maximización o minimización de los derechos. Como se ha escrito en otra sede (Martínez Dalmau, 2014, pp. 101-102), las sociedades activan los procesos constituyentes democráticos para cambiar los fundamentos de su convivencia en común con la expectativa de alcanzar mejores condiciones de vida. Aspiraciones que no siempre concuerdan con las que prefiere la manifestación constituida del poder constituyente, conocida habitualmente como poder constituido; esto es, el *gobierno* en el más amplio de sus significados.

El continuum democracia-constitucionalismo y la tensión que desprende es un permanente y problemático interrogante en torno al cual se sitúan buena parte de las posiciones doctrinales de los últimos siglos; a pesar de que es difícil establecer consensos en torno al equilibrio en la relación entre la democracia y el constitucionalismo, lo cierto es que son el eje vertebrador del constitucionalismo democrático y están presentes desde los primeros debates del pensamiento liberal democrático¹. El gobierno, por su propia naturaleza, suele preferir dinámicas reproductivas, con circulación de élites y permanencias en los centros de poder político de intereses particulares o de grupo, que no necesariamente coinciden con los intereses generales defendidos por el pueblo. Se trata de dos voluntades, la del pueblo y la del gobierno, diferenciadas, cuyo denominador común se sitúa justamente en la Constitución democrática, entendida como la norma jurídica suprema del ordenamiento jurídico que dota de formalidad a la voluntad constituyente.

En definitiva, los procesos constituyentes que se dieron a finales del siglo XVIII y que tuvieron continuidad durante las primeras décadas del siglo XIX fueron constitucionales, por supuesto; pero también fueron, en su esencia, democráticos, y por ello, se sitúan, con sus particularidades y pasando de soslayo sobre los disensos académicos al respecto, en la sucesión de procesos históricos de lucha de los pueblos para conseguir sociedades más justas y libres. Encontramos su fundamento en varios postulados de

¹ Como el que protagonizaron Jefferson y Madison. Cfr. Sunstein (1999, pp. 344 y ss.). Para una síntesis sobre el debate entre constitucionalismo y democracia, cfr. Colón-Ríos, 2013, pp. 27 y ss.).

fendidos por el liberalismo democrático que pueden sintetizarse en tres: 1. gobiernos subordinados a la soberanía popular, 2. constitución como norma vinculante y 3. constitución como expresión de la voluntad del pueblo. Posiblemente una de las frases que mejor sintetice estos principios básicos es la que pronunció Hallett (2021) en el conocido alegato en defensa del pueblo de Rhode Island que pronunció en 1848: el pueblo tiene el derecho a establecer sus formas de gobierno y ello implica, por encima de cualquier cosa, determinar cuál ha de ser su constitución².

3. La reacción conservadora: acuerdo de élites y construcción del concepto formal de poder constituyente.

La reacción conservadora desatada a raíz de los avances democráticos de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX no se hizo esperar. La pérdida de poder por parte de las elites tradicionales a favor de grandes masas de población bajo el principio de la libertad y la igualdad levantó todas las alarmas. Por un lado, como ocurrió en la mayor parte de Europa, después de la derrota de los ejércitos napoleónicos los monarcas abandonaron los litigios que les habían llevado a mantener centenares de guerras durante siglos, y labraron todo tipo de alianzas tácticas con un único fin: mantenerse en el poder, aunque conllevara renunciaciones y aceptaciones propias de los nuevos tiempos. El bautizo de esta nueva alianza monárquica tuvo lugar en el difícil pero finalmente concluido Congreso de Viena (1814-1815), donde las grandes potencias europeas quisieron reorganizar la estructura del poder que había saltado por los aires con la revolución francesa y amortiguar los efectos que un proceso revolucionario de tal calibre hubiera podido tener en Europa; las potencias europeas, que habían estado tan divididas por intereses tan contrapuestos durante tanto tiempo, fueron capaces de ponerse de acuerdo en enfrentar el futuro juntas (De la Torre, 2015, pp. 4 y ss.), porque de ello dependía la supervivencia del status quo. En un primer momento se apostó por el

² Respecto a la controversia en Rhode Island sobre la legitimidad de la Constitución del pueblo frente a los poderes plutocráticos del Estado, cfr. Picarella (2021).

retorno al absolutismo, pero al poco tiempo esta solución se mostró inviable, y se abrió paso la negociación con las poderosas burguesías.

En los sistemas republicanos, por otro lado, la reacción conservadora fue más sigilosa y se manifestó como una sustitución de élites una vez lograda la desarticulación del régimen anterior. En los Estados Unidos, estaba en proceso de consolidación el republicanismo fundacional que se había abierto paso durante el constitucionalismo democrático con la emancipación de las trece colonias del dominio inglés, y uno de sus instrumentos articuladores era la aprobación de constituciones populares. La reacción conservadora se manifestó a través la reivindicación de lo que Wood (1998, pp. 519-521) denominó “la persuasión federalista”, de la que ya advirtieron los antifederalistas: la estrategia que subyacía en la construcción de la república federal a través de la Constitución de 1787 era una bomba de tiempo totalmente calculada para revertir la condición del pueblo en cada una de las *commonwealth* y justificar la traslación de la soberanía de cada uno de los pueblos norteamericanos al *pueblo* norteamericano. Las relaciones entre los Estados no serían ya de Derecho internacional (confederación), sino de Derecho constitucional (federación).

En América Latina, la sustitución de élites fue fruto de la organización de los Estados recién creados sobre bases materiales distintas a las primeras constituciones fundacionales. Estas últimas eran de carácter popular y estaban imbuidas del espíritu de la modernidad y de sus logros, como el de democracia, compartimentación de poderes, igualdad, libertad, secularización o tolerancia, que compartían muchos de los pensadores latinoamericanos de la época (Guadarrama, 2008, p. 22). Pero durante el transcurso del siglo XIX fue decayendo el discurso de la modernidad y avanzando la posición pragmática de la gestión del poder para provecho propio de las nuevas elites, pues estas conocían muy bien las reglas del juego. Como afirma Rodríguez (2005, pp. 422-423),

la clase alta de América formaba parte integral de la élite de la monarquía y estaba enlazada con su contraparte europea por me-

dio de matrimonios y, con frecuencia, de asociaciones económicas, Una maraña de enlaces familiares y de relaciones comerciales ligaba a los autonomistas americanos con los absolutistas. Estas redes, que surgieron como resultado de la entrelazada burocracia que servía de ancla a la monarquía, crecieron al mismo tiempo que lo hicieron la población y la economía, y proveyeron el espacio social, político y económico necesario para resolver los conflictos y mantener el sistema en funcionamiento.

La reacción conservadora ante los avances del liberalismo democrático no mostró una sola cara: cristalizó en diferentes fisonomías según las condiciones que convergían en cada caso. Cuando estas condiciones apuntaban (desacertadamente, como se demostró) a que cabía un regreso al Antiguo Régimen, de la manera que ocurrió con las restauraciones absolutistas en Europa, el pensamiento reaccionario mantuvo la fisonomía tradicionalista y se volcó en abortar cualquier posible evolución democrática. Pero en los tiempos históricos en los que no se vislumbraban estas condiciones, se optó por el acuerdo de élites que, en el caso europeo, implicó la negociación entre los monarcas y los liberales para dar paso a las denominadas monarquías constitucionales, aquellas que renunciaban explícitamente al concepto poder absoluto para reconocer su límite en el marco de la constitución e incorporaban a la burguesía en unos modernizados órganos de gobierno, principalmente los parlamentos. A cambio, los monarcas mantenían funciones de gobierno, entre ellas la jefatura del Estado y la dirección del Ejecutivo, y debía alejarse cualquier posibilidad de acción popular en favor del papel del parlamento. La experiencia inglesa, cuyo recorrido en este sentido venía de antiguo y era considerado muy satisfactorio por la presencia de una corona convergente con un parlamento fuerte (*king-in-parliament*), sirvió de modelo para la difusión de las monarquías constitucionales en un lento pero efectivo proceso de democratización que tuvo como efecto que en buena parte de los países europeos las monarquías permanecieran como forma de Estado por encima de lo que hubiera correspondido: una profundización de los procesos de democratización (Bogdanor, 1996).

Ruipérez (2008, p. 265) hace notar que la preeminencia del principio monárquico sobre el democrático tuvo un impacto muy negativo respecto a la consolidación de la normatividad constitucional en Europa, muy distinta de la norteamericana:

A diferencia de lo que sucedió en Estados Unidos de América, lo que caracterizó la forja del Estado Constitucional en la Europa de finales del siglo XVIII, el XIX y primeros años del XX, fue el intento de erigir aquél sobre la confrontación entre el principio monárquico y el principio democrático, y, en el terreno de los hechos, con una clara supremacía del primero. Lo que, como decimos, habría de generar consecuencias altamente nocivas para la ponderada y cabal formulación de la Teoría de la Constitución.

La dinámica de pactos entre el rey y el parlamento cuajó después de las experiencias revolucionarias bajo la tutela ideológica del liberalismo conservador, entendido como una fisonomía en la familia del pensamiento liberal más cercano al pragmatismo económico que a las ansias de dejar en el pasado a un Antiguo Régimen que suponían, con razón, ya fenecido y propio de épocas superadas. Rodríguez Guerra (1998, pp. 27 y ss.) define como “rostros del liberalismo” a aquellas fisonomías distintas en su manifestación y sus efectos, pero que pueden articularse en un ambiente tronco ideológico común. Los elementos distintivos del modelo liberal que permiten sostener que existe unidad y coherencia en la tradición liberal se concentran alrededor de una peculiar concepción del individuo, la sociedad, y la forma de organización de la misma. Tal concepción se entremezcla con ciertas ideas acerca de la propiedad, la libertad, la igualdad, la autonomía o la tolerancia, y ha dejado una clara huella en diferentes perspectivas acerca de la economía, la política, el Estado o la democracia; a lo que habría que añadir su pretensión de universalidad, esto es, de ser válida para todo individuo, sociedad y época (Rodríguez Guerra, 1998, p. 32). Pero dentro de un árbol genealógico producto de tan imprecisa generación han cabido diferentes fisonomías del liberalismo, que Nino (1990, pp. 19-20) sintetiza en dos grandes familias muchas veces enfrentadas:

El liberalismo, tanto en el plano de la teoría política, como en el de la acción política, aparece constantemente dividido en dos grandes ramas, las que no sólo se enfrentan entre sí, sino que incluso a veces se cuestionan mutuamente la legitimidad de su linaje: el liberalismo que podemos llamar conservador, que pone énfasis principalmente en la defensa del libre mercado y de la propiedad privada, y el liberalismo igualitario, que avala la posibilidad de redistribuciones de bienes y recursos y de interferencias en las transacciones privadas, si ello es necesario para promover la igualdad entre los individuos.

La evolución posterior del liberalismo conservador ya en el siglo XX concibió el surgimiento de las escuelas económicas conservadoras y el conocido como ordoliberalismo (Dyson, 2021, pp. 21 y ss.).

Rodríguez Guerra (1998, p. 39) se pregunta qué es lo que hace posible que podamos decir que el liberalismo conservador y el liberalismo social -o igualitario, o democrático, podríamos añadir- son variantes contemporáneas del modelo liberal, y por qué denominamos conservador o propietario a uno, y social o igualitario al otro. Las respuestas que plantea el autor parten de las consecuencias que tuvo el tránsito, iniciado hacia finales del siglo XIX, de la sociedad burguesa y el capitalismo liberal hacia la sociedad de masas y el capitalismo organizado. “Este proceso supuso, grosso modo, el advenimiento de un nuevo contexto histórico en el que el programa liberal entra en crisis y pierde buena parte del poder explicativo y de la influencia política que hasta el momento había poseído. La necesidad de sobreponerse a tal crisis y de adaptarse a las nuevas condiciones históricas obligó a una revisión del programa liberal que desembocó finalmente en la consolidación de diferentes liberalismos contemporáneos”. De hecho, el liberalismo conservador puso el énfasis en el avance en derechos civiles, pero levantó una firme resistencia ante la democracia directa, de la que desconfiaba porque, con razón, veía en ella una amenaza para sus intereses económicos. La expresión liberalismo conservador, advierte Nino (1990, p. 42), parece una contradicción en los términos, puesto que la ideología liberal repudió desde su origen la conservación acrítica de cualquier convención social.

Pero, desde luego, ha sido no solo una realidad en el campo intelectual, económico y político, sino que a través de su evolución durante el siglo XX devendrá en muchos casos hegemónico.

Y es en este plano donde hace su aparición el concepto formal de poder constituyente. El acuerdo de élites en el que participaron los liberales conservadores y, en el caso europeo, los monarcas constitucionales, no tenía como objetivo la desaparición de la constitución, acción insostenible a largo plazo e incompatible con la estabilidad a causa del arraigo que tenía el concepto de constitución en las aspiraciones populares de libertad y justicia social. De manera mucho más perspicaz, el Estado liberal optó por conservar el esqueleto formal de la constitución y producir su vaciamiento material. Se trataba de impedir la acción emancipadora de la constitución democrática, para lo cual desde las elites liberales se pergeñaron de una batería de argumentaciones doctrinales, muchas veces especulativas, pero que contaron con el apoyo de las escuelas positivistas de la época. Se trataba, en definitiva, de mantener la formalidad de la constitución en detrimento de su materialidad, y desvirtuar de esa manera la capacidad transformadora constituyente.

Los cimientos del concepto formal de poder constituyente expuestos por el liberalismo conservador fueron principalmente tres, relacionados directamente con los postulados del liberalismo democrático que habían sustentado a las revoluciones liberales: 1. devaluar el concepto de soberanía popular, 2. apelar a la inaplicación directa de las normas constitucionales más progresivas -los derechos-, y 3. amparar en el parlamento (burgués) la posibilidad de decidir qué es la Constitución.

4. Los instrumentos del liberalismo conservador: la soberanía compartida, el nominalismo constitucional y el poder constituyente constituido

Si el constructo teórico de la Constitución democrática se había creado en torno al concepto soberanía popular, que contenía el germen de la revolución en ella misma, la táctica conservadora no podía ser otra que atacar a la médula espinal del concepto: su su-

jeto y su indivisibilidad. En efecto, el fundamento de la construcción del concepto moderno de soberanía había ido de la mano del fortalecimiento del Estado moderno, que era lo que finalmente preocupaba a Bodino. Como afirma Marshall (2010, p. 254), Bodino “tenía en mente al rey como titular de la soberanía. No porque Bodino fuera un seguidor de la doctrina del Derecho divino para gobernar. Lo que a Bodino le interesó fue que el Estado conservara su unidad y estabilidad, frente a la amenaza que significaba la guerra religiosa”. Puesto que la construcción del Estado moderno se levanta en torno a la figura centralizadora del rey como vértice del poder, la soberanía debe ser residir en el monarca. Cuando Rousseau altera el sujeto de la soberanía, la atribuye al pueblo, y construye de ese modo el concepto contemporáneo de soberanía – popular –, mantiene inmutable su cualidad de poder indivisible, porque de lo contrario se quebraría el constructo teórico de la relación pueblo-soberanía. La indivisibilidad, por lo tanto, una condición intrínseca de la soberanía.

Pero, para conseguir su objetivo, esta condición debía ser negada por el pensamiento liberal conservador. La idea de pacto que subyacía en los acuerdos de élites en el liberalismo conservador rescató el concepto medieval de constitución mixta, traducido en el pacto Monarquía-pueblo, que serviría de argumento para justificar en el siglo XIX la relación entre el rey y el parlamento burgués: es la puesta en marcha de las teorías de la soberanía compartida entre el rey y el pueblo, este último representado en el parlamento. La consecuencia era previsible: el pueblo, desposeído de la soberanía, dejaría de ser pueblo en su significado de sujeto del poder constituyente para convertirse en un convidado de piedra en la relación pactada entre el rey y el parlamento.

En el caso norteamericano, este vaciamiento del concepto pueblo se acometió, como se ha hecho referencia, con la victoria de los federalistas y el advenimiento de la Constitución federal de 1787, cuyo *We The People*, construido y aclamado exclusivamente a través de los representantes de los Estados y los defensores de la federación, se alzó como el sujeto constituyente de la nación norteamericana en detrimento de los *people* y *commonwealth* de los Estados de la antigua confederación. A partir de entonces se pondría en marcha la maquinaria constitucional federal que con-

llevaría, entre varias otras consecuencias, una merma creciente en las competencias de los Estados federados bajo el bastón de mando de la todopoderosa jurisprudencia de la Corte Suprema federal³.

Con la incorporación de los dos sujetos en los que residiría la soberanía, el rey y el parlamento, que no representa otra cosa que el sacramento final del acuerdo de elites, se conseguían dos efectos que arremetían directamente contra la línea de flotación del concepto de soberanía: cuestionar su cimiento democrático y, por lo tanto, sus consecuencias: desvirtuar la capacidad emancipadora de la Constitución. No importaba que hubiera que falsear las teorías sobre el sujeto de la soberanía al igualar la posición de cosoberanos del monarca y del pueblo, que al final apuntaba hacia la mutación del concepto soberanía en todas sus expresiones. Como afirma Fernández Sarasola (2005), el principio democrático era

falsificado (por) el liberalismo doctrinario y su teoría de la soberanía compartida y del pacto *Rex-Regnum*. Circunstancia ésta que, como es lógico, no podría dejar de generar una serie de consecuencias para la vida del Estado Constitucional. Consecuencias que, desde el punto de vista de la política práctica, fueron, ciertamente, nefastas en cuanto que venían a dificultar el desarrollo y definitiva consolidación de aquella forma política en Europa.

En definitiva, se pregunta Palacios (1998, p. 35), ¿qué diferencias efectivas existían entre soberanía compartida (compartida entre monarca y nación) y soberanía nacional (monopolizada por los grupos hegemónicos de la burguesía y la nobleza)?

El paso siguiente lo conocemos muy bien: la *juridificación* del concepto soberanía y, con ello, su tránsito del mundo de las ideas políticas al espacio del Derecho. Las consecuencias las conocemos también: el ámbito del Derecho es por definición un espacio ordenado, jerarquizado, limitado; todo lo contrario del campo de

³ El fortalecimiento del principio federal no es, ni mucho menos, el único ámbito de intromisión de la Corte Suprema; en general, cfr. Lamparello & Swann, (2017); respecto los obstáculos de la Corte en la construcción del modelo norteamericano de Estado social durante la primera mitad del siglo XX, cfr. Martínez Dalmau, (2014).

la soberanía que, puesto que alude al poder legitimador, es por naturaleza creadora y ordenadora. Cuando la soberanía involucre de fuerza ordenante a fuerza ordenada es, por necesidad, limitada por una fuerza ordenante que ya no es ella misma; pierde su capacidad generadora. De hecho, como se ha comentado en otra sede (Martínez Dalmau, 2017, p. 38), la obsesión del liberalismo conservador por *juridificar* la soberanía llevó a asumir como axiomas la autolimitación y la renuncia del pueblo a la soberanía, lo cual solo es posible desde la figuración jurídica, nunca desde la generación política. Solo trasfigurando el concepto de soberanía, eliminando su potencial democrático popular, podía servir para diferenciar entre un constitucionalismo revolucionario y un constitucionalismo plegado a los poderes. Al final, de lo que se trata única y exclusivamente, como advierte Negri (2015, pp. 31-37), es de controlar la irreductibilidad del hecho constituyente, de sus efectos, de los valores que expresa.

Un segundo elemento capital para la desmovilización del papel emancipador de la Constitución residió en obstaculizar su aplicación directa e impedir, de esa manera, que se pudiera apelar a ella por parte de la ciudadanía a la hora de reivindicar sus derechos en el marco de la institucionalidad. El objetivo era quebrar el sentido de la constitución como una norma directamente aplicable (normatividad) y limitarla a su mínima expresión (nominalismo), evitando la aplicación directa de los preceptos más transformadores. La forma de la Constitución podía ser grandilocuente y contener grandes avances en su escritura, pero a la hora de la realidad se imposibilitaría cualquier cauce político o institucional que sirviera para activar estas declaraciones jurídicas y convertirlas en procesos políticos transformadores. La sutileza viene dada en que la Constitución está ahí, aparece con sus páginas, sus artículos, sus capítulos y sus grandes declaraciones de derechos; pero carece de la fuerza para desprenderse del campo del *Sollen* e internarse en el del *Sein*. Es una constitución exclusivamente formal. En términos de Loewenstein (1969, pp. 15-16), la constitución nominal

no carece de validez legal, sino de realidad existencial, bien en su conjunto [...], bien al menos respecto de algunos preceptos

singulares que, aunque formalmente válidos, no han sido activados en la práctica real. En tales casos, la situación real no permite la transformación de las normas constitucionales en la realidad política.

Imposible no traer a la mente la conocida metáfora de Lasalle (2021, p. 55) sobre la constitución burguesa que deviene papel mojado.

Es cierto que no todo el contenido de la constitución podía ser nominal; eso haría de ella, de hecho, en una constitución semántica, y rompería la estrategia del liberalismo conservador europeo⁴: mostrar la existencia de una constitución, pero vaciarla en lo posible de los efectos que la burguesía decimonónica consideraba amenazantes. Estos efectos estaban en las partes dogmáticas de las constituciones, que incorporaban los derechos. El problema, de hecho, no estribaba en las normas constitucionales orgánicas (disposición de las cámaras, elección de los parlamentarios, procedimientos legislativos, función de los Ejecutivos...), que eran imprescindibles para mantener el abecé de la democracia representativa. Era más bien al contrario; la aplicación directa de estas disposiciones era imprescindible, porque daba sustento a la naturaleza pactada de la representación burguesa en el parlamento. El asunto residía en la eficacia directa de los derechos, que debía ser controlada por el parlamento para acomodarla a sus intereses. Este es el fundamento de la constitución nominal: que las partes dogmáticas de las constituciones, donde reside su potencial emancipador, queden desvirtuadas por la ley, que responde a los intereses del parlamento liberal. Las escuelas del positivismo ideológico colaborarán al máximo en este sentido con la santificación de la aplicación científica de las reglas, conformadas por silogismos, y la comprensión limitada de la efectividad de los derechos – estructurados internamente como principios –, que requerirían según sus tesis de desarrollo reglamentario para poder

⁴En el caso norteamericano, cabe insistir, la estrategia fue la contraria: vaciar las competencias de los Estados a través del proceso de fortalecimiento de la federación por medio de la supremacía de la Constitución de 1787, lo que ya estaba en mente de los federalistas y se realizó por vía del único tribunal previsto en la Constitución federal: la Corte Suprema de Justicia.

ser aplicados por los poderes públicos, en particular por los jueces.

Se trata, en definitiva, de la conocida preeminencia del Estado legal frente al Estado constitucional propia del liberalismo decimonónico, que conscientemente relega los derechos a meros desiderátums, normas programáticas, que nos hablan de futuribles y no de derechos exigibles frente a los poderes públicos y, por lo tanto, presentes en las relaciones políticas. Los derechos constitucionales, que no tendrán capacidad operativa sin el desarrollo legislativo a merced de los parlamentos burgueses, fueron nominales, usando los términos de González Casanova (1965, p. 93), “desde el momento en que se dan unos supuestos sociales y económicos que operan contra la concordancia absoluta entre las normas constitucionales y las exigencias del proceso del poder. La situación de hecho impide la completa integración de normas y vida política”.

En tercer lugar, *last but not least*, cabe destacar un elemento que se consolidará como determinante para zanjar la condición monstruosa del poder constituyente: el poder de reforma de la constitución, que acabará en manos del parlamento, bien en exclusiva o bien – *súmmum* del pacto monarquía/parlamento – en cooperación con el rey, en pleno ejercicio del principio de la soberanía compartida. La sustitución de las convenciones constituyentes en convenciones constitucionales fue desde luego una sutileza que apuntaba hacia el mismo lugar: la transferencia del poder de modificar la Constitución desde el sujeto soberano hacia los “representantes” de la soberanía en el parlamento. Esta capacidad del poder constituido de sustituir la voluntad constituyente por la constituida obtendrá diferentes denominaciones: poder constituyente constituido, poder constituyente derivado, o poder de reforma. El denominador común es el mismo: un poder legitimado por la constitución, limitado en ella y por ella, que permite a los poderes constituidos modificar el texto constitucional (Martínez Dalmau, 2017, pp. 36-37).

Como se ha hecho mención en otra sede (p. 37), en el campo del poder constituyente constituido ya no se requería la actuación directa del pueblo, sino de sus representantes y, en todo caso, del rey. Se difuminaba de esta manera la diferenciación entre volun-

tad constituyente y voluntad constituida, cimienta del constitucionalismo democrático. El hecho de que la constitución solo pudiera ser modificada por acuerdo entre el parlamento burgués y la Corona, con exclusión absoluta de cualquier intervención popular, dotaba de la mayor seguridad al régimen liberal moderado que pretendía consolidar la estabilidad del Estado burgués y su sistema de dominación. El fundamento teórico residía en una supuesta delegación de la soberanía popular en sus representantes que no responde a otra cosa que a la concepción jurídica, no política, de la soberanía; es, cabe insistir, un imposible teórico.

En definitiva, a través de la virtual soberanía compartida, de la inaplicación de los principios constitucionales, y del desempoderamiento popular producto de la pérdida por parte de las mayorías de la capacidad de decidir qué es la constitución, la condición monstruosa quedaba definitivamente conjurada; el “pueblo en uso de su soberanía” pasaba a recordarse como una pesadilla de otro tiempo una vez se había mutado en “el rey y el parlamento en uso de su soberanía”. La constitución democrática propia del liberalismo revolucionario podría recordarse como una locura de juventud que debía permanecer en el pasado. El liberalismo había perdido cualquier esencia revolucionaria, lo que le permitía abrazar el orden y la estabilidad como principios de su acción política, con gran satisfacción de los poderes establecidos a los que ya pertenecían plenamente.

5. Conclusiones: las implicaciones del concepto formal de poder constituyente en la libertad y la justicia social.

El concepto formal de poder constituyente dotó de instrumentos que facilitaron el predominio del liberalismo conservador y profundizó en la brecha entre el Estado legal y el Estado real. Siguiendo la conocida distinción de García Pelayo (1948, p. 88), la libertad fue una libertad formal: “no existe más derecho que el expresado en la ley, la cual, por otra parte, no se exige que tenga un contenido determinado, sino que este puede ser de cualquier índole. El liberalismo sustancial se había convertido en liberalismo formal; el Estado de Derecho, en Estado legal”. Se trató, por

todo ello, de una posición que obstaculizó el avance democrático, lo que supuso una involución en los derechos de las mayorías.

Es cierto que la construcción teórica del liberalismo conservador no fue homogénea, y de hecho se adaptó a los medios propios de cada ámbito. En las monarquías europeas contó con una peculiaridad que no podía darse en los sistemas republicanos: la presencia del rey, que visibilizó más aún el acuerdo de elites. Mientras que en las repúblicas este acuerdo tenía lugar entre las diferentes familias liberales, en las monarquías se materializó en las monarquías constitucionales, en las que el rey acataba la constitución pero mantenía sus funciones ejecutivas y su capacidad de decidir en uso de la soberanía compartida con el parlamento.

Es conocido cuál fue el resultado de la hegemonía del liberalismo conservador y la presencia del parlamentarismo burgués durante buena parte del siglo XIX: la mayor situación de desigualdad que ha experimentado nunca la humanidad. De hecho, el Diecinueve fue una época de luchas sociales, económicas y políticas que sembraron revoluciones por todo el continente europeo. El poder constituyente, fuerza histórica vital que no entiende de formalismos, continuó su producción al margen de la institucionalidad. El caso norteamericano, una vez más, transcurrió por otros derroteros, puesto que el desarrollo constitucional y la procura de la normatividad de la Constitución federal de 1787 secundaron a la potencialidad expansiva que logró el empuje, la ampliación y la consolidación del Estado. También fue distinto en América Latina, donde las dificultades para asentar los Estados recientemente independizados, así como los obstáculos en los procesos de negociación entre los sectores tradicionalistas y los liberales, confluyeron en una época en la que lo habitual eran los ruidos de sables y los gobiernos provisionales; dinámica que, salvo excepciones, pervivió durante el siglo XX, y que de hecho pondría en juego la propia construcción del Estado social (cfr. Viciano & Martínez Dalmau, 2017).

El concepto formal del poder constituyente y de constitución fue determinante en varios de los retrocesos en derechos de la época y en tiempos posteriores: la negación y represión de los mecanismos directos de participación popular, el menoscabo del carácter democrático de la constitución, o la falta de voluntad pa-

ra integrar en el Estado las necesidades de las nuevas clases sociales perjudicaron la libertad y la justicia social. Estas se reclamaban en la calle, ante la falta de mecanismos institucionales que las atendieran. Los avances sociales se conseguían a empujones, y la semilla revolucionaria siempre estuvo presente. Las instituciones no respondieron, o lo hicieron tardíamente para acallar las demandas sociales.

Pero esta situación también erosionó los propios cimientos del Estado liberal que, si bien querían mostrarse sólidos y firmes, al enfrentarse con la realidad se descubrían frágiles y solubles. Los cuestionamientos al Estado liberal durante la segunda mitad del siglo XIX, provenientes principalmente del fascismo, del comunismo y del anarquismo, cuajaron en algunos casos durante las primeras décadas del siglo XX. El Estado liberal se quebraba, y con él su hegemonía. Los esfuerzos de transformación que experimentó en la fase que conocemos como Estado Democrático no fueron, desde luego, deseados por el liberalismo conservador, pero estaba en juego su supervivencia. De hecho (Martínez Dalmau, 2018, pp. 79-80), el final del siglo XIX y el principio del siglo XX vieron nacer las principales teorías sobre la relación entre poder constituyente y poder constituido que intentaban explicar cómo los nuevos procesos constituyentes surgidos en la transición entre el Estado liberal conservador y el Estado Democrático producían textos normativos de corte diferente a los del liberalismo conservador. Constituciones más tempranas del Estado Democrático de Derecho, como la Constitución española de 1869, hasta las de principios del siglo XX, como la de Querétaro de 1917 o la Constitución de Weimar de 1919, contaron en su base con sujetos revolucionarios que las fundaron. Las doctrinas liberales tuvieron que ser adaptadas para incluir este nuevo sujeto constituyente, pero dentro de una transición factual que debía ser entendida y explicada por la academia. El resultado tuvo por objetivo el regreso, aunque fuera tímido, del poder constituyente como poder fáctico, siquiera excepcional. Aun así, el positivismo jurídico formalista alargó su sombra durante el siglo XX, incluido el periodo de entre guerras, y obstaculizó la viabilidad de la Constitución normativa, puesto que sus tesis metodológicas, como afirma Ruipérez (2008,

pp. 266 y ss.) fueron mantenidas por no pocos autores y desde las más diversas posiciones ideológicas.

La reivindicación del Estado social, en particular en los modelos posteriores a la II Guerra Mundial, obedecía a esta necesidad de avanzar en la igualdad, y que se traducía en el reconocimiento de los principios constitucionales como principios materiales, así como en el papel del Estado como el principal instrumento de solidaridad y redistribución de la renta a través de la materialización de los derechos sociales. A pesar de los cuestionamientos al Estado social, su construcción y consolidación sigue formando parte de las más importantes aspiraciones de las sociedades contemporáneas. La condición monstruosa, de hecho, es ahora el pasado liberal, en el que el Estado no solo era impasible ante la desigualdad, sino que la promovía y actuaba de cancerbero.

Bibliografía

- Arendt, H. (2006). *On revolution*. Nueva York, NY: Penguin Books.
- Bogdanor, V. (julio de 1996). The monarchy and the constitution. *Parliamentary Affairs*, 49, 3, pp. 407-422.
- Colón-Ríos, J. (2013). *La constitución de la democracia*. Bogotá, Colombia: Universidad Externado de Colombia.
- De la Torre del Río, R. (2015). *El Congreso de Viena (1814-1815)*. Madrid, España: Los libros de la Catarata.
- Donoso Cortés, J. (1893). “Lección sexta. De la soberanía absoluta y de la soberanía limitada” En J. Donoso Cortés, *Obras*, dirección de Juan Manuel Orti y Lara. Vol. III. Madrid, España: Sociedad Editorial de San Francisco de Sales.
- Dyson, K. (2021). *Conservative liberalism, ordo-liberalism, and the State. Disciplining democracy and the market*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Fernández Sarasola, I. (2005). “La influencia de Francia en los orígenes del constitucionalismo español (19 de abril de 2005), en *Forum historiae iuris*. Disponible en el sitio web, <https://forhistiur.net2005-04-sarasola>
- García Pelayo, M. (1948). Constitución y Derecho constitucional (Evolución y crisis de ambos conceptos). *Revista de Estudios Políticos*, núm. 37-38, pp. 53-122.
- González Casanova, J. A. (1965). La idea de Constitución en Karl Loewenstein. *Revista de Estudios Políticos*, 139, pp. 73-98.

- Guadarrama, P. (2008). Filosofía latinoamericana: momentos de su desarrollo. *Eikasia, Revista de Filosofía*, 17, pp. 1-45.
- Hallett, B. F. (2021). *El derecho del pueblo a establecer formas de gobierno*. Valencia, España: Pireo.
- Kalyvas, A. (2005). Soberanía popular, democracia y el poder constituyente. *Política y Gobierno*, XII(1), pp. 91-124.
- Lamparello, A. y Swann, C. (2017). *The United States Supreme Court's Assault on the Constitution, Democracy, and the Rule of Law*. Londres, UK.: Routledge.
- Lassalle, F. (2021). *Sobre la esencia de la Constitución. Traducción y estudio preliminar de Carlos Ruiz Miguel*. Valencia, España: Pireo.
- Loewenstein, K. (1969). Constituciones y Derecho constitucional en Oriente y en Occidente. *Revista de Estudios Políticos*, 164, pp. 5-56.
- Marshall Barberán, P. (2010). La soberanía popular como fundamento del orden estatal y como principio constitucional. *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*, 35, pp. 245-286.
- Martínez Dalmau, R. (2014). El Estado social en Estados Unidos. En A. Noguera Fernández & A. Guamán Hernández (eds.), *Lecciones sobre el Estado Social y derechos sociales* (pp. 84-96). Valencia, España: Tirant.
- Martínez Dalmau, R. (2014). El debate sobre la naturaleza del poder constituyente: elementos para una teoría de la Constitución democrática. En R. Martínez Dalmau (ed.), *Teoría y práctica del poder constituyente* (pp. 67-120). Valencia, España: Tirant.
- Martínez Dalmau, R. (2017). Entre la confusión y el trastorno de identidad: un análisis crítico de los procedimientos de reforma en la Constitución de 1978. En J. Martín Cubas (ed.), *Constitución, Política y Administración. España 2017, reflexiones para el debate* (pp. 35-48). Valencia, España: Tirant.
- Martínez Dalmau, R. (2018). Soberanía popular, poder constituyente, poder constituido. *Diritto Costituzionale*, 1, pp. 71-94.
- Negri, A. (2015). *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid, España: Traficante de Sueños.
- Nino, S. (1990). Liberalismo conservador: ¿liberal o conservador?. *Revista de Ciencia política*, 12(1-2), pp. 19-44.
- Noguera, A. (2012). *Utopía y poder constituyente*. Madrid, España: Sequitur, 2012.
- Palacios, F. (1998). Liberalismo y derechos virtuales. Apuntes para una sociología del Estado en su continuum histórico. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 43(173), pp. 15-64.

- Picarella, L. (2021). *Estudio introductorio de Hallett, B.F., El derecho del pueblo a establecer formas de gobierno*. Valencia, España: Pireo.
- Pisarello, G. (2011). *Un largo Termidor. Historia y crítica del constitucionalismo antidemocrático*. Quito, Ecuador: Corte constitucional del Ecuador.
- Rodríguez Guerra, R. (1998). *El liberalismo conservador contemporáneo*. La Laguna, España: Universidad de La Laguna.
- Rodríguez O., J.E. (2005). *La independencia de la América española*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Rosanvallón, P. (2010). *La legitimidad democrática. Imparcialidad, reflexividad y proximidad*. Barcelona, España: Paidós.
- Roviró, Ignasi (2011). El pensamiento conservador en la España del siglo XIX: Jaime Balmes y Donoso Cortés. *Revista de Hispanismo Filológico*, 16, pp. 145-162.
- Ruipérez, J. (2008). La Constitución y su estudio. Un episodio en la forja del Derecho Constitucional Europeo: Método jurídico y régimen político en la llamada teoría constitucional de Weimar. *Teoría y práctica constitucional*, 21, pp. 243-305.
- Sunstein, C.R. (1999). Constituciones y democracias: epílogo. En Elster, J. R. Slagstad (ed.), *Constitucionalismo y democracia* (pp. 344 y ss). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Viciano, R. & Martínez Dalmau, R. (diciembre de 2017). Crisis del Estado Social en Europa y dificultades para la generación del constitucionalismo social en América Latina. *Revista General de Derecho Público Comparado*, 22, pp. 1-19.

14. La justicia social en los procesos constituyentes

por *Alex Ibarra Peña*

1. Aproximación a una concepción de la justicia

La palabra justicia tiene un reconocido valor humanista al interior de las élites intelectuales y políticas. No hay duda de aquello. Pero, también hay una extendida historia de demandas sociales con pretensión de justicia, es decir puede ser considerado un anhelo. Este anhelo es mucho más fuerte para quien se encuentra en situación de víctima o de exclusión. Los procesos constituyentes buscan reparar la situación de injusticia.

La crisis actual viene revelando la urgente transformación de nuestras instituciones. Un tribunal de justicia, por ejemplo, tendría como imperativo la loable tarea de restaurar el daño en una suerte de acción compensatoria que evite la venganza constitutiva de violencia. La justicia que me interesa en esta oportunidad es esa que tiene que actuar a partir de hechos reparatorios para las víctimas. Con esto no quiero decir que la acción de la justicia sea equiparar, de lo que se trataría, como cuestión fundamental, es del restablecimiento de la dignidad de la condición humana. La justicia no es una sanción castigadora, sino más bien una reparación que permite el restablecimiento de un ser dañado. La justicia orientada hacia las personas en vez de hacia las cosas o hacia la propiedad de las cosas.

El ejercicio del poder, generalmente, no considera esta concepción de la justicia, la cual habitualmente va a ser puesta en el ámbito de las cosas o de la propiedad de éstas, con lo cual se beneficia al privilegiado. Es decir, aquel sujeto social que esconde

una herencia vinculada a la apropiación de los bienes, sea lícita o ilícita. Aquí la discusión sobre lo lícito y lo ilícito es muy delicada y dependerá de los criterios que se acepten o no se acepten.

En el caso de los países dominados esta cuestión es bastante problemática debido a que el sistema de valores impuestos como “buenos” han sido los de las ideologías que han contribuido a las expansiones del imperialismo y del capitalismo, los cuales han sido implacables en homogenizar nuestras culturas invisibilizando la diversidad ancestral de nuestros pueblos que poseen sus propias visiones del mundo, de la vida y de lo humano.

Desde las ideas filosóficas conocidas y propagadas por las élites criollas, desde el siglo XIX, impera una visión occidental y universalista que se alimenta de helenismo y del cristianismo, peligrosas ideologías según el crítico diagnóstico nietzscheano. Ambas han sido reutilizadas por el capitalismo, ideología tan peligrosa como las anteriores, según el crítico diagnóstico marxista; y todas juntas han sido criticadas desde el indianismo del filósofo boliviano Fausto Reinaga desde la década de los setenta en el siglo XX.

Volviendo al punto de la justicia y en el contexto occidental con pretensión de universalidad, es pertinente la imagen que se le escapa a Platón en la *Apología de Sócrates*. Según lo que ahí se nos muestra es el caso de un condenado, víctima de un juicio injusto atrapado en un sistema que opera “condenando inocentes y liberando a los culpables”, es decir, en otras palabras, un sistema que favorece al victimario y no restablece la dignidad de la víctima. En este sentido, cobra importancia significativa el título usado por Manuel Reyes Mate en su *Tratado de la injusticia*. Hacer una historia honesta del sistema de justicia implicaría encontrarlos con una excesiva ausencia de reparación de las víctimas.

Esta falencia opera como apoyo para la falta de credibilidad y de la desconfianza frente a los sistemas de justicia sobre todo cuando no han sido más que una garantía para justificar y administrar a favor del poder corrupto que protege a quienes tienen la propiedad de las cosas y no al ser humano, o mejor dicho aún a la vida. Junto con los otros poderes del Estado, lo judicial carece de reconocimiento ciudadano, comprendiéndosele como un aparato de castigo para quienes desobedecen el orden instalado por la cla-

se privilegiada, en la perspectiva clara que lo ha mostrado Michel Foucault. En el sistema de justicia, el ciudadano tampoco se siente representado, así es nuestra grave crisis democrática, en la cual el sagaz Leviatán concentra los poderes de administración moderna. En palabras más precisas, ocuparé una expresión de un comunicado de un grupo de resistencia mapuche “perros guardianes de los ricos”.

2. Crisis de representación y violencia

El daño de una crisis de representación nos coloca frente a los problemas políticos del escepticismo y del relativismo, es decir, el rechazo a la participación política ya sea por la creencia de que no se logra nada o por la creencia de que todo es igual y da lo mismo. Esto es lo que sucedió en Chile durante la larga transición de la postdictadura. En la dictadura fue otra la causa de la escasa participación política, ya que estaba fundada en el temor real al tirano y sus cómplices militares y civiles.

El tejido social, político, cultural chileno estaba desarticulado siendo terreno fértil para la lógica del consumo neoliberal. Los partidos políticos se sumaron a esto y formaron semilleros de operadores políticos corruptos para beneficiarse del lucro lejos de toda ética. Los jóvenes estudiantes lejos de los marcos de participación política formal fueron aumentando sus demandas desde los noventa, cada década con más fuerza hasta el llamado estallido social de octubre 2019 que logró sumar a la mayoría popular y a la clase media, ocupando el espacio público manifestando soberanía popular. Se estuvo muy cerca del ejercicio de una democracia directa que pedía que se fueran todos, especialmente los del poder ejecutivo y legislativo.

Frente a este hecho político, en que se manifestó con claridad la soberanía popular en actos de resistencia espontánea y que incipientemente se comenzaba a organizar desde los territorios hasta que vino la dura represión desde el poder ejecutivo, la frase “estamos en guerra” pronunciada por Piñera recorrió el mundo: muertos, mutilados, torturados, encarcelados; graves violaciones a los derechos humanos. Han pasado dos años y la impunidad aún

sigue estando presente, ni el poder legislativo ni el poder judicial se han ocupado de las víctimas. Es más Piñera y su familia han seguido enriqueciéndose ilícitamente, continuando una política de intervención militarizada en el wallmapu o territorio mapuche, con una declaración de Estado de Excepción que además de la represión violenta ya ha cobrado vidas. Nuevamente el Congreso y los Tribunales de justicia han aceptado aquello con leves acusaciones hasta ahora sin efecto.

Se repite la afirmación socrática sobre el sistema de justicia “se condena a inocentes y se libera a los culpables”. Las democracias débiles, sin representación popular auténtica padecen este sistema de justicia que les resulta ajeno, y que son un peligro para sistemas democráticos que constituyen la paz social fundada en un pacto político. La expresión de un título de un libro del mexicano Lorenzo Meyer cobra sentido aquí también “El poder vacío. El agotamiento de un régimen sin legitimidad”, aunque en el caso chileno ese poder vacío no está agotado sigue operando como poder de facto, por eso es que en octubre del 2019 la resistencia popular se levantaba, obteniendo como una de sus principales derrotas el encarcelamiento de más de 2000 jóvenes.

En los meses del estallido frente a la resistencia popular pensaba en Fanon, particularmente en *Los condenados de la tierra* recordando la sentencia acerca de que la única violencia legítima es la de la víctima, asimilar, en ese entonces otra perspectiva era hacerse cómplice del poder, al menos hasta que se abriera el límite para pasar a la construcción de una democracia más fortalecida, esa fue la luz de la esperanza en el proceso que estamos de la Convención Constitucional. Este es un logro que da la posibilidad de superar la ilegítima Constitución de Pinochet. Sin embargo, en la disputa del poder sigue ese vacío en torno a la representación del movimiento popular. Seguimos atrapados en un sistema político con escasa representación, así las cosas no se puede superar la cuestión de la injusticia.

La construcción de una democracia impregnada por las demandas de lo popular más apartada de los valores de las élites criollas son la posibilidad de un nuevo orden político. Esto es parte de la aplicación de la justicia, en el sentido de que se asume una reparación histórica. La cultura de la paz sólo es posible en

un pacto social que esté a favor de la reparación y no del castigo para las víctimas. Hacerse cargo de este proyecto de reorientación política nos libera de la complicidad y nos sitúa más bien en una perspectiva de la solidaridad que ya ha sido visualizada por varios autores latinoamericanos, tales como: Arturo Roig, Franz Hinkelammert, Enrique Dussel, etc.

3. “La historia es nuestra y la hacen los pueblos”

El segundo triunfo electoral de Sebastián Piñera, con una abstención de más del 60% de los votantes, llenaba la prensa convencional con la sentencia de la derrota de la izquierda y el triunfo del neoliberalismo “creado” por Pinochet. Sin duda, este triunfalismo ideológico, es parte del relato de aquellos que se han elevado como “ganadores” de los privilegios del injusto sistema económico-político, haciendo eco de la pseudo teología de la prosperidad.

Por otra parte, la llamada vanguardia y la élite intelectual aceptaban la mirada escéptica y la actitud relativista, haciéndose cómplice de la larga transición democrática, adormecida en la lógica del consumo, cómo decía el sociólogo y Premio Nacional Tomás Moulian: “El consumo me consume”. El pensamiento débil de la moda posmodernista colaboraba con estos relatos del fin de la historia a los que filósofos latinoamericanistas como Alejandro Serrano, Pablo Guadarrama, Helio Gallardo, Horacio Cerutti han ofrecido resistencia desde planteamientos cercanos a las utopías.

Estas concepciones ideológicas mencionadas confabularon en contra de la memoria histórica propia, postergando el reconocimiento al reclamo social que marginalmente mantenían los sectores populares emblemáticos de la resistencia: los pobladores, los estudiantes, los mapuches y el comienzo de una ampliación del feminismo que sembraba la concientización crítica respecto al orden patriarcal.

Los partidos políticos fueron abandonando la resistencia preocupados de consolidar su estrategia para instalarse en el poder olvidando la vocación por las reales transformaciones sociales y po-

líticas, poco a poco tomaron protagonismo en la administración del poder defendiendo los acuerdos realizados por los operadores de la cúpula.

El relato neoliberal, así las cosas, fue instalando la mirada hacia el futuro perpetuo sin utopía, todo vale a favor del mito del “progreso” moderno revelado en el “milagro” económico. La retórica mediática aportaba lo suyo ¿para qué seguir estancados en la mirada hacia el pasado? ¿qué “ganamos” sin “consenso”? Mejor borrón y cuenta nueva, así fue el “pacto” político a favor de la amnesia.

Es pertinente hacer notar que un robusto movimiento de historiadores persistió con lucidez, continuando la comprensión y la interpretación de la historia, recuperando la visión de los “vencidos” o “perdedores”. Por nombrar algunos: Sergio Grez, Gabriel Salazar, Julio Pinto, María Angélica Illanes, Mario Garcés, Igor Goicovic, etc; revitalizaban el aporte de Luis Vitale, Julio César Jobet y Marcelo Segall.

La revuelta social de octubre 2019 puso en evidencia que la profunda herida del pueblo no estaba sana y que no bastaba con el maquillaje para tapar las cicatrices. El subsuelo político estalló, casi telúricamente en la expresión del descontento de una mayoría ciudadana en contra del sistema neoliberal, repudiando a la clase política que sin apoyo de las mayorías populares se apropiaba su representación en un limitado duopolio cada vez menos representativo, por lo tanto, frágilmente democrático.

Sorpresivamente la realidad se impuso a ese mito de que la dictadura estaba superada y de que quienes recobraban la memoria eran una minoría resentida y atrapada en un dogma ideológico que no le permitía reconocer o comprender la nueva realidad ventajosa para el país exitoso, “joyita” del Cono Sur gracias al gran estratega político que había sido Pinochet. Para los “ganadores” la dictadura era la causa del “milagro”, el dictador quedaba santificado, explicándose así la veneración que éstos aún le profesan.

Hoy en este incipiente proceso constituyente es pertinente reconocer nuestra historia presente, de ahí la legitimidad de comprender nuestro relato histórico en este desafío por reconstruirlo a partir de la recuperación del encuentro de las tres generaciones que componen el espacio social: abuelos, padres, hijos. En otras

palabras, recurrir al sujeto histórico vivo, como bien lo ha señalado en sus investigaciones María Angélica Illanes. Teniendo esto en cuenta se justifica la recuperación del proceso de formación de la Unidad Popular y la superación del trauma de la dictadura como hitos de nuestra historia de tiempo presente, en tanto experiencia y en tanto narrativa.

4. Algunas cuestiones sobre la Unidad Popular (U.P)

La U.P ha sido estigmatizada por el discurso a favor del neoliberalismo, de esto dan cuenta expresiones, tales como, las de “upeliento” que refieren a una forma de vida desfasada en el tiempo o para aludir a alguien que se encuentra atrapado en el “insensato” terreno de la ideología, es decir, un nostálgico o un “perdedor”. Como si lo ideológico fuera un problema, en cuanto elemento dañino para el pensamiento que pretende ser “neutral”. Sin embargo, las ideologías nos atraviesan seamos o no seamos conscientes de aquello, sea como sea, aparecen en nuestro pensamiento como bien lo ha expuesto la filósofa Gayatri Spivak.

Los sesenta están marginados por una contienda ideológica atribuida a la Guerra Fría, pero lo determinante para un Chile impregnado con un sentido histórico latinoamericanista, es el triunfo de la Revolución Cubana, acontecimiento significativo no sólo para las fuerzas políticas de izquierda, sino que también para toda esa clase social que venía luchando por dignidad frente a la disminución humana producida por la explotación capitalista de la primera mitad del siglo XX. La crítica al ideal político conservador de la oligarquía y al liberalismo republicano tuvo su principal manifestación en la clase explotada que siempre ha sido maltratada por la metralla y el fusil en manos del ejército de ideología fascista.

La U.P es el proceso de la transformación que comienza a gestarse en los sesenta. Esta valoración por el establecimiento de la dignidad usurpada desde la conciencia incubada en la lucha de clases, es la que motivará distintas reflexiones críticas en esta década, por ejemplo, como las planteadas por Juan Rivano en su libro *El punto de vista de la miseria* (1965).

La U.P es un momento propio y original de nuestra historia presente que supo reunir las demandas de distintas conformaciones populares que buscaban un proyecto que hiciera frente al capitalismo, es lo que Sergio Vuscovic identificó como rasgo característico al pluripartidismo.

5. Allende y el socialismo a la chilena

Este es el proyecto que lidera Salvador Allende, figura relevante la del “compañero Presidente” que aparece como sujeto paradigmático para liderar este proceso con plena conciencia histórica hacia una utopía vuelta hacia el presente. Es este el líder que supo dar cauce a una idea de América Latina y a un proceso revolucionario a partir del socialismo a la chilena que pugna con la avara oligarquía y con la herencia colonial acuñada por la élite criolla. Otro ejemplo claro de esta sensibilidad de la época y del pluripartidismo de la U.P es la integración del movimiento cristianos por el socialismo. Es así como esta vía al socialismo a la chilena se va diferenciando de las ideas del comité del Partido Socialista y de los Planteamientos del Movimiento de Izquierda Revolucionaria que apuntaban a una insurrección más radical.

En definitiva, esta es la condición de posibilidad para el establecimiento del nuevo orden social, dado en un ser-estar en el mundo desde la acción participativa demandada y realizada por el colectivo-pueblo que se compromete con la militancia rompiendo las orgánicas verticales de la política. Aquí aparece el profundo significado de la palabra compañero y así comenzaba a germinar la utopía presente.

Frente a esta revolución vino el zarpazo de los militares y civiles de la oligarquía sometidos y amparados en el respaldo internacional capitalista. Se impuso la violencia sanguinaria que permitirá la intervención para el experimento neoliberal. La derrota de este proceso de la vía chilena será el punto de inicio de la catástrofe a favor del neocapitalismo global. La violencia sistemática del Estado rompió la unidad del pueblo y el terror apagó la llama que alimentaba el sueño colectivo. De lo terrible no haré mayores descripciones dado que lo grotesco, además de repugnancia, en

este caso nos llena de escenas de dolor propias de las tragedias que acontecen en la historia. Menciono uno de los tantos registros de la violencia es el libro de Cherie Zalaquett que recopila ocho testimonios de campesinos que sobrevivieron al fusilamiento.

La violencia del Estado intervenido por los golpistas cívico-militares no terminó totalmente con la experiencia colectiva, en la década del ochenta, en pleno fracaso económico de la dictadura, el movimiento popular vuelve a organizarse sobre todo en las poblaciones urbanas, reconstruyendo los espacios de organización que permiten el surgimiento de una resistencia de pobladores y de movimientos radicalizados como el FPMR que llegó a realizar un atentado que casi logró la muerte del tirano. Lugares de resistencia de pobladores activos políticamente hasta el día de hoy colocan su nombre en la historia social con sus ollas comunes y barricadas expresando solidaridad y resistencia: La Victoria, Villa Francia, La Legua, Lo Hermida, etc. Territorios que en octubre 2019 siguen siendo protagonistas y que incluso durante la pandemia sufren represión. Este es el pueblo organizado que pone su confianza en lo deliberativo social y popular.

6. La herencia del movimiento popular

Antes de la caída de Pinochet, el pueblo ha vuelto al espacio público, organizado pone el cuerpo en las protestas, como nos recuerda Sergio Grez en el *Tercer Manifiesto de historiadores*, 22 protestas nacionales anticipan al plebiscito. Los enfrentamientos con las fuerzas represivas se van acentuando, como se logra apreciar por la televisión en plena visita de Juan Pablo II, en el Parque Ohiggins, el papa se ve forzado a detener su homilía y orar por la paz, mientras cientos de pobladores y jóvenes enfrentan a la policía.

El pueblo organizado delibera, esa forma deliberativa es la que han recuperado los estudiantes chilenos durante todos estos años de lucha social por una educación gratuita y sin lucro, lo mismo aparece en los movimientos por la demanda de viviendas y en la demanda por la recuperación de la tierra del pueblo-nación mapuche. Esta es la forma de organización en los territorios y organi-

zaciones autoconvocadas que fueron surgiendo y restableciéndose en la revuelta manifestando su soberanía que sigue sin ser reconocida por la clase política desesperado por lograr una Convención Constituyente que permita mantener, aunque sea parte, de la constitución ilegítima de Pinochet pactada por los partidos políticos durante la transición.

En la militancia y participación organizada aparece la irrupción frente a esa concepción del desarrollo universal que está a la espera del progreso del desarrollo capitalista, supuesto lugar en la historia de los pueblos explotados. Como bien lo ha descrito el historiador ligado al Grupo de Estudios Subalternos, Dipesh Chakrabarty en sus críticas a la hegemonía dominadora. Podemos advertir que en sus planteamos aparece manifiesta la tensión entre el Estado-nación junto a las fuerzas políticas que lo representan y la fuerza política constituyente territorial popular que recuperan su protagonismo histórico, esto sería la superación de la ideología. Podemos observar en distintos países de nuestra América que la resistencia vuelve a organizarse, el enfrentamiento dialéctico provocará la síntesis que le corresponde cuando nuestra utopía vuelva a estar volcada al momento presente.

7. El genocidio y la resistencia del pueblo Mapuche

Se pregunta el periodista Pedro Cayuqueo en su *Historia secreta Mapuche* (2017): ¿Se podrá resolver algún día el conflicto que nos desangra, si lo que prima en esta relación es la ignorancia y los prejuicios? ¿Será posible avanzar hacia una sociedad intercultural y Estados plurinacionales, si la historia que aprendemos fue tal mal escrita? Quiero partir con estas preguntas que actualizan la cuestión plurinacional en el contexto político chileno que desde la Convención Constitucional busca incorporar a los pueblos indígenas. ¿Cómo se logra esta integración sin haber realizado la reparación de las deudas históricas del Estado-nación con estos pueblos?

En esta ocasión, entiendo pueblo según lo ha definido la UNESCO, esto es, como un grupo de individuos que comparten todas o algunas de las siguientes características comunes: una tra-

dición histórica común, identidad racial o étnica, homogeneidad cultural, unidad lingüística, afinidad religiosa o ideológica, conexión territorial, vida económica común. Tal vez esta definición moderna de la UNESCO no sea tan pertinente para los pueblos indígenas cuando señala lo de un “grupo de individuos”, ya que en varios de nuestros pueblos la cuestión tendría que fundarse más bien desde un reconocimiento al grupo colectivo, dado que esto se ajustaría más al sistema de organización comunitaria y ancestral. No respetar este tipo de consideraciones nos hace cómplices de la invisibilización en términos suaves, y del genocidio en términos duros.

El genocidio es una atrocidad humana que alude a la aniquilación de un pueblo desde una práctica de exterminio sistemático y deliberado, por motivos raciales, políticos o religiosos. En el caso del pueblo mapuche su principal agresor ha sido el Estado-nación chileno con el cual mantiene un largo “conflicto” que arranca desde la llamada Pacificación de la Araucanía que impuso la usurpación de las tierras entregadas ilegítimamente a colonos y propietarios latifundistas del comercio agro y forestal. Esta política del Estado ha sido sistemática y eficiente, pero la resistencia y organización mapuche mantiene su anhelo de recuperación de la autonomía.

En el caso del genocidio mapuche se pueden observar como causas el racismo y el despojo. La cuestión del racismo en América Latina es una cuestión que viene siendo estudiada en los últimos años por distintos grupos de trabajo, un buen libro de varios autores y coordinado por Teun Van Dijt es *Racismo y discurso en América Latina*. Este racismo es el que opera en el discurso que permite conformar la ideología dominante que es difundida en los medios de expresión y de comunicación que reproducen los grupos sociales habitualmente carentes de pensamiento crítico. Sin embargo, esa ideología hegemónica puede ser fisurada con opiniones y actitudes alternativas en grupos de resistencia a favor de ideologías alternativas especialmente no racistas o antirracistas.

He aludido, en algunos textos anteriores, al problema de racismo que, en cuanto, sociedad chilena hemos reproducido naturalizando el orden ideológico hegemónico. Los debates sobre la urgente necesidad de descolonizarnos aún no han calado con

fuerza la conciencia colectiva. Sin embargo, en los estallidos sociales de los últimos años, podemos observar algunas manifestaciones populares que pujan por la transformación del orden simbólico. No seamos inocentes la violencia contra el pueblo mapuche no sólo ha sido simbólica, es un cuerpo maltratado y una tierra despojada. Violencia sistemática en la conquista española y agudizada posteriormente por el Estado-nación, es decir, por la élite criolla. La dura resistencia mapuche está testimoniada en al menos treinta tratados con la corona española y con el Estado chileno en los cuales se reconocía explícitamente a la autoridad mapuche al sur del Bío Bío.

La campaña bélica eufemísticamente nombrada como la Pacificación de la Araucanía venía a violar esta legitimidad basada en la jurisprudencia, como bien lo ha expuesto Martín Correa en su libro *La historia del despojo*:

A partir del año 1862, en el gran espacio territorial que se extiende al sur del Bío-Bío, se desarrollan los sucesos de la ocupación militar del wallmapu, entre mar y cordillera el ejército chileno avanza hacia el sur y con el contingente militar avanza el personal encabeza por el ingeniero Teodoro Schmidt, que van mensurando el territorio, para que una vez hijuelado se proceda a su remate y adjudicación en subasta pública a los colonos y particulares, quienes con el apoyo de los cuerpos militares asentados en la Frontera y el cuerpo de alguaciles armados expulsarán violentamente a los ancestrales habitantes (Correa, 2021, p. 343).

Este es un hito en la historia del despojo que sigo relatando en las palabras de Martín Correa:

Aquello tendrá como resultado inmediato que las familias mapuches pierdan el acceso a las tierras de antiguo uso comunitario, en virtud de un acto unilateral del Estado chileno, acto del que -derrotados militarmente- no tuvieron conocimiento ni posibilidad alguna de oponerse, menos de plantear los derechos territoriales que les asistían, o a la ancestral ocupación y uso que tenían sobre los territorios subastados (*Ibid.*).

Este nuevo orden impuesto a la territorialidad al sur de la frontera es unilateral en cuanto es una instalación arbitraria de una legalidad que le es ajena a los habitantes del wallmapu. El despojo se fue realizando con la violencia de las armas y con el engaño encubierto de apropiaciones ilegítimas como bien lo ha expuesto Rodrigo Curipan Levipan:

Conforme avanzaba la invasión militar, se iba gestando la legalidad de la propiedad particular terrateniente sobre las tierras mapuche bajo ocupación, con la complicidad manifiesta de notarios, terratenientes o particulares usureros y autoridades fronterizas manifiestamente avaras (p. 11).

Interesante es este contrapunto planteado entre dos órdenes legales que terminan con el Tratado de Tapihue de 1825. Este tratado es significativo, ya que podría considerarse el acuerdo vigente del Estado con el pueblo mapuche. La usurpación de tierras es el no reconocimiento de este tratado por parte del Estado chileno. La avaricia es el motor para generar la estrategia violenta de correr el cerco que causó grandes violaciones a los derechos humanos con la ejecución de crímenes de lesa humanidad, es decir, que no prescriben. Sin este reconocimiento, lejos estamos de la reparación histórica, extendiendo el genocidio por esas muertes de aquellos que han seguido resistiendo.

Este relato permanece en el pueblo mapuche y es lo que motivó el encuentro de las comunidades mapuche en resistencia en diciembre del 2015 estableciendo el Pacto de Chiguaihue que acuerda una reivindicación territorial fuera de los márgenes de la institucionalidad del Estado chileno, es el inicio de un nuevo proceso reivindicativo político que busca la recuperación de la tierra, pertinente son las conocidas tesis de José Carlos Mariátegui en torno a que “el problema del indio es el problema de la tierra”. La cuestión de la memoria es fundamental en estas acciones de reivindicación cultural-política y de recuperación de la tierra.

Este es el dolor que provoca el grito de la resistencia mapuche, como reacción a la violencia y al engaño de las autoridades corruptas y del poder latifundista que ocupa sus territorios, esto bien lo ha estudiado el Premio Nacional de Historia, Julio Pinto y otros

historiadores entre ellos Fernando Pairican. En el libro de este último titulado *Toqui. Guerra y Tradición en el siglo XIX* señala Julio Pinto:

Las heridas del pasado no dejan de ensangrentar nuestro presente. La ocupación militar de la Araucanía, ocurrida hace casi 150 años, permanece dolorosamente viva para las y los descendientes de quienes entonces resistieron la embestida del Estado chileno, y todas las embestidas que vinieron después. La independencia perdida, las tierras despojadas, la cultura menospreciada y la pobreza inducida, con la siguiente y masiva expulsión fuera del territorio ancestral, son sombras que oprimen el día a día de quienes se reconocen y se sienten herederos de esa rica y orgullosa tradición. El paso de las décadas no mitiga el desconsuelo ni apacigua la rebeldía, como lo demuestra un movimiento de reivindicación mapuche que ha acompañado cada uno de los minutos de la postdictadura, y que al momento de escribir estas palabras se muestra más vivo e insumiso que nunca. Tan insumiso como obcecada ha sido la negativa de las autoridades chilenas para asumir la enormidad de su responsabilidad, y la urgencia de la reparación (Pairican, 2021, p. 11).

El genocidio del pueblo mapuche no ha sido el fin de su historia dado que es un pueblo que sigue de pie afirmado en su memoria. La élite criolla no comprendió el consejo de Simón Bolívar cuando en su carta de Jamaica señalaba que para los “araucanos” no era necesario establecer la nación dado que su sistema político y cultural era muestra de su autonomía. Mientras no comprendamos este punto la historia del genocidio mapuche seguirá abierta. No asumir esta conciencia nos pone en ese riesgo perverso de la complicidad, la ruptura comprensiva del amor y la ternura solidaria nos convoca a la convicción de asumir la transformación político y cultural de la autonomía.

Conclusiones

Desde una concepción de la justicia a favor de la reparación de las víctimas opuesta a una justicia del castigo fui desarrollando una interpretación personal del proceso constituyente en Chile. Los hitos relevados fueron a partir de la reorganización del movimiento popular desde el llamado estallido recobrando la importancia de la herencia política de la Unidad Popular, movimiento político significativo de las décadas sesenta y setenta. Un segundo hito es el actual contexto de reivindicación territorial del pueblo mapuche, para este punto he recurrido a los importantes aportes de distintos historiadores. Ambos hitos han sido duramente reprimidos por el Estado chileno con la violencia que posibilita el “estado de excepción”.

Estas cuestiones observadas desde la clase popular y la clase indígena son movimientos políticos que también han asumido protagonismo en los procesos constituyentes en otros países latinoamericanos. La crisis de representación política que rechaza el liderazgo corrupto de las élites criollas y de los partidos políticos tradicionales nos colocan frente a la emergencia de nuevos desafíos constitutivos de ciudadanía más territoriales.

Siguiendo parte de la larga tradición intelectual ‘nuestro americana’ vemos nuevos horizontes que proponen un cambio de época que está transformando distintas dimensiones de la existencia. Con esto lo que quiero aludir, siguiendo el clásico de Rodó, es que estamos en los tiempos de abandono del arielismo dejando lugar al tiempo del calibanismo.

Las democracias débiles amparadas en los ideales liberales y republicanos que orientaron las independencias del siglo XIX no fueron capaces de terminar con el proceso de liberación, la transición hacia la realización de la utopía en el tiempo presente encuentra su fase de inicio sólo si es que logramos constituir el fortalecimiento de una democracia más radical. Los procesos constituyentes emprendidos son la esperanza hacia la liberación y abren la nueva vía a favor de la justicia.

Bibliografía

- Benjamin, W. (2009). *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago de Chile, Chile: LOM.
- Cayuqueo, P. (2017). *Historia secreta mapuche*. Santiago de Chile, Chile: Catalonia.
- Chakrabarty, D. (2008). *Al margen de Europa*. Barcelona, España: Tusquets.
- Correa, M. (2021). *La historia del despojo. El origen de la propiedad particular en el territorio mapuche*. Santiago de Chile, Chile: Pehuén.
- Fanon, F. (2011). *Los condenados de la tierra*. Ciudad de México, México: FCE.
- Foucault, M. (2006). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno.
- Garcés, M. (2019). *Pan, trabajo, justicia y libertad. Las luchas de los pobladores en dictadura (1973-1990)*. Santiago de Chile, Chile: LOM.
- Mariátegui, J. (1959). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, Perú: Amauta.
- Meyer, L. (2019). *El poder vacío. El agotamiento de un régimen sin legitimidad*. Ciudad de México, México: Debate.
- Moulian, T. (1998). *El consumo me consume*. Santiago de Chile, Chile: LOM.
- Nietzsche, F. (2001). *La genealogía de la moral*. Madrid, España: Alianza.
- Pairican, F. (2021). *Toqui. Guerra y tradición en el siglo XIX*. Santiago de Chile, Chile: Pehuén.
- Ticona, E. (2015). *El indianismo de Fausto Reinaga*. La Paz, Bolivia: CIMA.
- Ramminger, M. (2019). *Éramos iglesia...en medio del pueblo. El legado de los cristianos por el socialismo en Chile 1971-1973*. Santiago de Chile, Chile: LOM.
- Rivano, J. (1965). *El punto de vista de la miseria*. Santiago de Chile, Chile: Ediciones de la Universidad de Chile.
- Spivak, G. (2013). *En otras palabras, en otros mundos*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Van Dijt, T. (2007). *Racismo y discurso en América Latina*. Barcelona, España: Gedisa.
- Zizek, S. (2003). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno.

Resumen y abstract

Determinismo y libertad: nuevos paradigmas

Determinism and freedom: new paradigms

Patricia Nakayama - Universidad Federal de Integración Latinoamericana (Brasil)

Resumen: En el presente estudio pretendemos presentar una reflexión sobre el tema de la libertad y el determinismo. Como este tema es tradicionalmente tratado en vista de las libertades individuales, poco referido en su sentido político colectivo, consideramos imprescindible la reconstrucción histórica para desnaturalizar este cuadro. Tal limitación paradigmática está especialmente vinculada al modo de pensar liberal. Por el contrario, nuestro recorrido busca rescatar elementos constitutivos de su fuente principal, el estoicismo, para luego pasar a los pensadores modernos y contemporáneos. El final del recorrido encontraremos dos paradigmas innovadores entre el determinismo y la libertad: la obra de Manuel Bonfim y el pensamiento amerindio. Lo que viene especialmente a este último análisis es precisamente la crítica de los estereotipos coloniales y la prevalencia de una idea que llamamos cosmodeliberación amerindia, la única acción humana, como veremos, verdaderamente libre.

Palabras clave: determinismo, libertad, pensamiento amerindio, democracia, cosmodeliberación, totalitarismo.

Abstract: In this study, we intend to present a reflection about freedom and determinism. This is a subject traditionally treated in terms of individual liberties, with little reference to its collective political sense and, for this reason, we consider it essential a reconstruct history to denaturalise this picture. Such a paradigmatic limitation is linked to the liberal way of thinking. On the contrary, our journey seeks to rescue constitu-

tive elements from its main source, stoicism, and then move on to modern and contemporary thinkers. At the end of the path, we will find two innovative paradigms between determinism and freedom: the work of Manuel Bonfim and amerindian thought. What comes especially to the latter analysis is precisely the critique of colonial stereotypes and the prevalence of an idea that we call Amerindian cosmodeliberation, the only human action, as we shall see, truly free.

Keywords: determinism, freedom, Amerindian thought, democracy, cosmodeliberation, totalitarianism.

Libertad y rehumanización. Reflexiones actuales desde la responsabilidad social

Freedom and rehumanization. Current reflections from a social responsibility perspective

José Luis Cañas Fernández - Universidad Complutense de Madrid (España)

Resumen: La actual crisis que está viviendo la Humanidad está poniendo de manifiesto la necesidad que tenemos de avanzar e impulsar el horizonte de nuestras Ciencias Humanas. Aunque la deshumanización de la sociedad no es algo nuevo, y bien conocemos la larga crisis que arrastramos desde el comienzo de la modernidad, también es cierto que la crisis actual está acelerando la historia de tal manera que no podemos dilatar más la puesta en práctica de nuevos ideales y la búsqueda de formas de encarnar la ‘utopía de la rehumanización’. La propuesta que está sobre la mesa de un ideal rehumanizador aplicado al saber y la sociedad, es decir unas nuevas ciencias y nuevas técnicas que nos ayuden a crecer como personas solidarias y unidas, hoy día es más actual que nunca. Esta utopía de un mundo nuevo rehumanizado todavía no ha sido desarrollada en la práctica, pero en esta Era poscovid o de pospandemia que nos toca vivir es un deber y una tarea ineludible; especialmente porque los tiempos presentes ya están escribiendo una nueva página en la Historia de la Humanidad.

Palabras clave: Libertad, utopía, rehumanización.

Abstract: The current crisis that Humanity is experiencing is showing the need we have to push and drive forward the horizon of our Human Sciences. Although the dehumanization of society is nothing new, and we know well the long crisis that has dragged on since the dawn of modernity, it is also true that the current, latest crisis is accelerating history

in such a way that we cannot delay any longer the implementation of new ideals and the search for ways of embodying the 'utopia of rehumanization'. The proposal of a rehumanizing ideal applied to knowledge and society, that is, new sciences and new techniques that help us grow as people in unity and solidarity, is today more poignant than ever. This utopia of a rehumanized new world has not yet been developed in practice, but in this post-covid or post-pandemic Era that we are experiencing, it is a duty and an unavoidable task - especially because the present times are already writing a new page in the History of Humanity.

Keywords: Freedom, utopia, rehumanization.

Retos totalitarios a la libertad

Totalitarian challenges to freedom

Edward Demenchonok - Universidad Estatal de Fort Valley (Estados Unidos de América)

Resumen: El ensayo examina los retos contra la libertad que provienen del totalitarismo que caracteriza un régimen autocrático que apunta a un control “total” – económico, político e ideológico – sobre la sociedad y la vida de sus ciudadanos. Analiza el uso del término “totalitarismo” para denunciar el fascismo en Italia y el nazismo en Alemania durante las décadas de 1920-1940. Se presta atención a una crítica del totalitarismo por Hanna Arendt. El ensayo se centra en el problema de las tendencias neototalitarias en las democracias constitucionales, sobre todo en los Estados Unidos, y la crítica de estas tendencias caracterizadas por Robert Nizbet como “absolutismo democrático,” por Sheldon Wolin como “totalitarismo invertido” y por William Engdahl como “democracia totalitaria”. El ensayo examina la búsqueda de alternativas por parte de los teóricos de la “democracia radical” y de la democracia cosmopolita en las concepciones de “una cosmopolítica democrática desde abajo” de James Ingram y “cosmópolis” de Fred Dallmayr.

Palabras clave: libertad, democracia, cosmopolitanismo nuevo, totalitarismo, neototalitarismo.

Abstract: The essay examines the challenges to freedom that come from totalitarianism in an autocratic regime that aims at a “total” control – economic, political and ideological – over society and the lives of its citizens. It analyzes the use of the term “totalitarianism” to denounce fascism in Italy and Nazism in Germany during the 1920-1940s. Attention is paid to a critique of totalitarianism by Hanna Arendt. The essay focuses on the problem of neototalitarian tendencies in constitutional

democracies, especially in the United States, and the critique of these tendencies characterized by Robert Nizbet as “democratic absolutism,” by Sheldon Wolin as “inverted totalitarianism,” and by William Engdahl as “totalitarian democracy.” The essay examines the search for alternatives by the theorists of “radical democracy” and cosmopolitan democracy in the conceptions of “a democratic cosmopolitics from below” by James Ingram and “cosmopolis” by Fred Dallmayr.

Keywords: freedom, democracy, new cosmopolitanism, totalitarianism, neototalitarianism.

La cultura como libertad y sentido. Entre espacio humano e interculturalidad

Culture as freedom and meaning. Between human space and interculturality

Stefano Santasilia - Universidad Autónoma de San Luis Potosí (México)

Resumen: El problema de la constitución de la dimensión cultural, es decir, del “origen” de la cultura, está íntimamente relacionado con el problema de la libertad y de la intersubjetividad. La perspectiva filosófica interesada por el tema no puede ignorar estos vínculos si quiere lograr un análisis profundo de la relación constitutiva que está en la base de la génesis del acontecimiento cultural. A partir de las reflexiones elaboradas por autores como Heidegger, Ortega y Gasset, Cassirer etc., se podrá delinear una concepción de la cultura determinada, principalmente, como una decisión libre dentro de una necesidad relacional del ser humano con el entorno en el que tiene lugar su existencia. A partir de esta concepción, se podrá ver cómo la idea de “mundo” (entendido como “hogar” y “relación”) se constituye desde una orientación original de sentido. Una vez aclarado todo esto, finalmente será posible analizar dos cuestiones fundamentales: el mundo concebido como “hábitat” y la dinámica intercultural de la cultura.

Palabras clave: Cultura, Libertad, Fenomenología, Intersubjetividad, Comprensión intercultural

Abstract: The problem of the constitution of the cultural dimension, that is, of the “origin” of culture, is intimately related to the problem of freedom and intersubjectivity. The philosophical perspective interested in the subject, cannot ignore these links if it wants to achieve a deep analysis of the constitutive relationship that is at the base of the genesis of the cultural event. From the reflections elaborated by authors such as

Heidegger, Ortega and Gasset, Cassirer etc., it will be possible to delineate a conception of the determined culture, mainly, as a free decision within a relational need of the human being with the environment in which his existence takes place. From this conception, we can see how the idea of “world” (understood as “home” and “relationship”) is constituted from an original direction of meaning. Once all this has been clarified, it will finally be possible to analyse two fundamental questions: the world conceived as “habitat” and the intercultural dynamics of culture.

Keywords: Culture, Freedom, Phenomenology, Intersubjectivity, Intercultural Understanding.

La interdependencia entre libertad, justicia social y cultura

The interdependence between freedom, social justice and culture

Pablo Guadarrama González - Universidad Católica de Colombia (Colombia)

Resumen: Existe una orgánica y dialéctica interdependencia entre los conceptos de libertad, justicia social y cultura, así como entre las principales narrativas ideológicas predominantes desde la gestación de la modernidad hasta nuestros días y sus formas reales de existencia, expresadas en diferentes formas de lucha en favor de cambios sociales y de la realización de «humanismo práctico». Otra cuestión es si de manera oportuna pensadores de distintas épocas y latitudes han elaborado auténticas reflexiones al respecto. El presente análisis se plantea analizar precisamente las ideas de algunos de ellos sobre tan controvertido tema.

Palabras claves: ideologías, libertad, justicia social, cultura, humanismo práctico.

Abstract: There is an organic and dialectical interdependence between the concepts of freedom, social justice and culture, as well as between the main ideological narratives predominant from the gestation of modernity to the present day and its real forms of existence, expressed in different forms of struggles in favor of social changes and realization of «practical humanism». Another question is whether thinkers from different eras and latitudes have opportunely elaborated authentic reflections on the matter, precisely the present analysis is proposed to analyze the ideas of some of them on such a controversial subject.

Keywords: ideologies, freedom, social justice, culture, practical humanism.

Filosofía de la información. Libertad y justicia en el intercambio informativo

Information philosophy. Freedom and justice in the information exchange

Fernando Buen Abad Domínguez - Universidad Nacional de Lanús (Argentina)

Resumen: Este conjunto de reflexiones (o “aproximaciones sucesivas”) no se contenta con “diagnosticar” el modo de producción de la Información y las relaciones de producción hegemónicas, su estructura y superestructura en el debate Capital-Trabajo. No es suficiente un retrato sobre el estado actual de la “guerra de información” que aquí se define con sus “fake news” y su concentración monopólico-ideológica. El propósito central es bocetar una Filosofía de la Información para el ascenso a la práctica transformadora en tres vertientes afirmadas por la dialéctica de “lo deseable, lo posible y lo realizable” para la emancipación de la producción de información, en su sentido filosófico amplio y contemporáneo; en su sentido jurídico-económico; en su sentido ético y estético; en su sentido instrumental-tecnológico; en su sentido “bio-genético”, en el “neuro-científico” y en su sentido político organizacional, territorial e inmediato. La información es un cúmulo, desigual y combinado, de datos ordenados en la dialéctica de la economía de los vínculos. Cambia su estado en las distintas fases del vínculo, entre los sujetos del vínculo o de la red de vínculos.

Palabras clave: Filosofía, Semiótica, Información, Tecnología, Apariencias, Falacias, Capital, Trabajo, Revolución, Emancipación.

Abstract: This set of reflections (or “successive approaches”) is not content with “diagnosing” the mode of production of Information and the hegemonic relations of production, its structure and superstructure in the Capital-Work debate. A portrait of the current state of the “information war” defined here with its “fake news” and its monopolistic-ideological concentration is not enough. The central purpose is to outline a Philosophy of Information for the ascent to the transformative practice in three aspects affirmed by the dialectic of “what is desirable, what is possible and what is feasible” for the emancipation of information production, in its broad philosophical sense and contemporary; in its legal-economic sense; in its ethical and aesthetic sense; in its instrumental-technological sense; in its “bio-genetic” sense, in the “neuro-scientific” sense and in its organizational, territorial and immediate

political sense. Information is an uneven and combined accumulation of data ordered in the dialectic of the economy of links. It changes its state in the different phases of the link, between the subjects of the link or the network of links.

Keywords: Philosophy, Semiotics, Information, Technology, Appearances, Fallacies, Capital, Work, Revolution, Emancipation.

Avatares de la justicia en el mundo globalizado. Relectura crítica de debates vigentes en la filosofía social y política contemporánea

Avatars of justice in the globalized world. Critical rereading of current debates in contemporary social and political philosophy

Dante Ramaglia - Universidad Nacional de Cuyo / CONICET (Argentina)

Resumen: El tema de la justicia ha cobrado una singular vigencia en las reflexiones ofrecidas por la filosofía social y política contemporánea. En este sentido, se propone reconstruir la orientación principal que se presenta en estas discusiones actuales, que enfatizan la problemática de la redistribución o, en su lugar, la cuestión del reconocimiento como enfoque apropiado para tratar el tema de la justicia. Esto significa igualmente otra forma de aproximación a las motivaciones involucradas en el cambio social, desde la que se atiende a las demandas surgidas de movimientos sociales y políticos que reclaman por el reconocimiento de sus derechos y sus identidades particulares, además de las motivaciones propiamente socioeconómicas. Desde este punto de vista, se plantea una relectura de la problemática de la justicia y sus relaciones con la democracia y los derechos humanos, teniendo en cuenta que es un debate abierto y cambiante según las mismas dinámicas sociales del presente.

Palabras clave: Teorías de la justicia; Filosofía contemporánea; Movimientos sociales; Democracia; Derechos humanos.

Abstract: The subject of justice has taken on a singular validity in the reflections offered by contemporary social and political philosophy. In this sense, it is proposed to reconstruct the main orientation presented in these current discussions, which emphasize the problem of redistribution or, instead, the question of recognition as an appropriate approach to deal with the issue of justice. This also means another form of approach to the motivations involved in social change, from which the demands arising from social and political movements that demand the recognition of their rights and their particular identities, in addition to the properly socioeconomic motivations, are addressed. From this point of view, a

rereading of the problem of justice and its relations with democracy and human rights is proposed, taking into account that it is an open and changing debate according to the same social dynamics of the present.

Keywords: Theories of justice; Contemporary philosophy; Social movements; Democracy; Human rights.

Contextos de justicia, sufrimientos y luchas sociales en una era de crisis global

Contexts of justice, suffering and social struggles in an era of global crisis

Ricardo Salas Astrain - Universidad Católica de Temuco (Chile)

Resumen: En el marco de las profundas crisis sociales y políticas en que se debaten las sociedades actuales en una era global, el artículo indaga acerca de las limitaciones de proyectos que aseguraban búsquedas, principios y demandas de mayor justicia y de libertad. La crisis social mundial renace y se potencia a partir de múltiples experiencias sociales negativas que atizan las reiteradas formas de emancipación sociocultural y política que los individuos y comunidades anhelamos. A partir de la tensión entre los sufrimientos y luchas sociales in crescendo, se aboga por una propuesta teórico-práctica de una justicia contextual que requiera de una crítica de las nociones heredadas tradicionalmente de los idearios de justicia y libertad de los últimos dos siglos. Se trata de un enfoque que destaca el carácter dinámico de los contextos, en tanto propiedades y logros de los seres humanos, y destaca su potencial utópico como ideas límites que han constituido las bases de reiterados procesos de emancipación y de equidad, pero que demandan otras categorías para responder a los actuales debates contemporáneos de la Humanidad y el Planeta. Se trata así de desplegar una perspectiva intercultural y decolonial, en un diálogo con las posiciones críticas del Norte, que contribuya a repensar nuevas formas de liberación y de distribución que sean expresiones válidas para el devenir libre y justo de todos los Pueblos de la humanidad.

Palabras claves: Poder, experiencias de injusticia, contexto, Escuela Frankfurt, Pensamiento Crítico.

Abstract: In the context of the profound social and political crises in which current societies are struggling in a global era, the article investigates the limitations of projects that ensured searches, principles and demands for greater justice and freedom. The global social crisis is re-

born and strengthened by multiple negative social experiences that fuel the repeated forms of socio-cultural and political emancipation that individuals and communities yearn for. Starting from the tension between the suffering and social struggles in crescendo, a theoretical-practical proposal of a contextual justice is advocated that requires a critique of the notions traditionally inherited from the ideas of justice and freedom of the last two centuries. It is an approach that highlights the dynamic nature of contexts, as properties and achievements of human beings, and highlights their utopian potential as limit ideas that have formed the basis of repeated processes of emancipation and equity, but that demand other categories to respond to current contemporary debates on Humanity and the Planet. It is thus about displaying an intercultural and decolonial perspective, in a dialogue with the critical positions of the North, that contributes to rethinking new forms of liberation and distribution that are valid expressions for the free and just becoming of all the Peoples of humanity.

Keywords: Power, experiences of injustice, context, Frankfurt School, Critical Thinking.

El filósofo y las luchas sociales en America Latina en el siglo XXI

The philosopher and social struggles in Latin America in the 21st century

Sirio López Velasco - Universidade Federal do Rio Grande (Brasil)

Resumen: Estas breves notas reflexionan a partir y sobre la experiencia y situación del filósofo latinoamericano (lo que no quita su eventual extensión a otros contextos). Partiendo de la crítica realizada por Marx a la ideología alemana, de la crítica del rol reservado al intelectual en el autoproclamado “marxismo-leninismo”, de la crítica de Salazar Bondy a la alienación de la supuesta filosofía latinoamericana de su época, y de las reservas de Zea a esa crítica, y de la evaluación de los avatares filosófico-políticos de los llamados posmodernos, sustento que cabe hoy al filósofo un papel que no debe ser ideológico ni tampoco se deja caracterizar como el de un “intelectual orgánico”; comprometido con la causa de los oprimidos en todas las esferas (económica, política, pedagógica, ambiental, sexual, cultural-intercultural, comunicacional y geopolítica), de él se espera que comparta sus luchas y al mismo tiempo guarde una lúcida exterioridad crítica ante las mismas, para mejor servirles en perspectiva autocorrectiva y prospectiva.

Palabras Clave: Filosofía política, Filosofía latinoamericana, Ecomunitarismo

Abstract: These brief notes reflect from and on the experience and situation of the Latin American philosopher (which does not remove its eventual extension to other contexts). Starting from the critique made by Marx of German ideology, from the critique of the role reserved for the intellectual in the self-proclaimed “Marxism-Leninism”, from Salazar Bondy’s critique of the alienation of the supposed Latin American philosophy of his time, and from the Zea’s reservations to this criticism, and to the evaluation of the philosophical-political vicissitudes of the so-called postmodernists, a support that today fits the philosopher a role that should not be ideological nor does it allow itself to be characterized as that of an “organic intellectual”; Committed to the cause of the oppressed in all spheres (economic, political, pedagogical, environmental, sexual, cultural-intercultural, communicational and geopolitical), he is expected to share their struggles and at the same time keep a lucid critical exteriority before the themselves, to better serve them in a self-correcting and prospective perspective.

Keywords: Political Philosophy, Latin American Philosophy, Ecommunitarianism

Justicia y libertad en el pensamiento filosófico político alemán. Ruptura del marxismo con el idealismo

Justice and freedom in german political philosophical thought. Rupture of marxism with idealism

Edgardo R. Romero Fernández - Universidad Central “Marta Abreu” de las Villas (Cuba)

Eduardo Romero Cano - Universidad Central “Marta Abreu” de las Villas (Cuba)

Resumen: Los conceptos de justicia y libertad se consolidaron interdependientemente con otros conceptos como pilares de diversos sistemas en el pensamiento dieciochesco y decimonónico alemán. Bien fuera en la rama de la moral o en campos que se fueron escindiendo de la filosofía, como ocurriese con el derecho, comenzó a ser recurrente su uso y el debate en torno a su naturaleza. Amén de los préstamos del clasicismo griego y de autores de otras naciones de occidente donde acontecieron las revoluciones burguesas respecto de estos conceptos, la metódica alemana comenzó a destacar por sí misma como baluarte del idealismo

moderno en su empleo. A mediados del siglo XIX se produjo una ruptura y superación con respecto a esa ideología por parte del marxismo, siendo nuclear la crítica respecto a la forma de entender justicia y libertad. En el debate contemporáneo de las ciencias sociales, permeado de la influencia de occidente, es relevante recapitular esta significativa ruptura, sus causas y trascendencia epistémica.

Palabras clave: Justicia, libertad, derecho, idealismo alemán, razón.

Abstract: The concepts of justice and freedom were consolidated interdependently with other concepts as pillars of various systems in eighteenth- and nineteenth-century German thought. Whether it was in the field of morality or in fields that were splitting from philosophy, as was the case with law, its use and the debate around its nature began to recur. In addition to the loans from Greek classicism and authors from other Western nations where the bourgeois revolutions took place regarding these concepts, the German methodical began to stand out by itself as a bastion of modern idealism in its use. In the mid-nineteenth century there was a rupture and overcoming with respect to that ideology by Marxism, being critical regarding the way of understanding justice and freedom. In the contemporary debate of the social sciences, permeated by the influence of the West, it is relevant to recapitulate this significant rupture, its causes and epistemic significance.

Keywords: Justice, freedom, law, German idealism, reason.

Derechos económicos, sociales y culturales como ejes de transformación social

Economic, social and cultural rights as axes of social transformation

Luis Bernardo Díaz Gamboa - Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (Colombia)

Resumen: La dislocación de la integralidad del Estado Social de Derecho al convertirse bajo la hegemonía del pensamiento único en sólo un fragmentado Estado de Derecho, lleva al ejercicio parcial de la ciudadanía. La universalidad, integralidad e interdependencia entre los derechos civiles y políticos y los derechos prestacionales contribuye a la transformación favorable de la sociedad, al existir la inclusión del ser humano por encima del mercado excluyente. La educación, el empleo, la seguridad social, la salud, entre otros, constituyen la respuesta a las necesidades y deben ser vinculantes para los poderes públicos en aras de garantizar la dignidad de la persona.

Palabras Clave: Estado Social de Derecho, Derechos Económicos, Sociales y Culturales, inclusión, igualdad.

Abstract: The dislocation of the integrality of the Social State of Law by becoming under the hegemony of the single thought in only a fragmented State of Law, leads to the partial exercise of citizenship. The universality, integrality and interdependence between civil and political rights and benefit rights contributes to the favorable transformation of society, as there is the inclusion of the human being above the exclusive market. Education, employment, social security, health, among others, constitute the answer to the needs and must be binding on the public powers in order to guarantee the dignity of the person.

Keywords: Rule of law, economic, social and cultural rights, inclusion, equality.

Análisis crítico del poder constituyente

Critical analysis of the constituent power

David Sánchez Rubio - Universidad de Sevilla (España)

Resumen: En este trabajo vamos a hacer una aproximación preliminar y crítica desde la filosofía del derecho sobre el concepto de poder constituyente en su versión popular y en su versión oligárquica. Para ello, se complementará con el análisis de otro concepto propositivo, el poder instituyente que, a su vez, también posee una dimensión popular y otra oligárquica. La crisis que a nivel global están experimentando los estados constitucionales de derecho, con el debilitamiento de sus sistemas democráticos y el enflaquecimiento de las garantías de los derechos humanos por los ataques del totalitarismo del mercado y su ideología neoliberal, provoca la necesidad de reinterpretar los marcos categoriales y los conceptos analíticos tradicionales y la búsqueda de nuevos sentidos que nos permitan mayores grados de certidumbre en este contexto incierto. Esto se realizará sobre el concepto de poder constituyente.

Palabras Claves: poder constituyente; poder constituido; poder instituyente; soberanía; pueblo.

Abstract: In this study we present a preliminary and critical approach from the philosophy of law on the concept of constituent power in its popular version and in its oligarchic version. To do this, the research is complemented by the analysis of another propositional concept, the instituting power, which, in turn, also has a popular and an oligarchic di-

mension. The global crisis that constitutional states of law are experiencing, with the weakening of their democratic systems and the weakening of human rights guarantees due to attacks by market totalitarianism and its neoliberal ideology, creates the need to reinterpret the categorical frameworks and the traditional analytical concepts in search for new meanings that allow us greater degrees of certainty in this uncertain context. This is conducted on the concept of constituent power.

Keywords: constituent power; constituted power; instituting power; sovereignty; nation.

La "condición monstruosa": la construcción del concepto formal de poder constituyente en la contemporaneidad y su implicación en la libertad y la justicia social

The "monstrous condition": the construction of the formal concept of constituent power in contemporaneity and its implication in freedom and social justice

Rubén Martínez Dalmau - Universitat de València (España)

Resumen: La consolidación de los procesos constituyentes democráticos característicos del liberalismo revolucionario a partir de finales del siglo XVIII y principios del XIX generó la reacción conservadora de las fuerzas sociales y económicas, que se marcaron como objetivo detener el carácter emancipador del concepto poder constituyente. De entre estos esfuerzos destaca el despliegue del concepto formal de poder constituyente, concebido como "condición monstruosa" en términos de Donoso Cortés, destinado a encadenar al poder constituyente dentro del marco teórico de la juridicidad y la excepcionalidad, lo que repercutió negativamente en el avance de la libertad y la justicia social. Tres constructos destacaron en el concepto formal de poder constituyente: la soberanía compartida, el nominalismo de los derechos constitucionales y el "poder constituyente constituido". El trabajo analiza críticamente estos argumentos que alimentan, aún hoy, amplios debates doctrinales sobre la naturaleza del poder constituyente.

Palabras clave: Poder constituyente, liberalismo conservador, nominalismo, soberanía compartida, poder constituyente constituido

Abstract: The consolidation of the democratic constituent processes characteristic of revolutionary liberalism from the end of the 18th century and the beginning of the 19th century generated the conservative reaction of the social and economic forces that set themselves the objec-

tive of stopping the emancipatory character of the constituent power concept. Among these efforts stands out the deployment of the formal concept of constituent power, conceived as a "monstrous condition" in terms of Donoso Cortés, intended to chain the constituent power within the theoretical framework of legality and exceptionality, which had a negative impact on progress of freedom and social justice. Three creations stood out in the formal concept of constituent power: shared sovereignty, nominalism of constitutional rights, and "constituted constituent power". The work critically analyzes these arguments that feed, even today, broad doctrinal debates about the nature of the constituent power.

Keywords: Constituent power, conservative liberalism, nominalism, shared sovereignty, constituted constituent power

La justicia social en los procesos constituyentes

Social justice in constituent processes

Alex Ibarra Peña - Universidad Católica Silva Henríquez (Chile)

Resumen: Es necesario comenzar a dar una mirada de conjunto a los procesos constituyentes que están desarrollándose en América Latina. Para esto es importante comenzar a explicar y reunir las experiencias que han ido sucediendo en nuestros países en los últimos años. La instalación de una justicia social es una idea motora en las distintas reivindicaciones, por eso propongo instalarla como uno de los ejes centrales en el surgimiento de estos procesos constituyentes. En esta oportunidad propongo revisar parte de las demandas populares e indigenistas en Chile como auténticas demandas por los derechos humanos fundamentales reclamados por distintos movimientos colectivos que son parte del movimiento político contemporáneo que desafía a las representaciones políticas tradicionales.

Palabras clave: Filosofía de la liberación, movimiento popular y resistencia indígena.

Abstract: It is necessary to begin to teak a general look at the constituent processes that are developing in Latin America. For this is it important to begin to explain and gather together the experiencies that have take place in our countries in recen years. The installation of social justice is a driving idea in the different demands, that is why I propose to install it as one of the central axes in the emergence oh these constituent processes. On this ocassion. I propose to review part of the popular and indigenous demands in Chile as authentic demands for fundamental hu-

man rights claimed by different collective movements that are part of the contemporary political movement that challenges traditional political representations.

Keywords: Philosophy of liberation, popular movement and indigenous resistance.

Narratives and Social Changes 2

Pablo GUADARRAMA GONZÁLEZ

Lucia PICARELLA (editores)

LIBERTAD Y JUSTICIA SOCIAL PARA EL CAMBIO SOCIAL. Teoría y conceptos

El presente volumen auspiciado por el Narratives and Social Changes-International Research Group (Università degli Studi di Salerno) recoge las contribuciones de colegas de varios países que han investigado desde diferentes disciplinas académicas esenciales problemas teóricos y conceptuales sobre la libertad y la justicia social fundamentalmente desde la construcción de la modernidad hasta la actualidad. Entre los principales temas objeto de análisis se encuentran: la relación entre determinismo y libertad; la rehumanización y la responsabilidad social; los retos ante el totalitarismo; la interdependencia entre libertad, justicia social y cultura; la libertad y justicia en el intercambio Informativo; la justicia en la globalización; los contextos de justicia, sufrimientos y luchas sociales; el papel del filósofo en las luchas sociales; la justicia y libertad en el pensamiento filosófico político alemán; los derechos económicos, sociales y culturales para la transformación social: la posibilidades y límites del poder constituyente ante la justicia social.



ISBNe: 979-12-80285-03-4