



Pensamiento crítico, sujeto y democracia en América Latina

Critical Thought, Subject and Democracy in Latin America

Yamandú ACOSTA

Universidad de la República, Montevideo, Uruguay.

RESUMEN

Se sostiene que “Pensamiento Crítico, Sujeto y Democracia en América Latina” expresa un problema radical de nuestra configuración socio-cultural latinoamericana. Se exponen las líneas argumentativas de dos expresiones paradigmáticas del pensamiento crítico en América Latina desde los ‘80 hasta hoy, presentando sus elaboraciones crítico-emancipatorias de la cuestión del sujeto en relación a la modernidad, la posmodernidad y la globalización. Se considera la construcción de la democracia en América Latina, en que las tensiones entre estructuras, instituciones y sujeto, encuentra en esta última referencia aportada por el pensamiento crítico, el criterio de discernimiento para la construcción de un orden sustantivamente democrático.

Palabras clave: Pensamiento crítico, sujeto, democracia, América Latina.

ABSTRACT

It is thought that “Critical Thought, Subject and Democracy in Latin America” shows a radical problem of our latin american socio-cultural configuration. A rgumentatives lines of two paradigmatic expressions of critical thought in Latin America form the 80’s to today are exposed, introducing its critical-emancipatory workings of the subject question related to modernity, posmodernity and globalization. It is considered that the construction of the democracy in Latin America, in which the tensions among structures, institutions and subjects finds, in this last reference, the canon of the discernment of the construction of an order substantially democratic.

Key words: Critical thought, subject, democracy, Latin America.

INTRODUCCIÓN

El estudio que aquí se inicia procurará hacer visible de un modo fundamentado, que los asuntos del “pensamiento crítico”, el “sujeto” y la “democracia” en “América Latina” invocados por su título, no constituyen una ocasional y aleatoria articulación de temas entre otros posibles, sino que los mismos, hacen parte constitutiva y constituyente de un mismo problema que, al menos desde la década de los ’70 del pasado siglo en América Latina hasta el presente, ha venido cobrando crecientemente el carácter de problemática radical, cuya elaboración a nivel del pensamiento alcanza la identidad de un problema filosófico auténtico.

Esta tesis inicial, hace suyos los discernimientos del filósofo uruguayo Mario Sambarino¹ expuestos en 1975 en Morelia, Michoacán, México, sobre la función sociocultural de la filosofía en América Latina, en un coloquio, cuyo marco existencial más acuciante para el mismo Sambarino, como para Arturo Ardao² en aquél espacio de libre expresión del pensamiento, era el del exilio de su país de origen —exilio que ambos pasaron en Venezuela— en razón de la dictadura formalizada a partir del golpe de estado del 27 de junio de 1973 en Uruguay, que con antecedentes más inmediatos en las dictaduras de la década de los ’60 en la región y en conjunción con la que se establecería en Chile a partir del golpe de estado del 11 de septiembre del mismo año y luego el de Argentina en 1976, hacían parte de una escalada autoritario-dictatorial de carácter sistémico, con identificación doctrinaria en la Doctrina de Seguridad Nacional, articulación estratégica de orientación imperial en el marco del Plan Cóndor y con pretensión refundacional de las respectivas sociedades, que obviamente clausuraba en el Cono Sur de América Latina, todo libre espacio de expresión del pensamiento en el marco de las más aberrantes prácticas del ejercicio del terrorismo de estado.

En aquél contexto señalaba Sambarino que, mientras un “tema” es “un agrupamiento por semejanza de asunto, o por afinidad o contraposición de enunciados, de tesis reunidas bajo un título genérico, el cual indica un contenido compuesto de conexiones verbales o de relativas continuidades históricas”, como por ejemplo cuando “se habla de ‘los grandes temas de la filosofía’, del ‘tema del hombre’, del ‘tema del mundo exterior’, del ‘tema de la sociedad y de individuo”, en cambio un ‘problema’, implica “la dificultad concreta que el pensar encuentra en determinado aspecto de sus contenidos, sea por incongruencia de conceptos, o por inadecuación de los datos, necesidad de rectificar enunciados o de gestar nuevos expedientes metódicos”³. Distinguidos “tema” y “problema”, agregaba Sambarino: “un problema filosófico es auténtico cuando se encuentra *situado* en relación con la problemática radical de una configuración histórico-cultural”⁴.

Los del “pensamiento crítico”, el “sujeto” y la “democracia” “en América Latina”, considerados cada uno en sí mismo, o los tres como manifestaciones de un todo complejo, tanto en aquél contexto de los ’70, como en los sucesivos de los ’80, los ’90 y los ’10 del si-

1 Montevideo, 1918-1984.

2 Lavalleja 1912-Montevideo, 2003.

3 Mario SAMBARINO, M (1976). “La función sociocultural de la filosofía en América Latina”, in: *id.* et al. *La filosofía actual en América Latina*, Grijalbo, México, pp. 165-181, 171.

4 *Ibidem*, p. 172.

glo XXI en curso que ya hemos alcanzado, no son meros “temas”, sino “problemas”, teniendo —especialmente en su constitutiva integración— el rango de “auténtico” “problema filosófico” en “relación con la problemática radical” de la “configuración histórico-cultural” latinoamericana, en cada uno de los contextos señalados, que lo resignifican en su radicalidad y problematicidad, como en su autenticidad.

Las “dictaduras de Seguridad Nacional”⁵ de los '70, implicaron a través de las prácticas de la persecución, el encarcelamiento, la tortura, el asesinato y la desaparición de personas a nivel regional latinoamericano y otras formas autoritarias de disciplinamiento, darle contenido empírico a la retórica filosófica de la reacción intelectual europea post estructuralista y post moderna de los '70 y los '80, que con epicentro en París imponía la tesis filosófica de la “muerte del sujeto”⁶. La “muerte del sujeto” a través de las prácticas del terrorismo de estado en las dictaduras latinoamericanas y del discurso legitimador filosófico del nuevo rumbo reaccionario alternativo al emergente horizonte revolucionario de los '60, opera el desmantelamiento de los espacios de producción de pensamiento crítico por el sometimiento de sus cultores a aquellas prácticas o a la amenaza de las mismas y por la nihiliación del “sujeto” en cuanto fundamento empírico y categorial del pensamiento crítico, en un proceso en el que la “ultracrítica” posmoderna⁷ llega a usurpar el lugar del pensamiento crítico, el que atraviesa así la más profunda de sus crisis. Obviamente, las dictaduras de Seguridad Nacional suponen —al menos en el tramo de su vigencia— la “muerte de la democracia”, aunque ellas procuren legitimarse como democracias en estado de excepción al que han debido recurrir para salvar a “la Democracia” de sus enemigos externos y especialmente internos.

La década de los '80 en América Latina, en el marco de la identificada como “tercera ola” de las democratizaciones⁸, es la de la “transición a la democracia”⁹ además de la “década perdida” para el desarrollo. Este proceso fáctico se expresa en el cambio de asunto central de análisis y reflexión en las ciencias sociales latinoamericanas: si en los '60 su asunto fundamental era la “revolución”, en los '80 es centralmente la “democracia”¹⁰: si “revolución” era “socialismo” como alternativa la “capitalismo” en los 60, “democracia” significa en el contexto de los '70 y los '80, vigencia de las garantías del estado de derecho en el ejer-

5 HINKELAMMERT, FJ (1990). *Democracia y Totalitarismo*, DEI, San José, Costa Rica 2ª ed., pp. 211-240.

6 ANDERSON, P (1986). *Tras las huellas del materialismo histórico, Siglo XXI Editores*, Madrid. En este libro —publicado originalmente en inglés en 1983— en el capítulo “Estructura y sujeto” (pp. 34-65), Anderson se refiere a la “reacción intelectual europea” (p. 34) cuya capital radicaría en París.

7 En el contexto de discusión de la filosofía latinoamericana y sus relaciones con la modernidad y la posmodernidad, Arturo Andrés Roig se refiere con agudeza y pertinencia crítica, a las paradojas de la “ultracrítica” posmoderna que se vuelven contra su pretensión de crítica de la crítica. ROIG, AA (2001). *Caminos de la filosofía latinoamericana*. La Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela, “Posmodernismo: paradoja e hipóbole” (pp.133-154). Si la “ultracrítica” posmoderna que esboza Santiago Castro Gómez en su *Crítica de la razón latinoamericana* es una “crítica a la crítica”, la respuesta de Arturo Andrés Roig cuyo sentido aquí se consigna, asume el carácter de una “crítica de la crítica a la crítica”.

8 HUNTINGTON, S (1995). *La tercera ola. La democratización a finales del siglo XX*, Paidós, Buenos Aires.

9 LEIRAS, S (1996). “Transición y consolidación democrática: ¿hacia qué democracias?”, in: PINTO, J (Comp) (1996). *Las nuevas democracias del Cono Sur: cambios y continuidades*, Oficina de Publicaciones, Ciclo Básico Común, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, pp. 169-175.

10 LECHNER, N (1990). *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, FCE, 2ª ed., Santiago de Chile, p. 18: “Si la revolución es el eje articulador de la discusión latinoamericana en la década del 60, en los 80 el tema central es la democracia”.

cicio irrestricto de las libertades civiles y políticas como alternativa a las arbitrariedades del terrorismo de estado desplegado por las dictaduras.

El pensamiento crítico acompaña la transición del “sujeto revolucionario” cuya muerte había sido ejecutada por los poderes fácticos y discursivamente legitimada por la tesis de la “muerte del sujeto”, a la constitución del “sujeto democrático”.

Constituir el sujeto democrático implica disputar la configuración de un *ethos* político democrático a la lógica del “sujeto revolucionario” de los ’60, como a la internalización de las lógicas de socialización por el estado autoritario y terrorista (el “sujeto súbdito”) y por el mercado (el “sujeto empresario” y el “sujeto consumista”)¹¹ en procesos regionales en que –no obstante las diferencias entre unas y otras– las segundas se implementaron al amparo de la imposición de las primeras, coincidiendo ambas en expresar poderes fácticos que han hecho a una constitución heterónoma del sujeto. El pensamiento crítico puede sospechar que un sujeto heterónomamente constituido, no obstante se le “identifique” como “sujeto democrático”, no tendrá la “identidad” de tal¹². La efectiva “identidad” del “sujeto democrático” implica la “autonomía” en el proceso de su constitución. A su vez dicha “autonomía”, sin dejar de tener como referencia las instituciones democráticas, en cuanto que éstas expresan en su sentido último a las “institucionalidades” –en particular el estado en clave autoritaria y el mercado en clave neoliberal–, para no transformarse en una no-intencional heteronomía, debe someterse al criterio de la autonomía del ser humano como sujeto, esto es como el conjunto de sus relaciones –con los otros y con la naturaleza– frente a las instituciones y a las institucionalidades¹³. Aparece así el debate sobre la democracia.

11 BRUNNER, JJ (1982). *Vida cotidiana, sociedad y cultura: Chile 1973-1982*, FLACSO, Documento de Trabajo n° 151, Santiago de Chile; MOULIAN, T (1997). *Chile actual. Anatomía de un mito*, Arcis Universidad, 8ª edición, Santiago de Chile.

12 Helio Gallardo aporta un relevante discernimiento entre “identificaciones” que tienen lugar desde la lógica del poder con efectos de radical heteronomía, de los procesos de constitución de “identidades” populares, las que como efectivamente tales, solamente pueden constituirse en procesos de autoafirmación y autorreconocimiento de los sujetos populares en sus procesos de articulación, organización y activación “desde abajo”, habilitando una superación crítica de aquellas “identificaciones”. Escribe Gallardo en este sentido: “Moverse contra el carácter del poder autoritario y la sujeción a identificaciones inerciales contiene la autoconstitución de sujetos (autonomía). El concepto contiene un plano abstracto y uno situacional, testimonial y específico: el de la producción y autoproducción de identidades populares efectivas” (GALLARDO, H (2006). *Siglo XXI. Producir un mundo*, Editorial Arlekin, San José de Costa Rica, p.115.).

13 Franz J. Hinkelammert a lo largo de su importante obra crítica ha argumentado con pertinencia acerca de cómo la autonomía que tiene su referencia en la ley en términos de una ética de principios rigORIZADA, bajo la pretensión de autonomía puede estar legitimando una radical heteronomía, mientras que una autonomía centrada en el ser humano como sujeto, esto es en las relaciones entre los seres humanos y de ellos con la naturaleza no humana, aporta la perspectiva de una autonomía radical desde la cual discernir críticamente desvíos hacia la heteronomía en la necesaria referencia a la ley (las instituciones) que está implicada en los procesos históricos de autoconstitución de la humanidad. Complementariamente, en libro compartido con Henry Mora Jiménez, aporta un claro discernimiento entre instituciones e institucionalidades, así como de la relación entre las mismas: “Entendemos por ‘institución’ la objetivación, sensorialmente no perceptible, de las relaciones humanas. Podemos distinguir entre instituciones parciales (una empresa, una escuela, una asociación de mujeres, un sindicato, un partido político, etc.) e ‘institucionalidades’ propiamente dichas. Estas últimas son básicamente dos: el mercado y el estado. Ninguna de estas es institución parcial, sino que ambas engloban al conjunto de las instituciones parciales, por eso son ‘institucionalidades’ y no simples instituciones parciales: contienen los criterios de ordenamiento de las instituciones parciales” (HINKELAMMERT, FJ & MORA JIMÉNEZ, H (2009). *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la Economía*, Proyecto Justicia y Vida, Casa de la Amistad Colombo-Venezolana, Compromiso, Bogotá, p. 604).

En la lógica del transicionalismo se ha tratado del tránsito de una forma de gobierno –la dictadura– a otra –la democracia–, cuya consolidación pasa por el estricto cumplimiento de los compromisos institucionales y los procedimientos estipulados, con distintos alcances en transiciones por derrota del poder de facto (Argentina), negociadas (Uruguay) y fuertemente condicionadas (Chile). Mirada la “democracia” desde el lugar del “sujeto” en el sentido de la “autonomía” señalado en segundo lugar, la democracia procedimental hegemónica sería más funcional a las necesidades del mercado transnacional desterritorializado que a las de las poblaciones nacionales territorializadas. Por las orientaciones mediadoras y facilitadoras del estado, no obstante la democracia sustantiva debe adecuarse a las exigencias de la democracia procedimental, ésta última no debe ocupar el lugar de aquella al extremo de desplazarla, a riesgo de consolidar una democracia vacía: desde los ’80 esta es la tensión central que recorre a las democracias posautoritarias y postransicionales con sureñas en particular, en las que con singularidad se condensa la que recorre a las democracias latinoamericanas en general, así como a la democracia en los ámbitos internacional y global.

Si “posmodernidad” fue la categoría identificatoria de la situación cultural de la década de los ’80 con lo que ella implicó de “muerte del sujeto” y emergentes emancipaciones fragmentarias y acotadas en el marco de una revolución conservadora, “globalización” es la categoría de relevo en la de los ’90. El relevo no lo es en la lógica de la sustitución sino en la profundización y expansión de los ejes antiemancipatorios y antiuniversalistas de la modernidad en cuya profundización y emancipación la posmodernidad consiste: si la posmodernidad es la “lógica cultural del capitalismo tardío”¹⁴, la globalización es la lógica política de la estrategia de acumulación capitalista orientada por las burocracias privadas transnacionales en función de sus intereses, que profundiza y extiende aquella lógica cultural que resulta funcional a su lógica política¹⁵. El “pensamiento crítico” pasó entonces de confrontar con la “posmodernidad”, a hacerlo con la “globalización” en la cual el “sujeto” termina de ser sustituido por el mercado y la democracia tiende a reducirse en democracia de mercado en la que en los distintos espacios, los ciudadanos se resignifican como clientes, por lo que el “clientelismo” que era patología política en las democracias predictoriales, pasa a ser normalidad político-democrática en las democracias posdictatoriales, postransicionales y postmodernas globalizadas, que al constituirse en la norma del funcionamiento democrático, queda exonerado de su carácter patológico. Al invisibilizarse la condición del “cliente” por detrás de la del “ciudadano” reformulada en las relaciones político-democráticas fetichizadas, la construcción de una cartera de clientes, pasa a ser construcción de ciudadanía y, por lo tanto, de democracia.

En el inicio del nuevo siglo, con los atentados del 11 de septiembre de 2001 de Nueva York, la lógica de la “globalización” se profundiza de la mano de la de los “fundamentalismos” a su vez resignificados de la mano del “terrorismo”¹⁶. Desafía al “pensamiento crítico” discernir la “globalización” y sus dimensiones, así como las perspectivas de “antiglobalización” o “alterglobalización”, para los cuál debe hacerlo también con la práctica del

14 JAMESON, F (1992). *El posmodernismo o lógica cultural del capitalismo avanzado*, Paidós, Buenos Aires.

15 HINKELAMMERT, FJ (2003). *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*, DEI, San José de Costa Rica.

16 *Ibidem*.

“fundamentalismo” a través del discernimiento de los “fundamentalismos” y, por lo tanto del “terrorismo” a través del de los “terrorismos”, entre los cuales el terrorismo de estado de la Dictadura Mundial de Seguridad Nacional de EEUU o Dictadura Mundial de Seguridad Mercantil –según se la mire– desde la era Bush, ha pretendido legitimarse como legítima defensa de la libertad y la democracia a escala global frente al que ha identificado y estigmatizado como “Eje del mal” y al terrorismo responsable de los atentados de Nueva York de septiembre de 2001, a los que estima de alguna manera asociados.

Los nuevos frentes de la crítica hacen al desarrollo y profundización del pensamiento crítico hasta el presente, que enfrentando los mitos de legitimación de la globalización neoliberal posmoderna fundamentalista y antiterrorista, ha apelado a un “rearme categorial”¹⁷ en el que, amén de la recuperación de categorías críticas como la de “imperialismo” y de teorías críticas como la “teoría de la dependencia”, en su vertiente humanista más radical, ha recuperado resignificadamente la categoría de “sujeto”, la que aporta un fundamento y un criterio, desde el cual efectuar una crítica de la razón mítica, que entre otros mitos de dominación permita desmontar el mito de la democracia, como condición de posibilidad para la construcción de una democracia sobre esa referencia emancipatoria y humanizante del ser humano como sujeto¹⁸.

Considerada la formulación “Pensamiento crítico, sujeto y democracia en América Latina” como la enunciación de un problema multidimensional expresado en forma tridimensional en lugar de hacerlo como la de una asociación de problemas, la problematicidad y la autenticidad se potencian porque a la proyección de significados desde las partes al todo, se suma la que tiene lugar desde el todo hacia las partes.

En lo que sigue nos ocuparemos de las partes, aunque haciendo nuestra la perspectiva de la totalidad, no dejaremos de tener presente en cada instancia analítico-crítica el lugar y significación de cada una de ellas en el todo dinámico que constituyen y que las constituye.

EL PENSAMIENTO CRÍTICO EN AMÉRICA LATINA

Una sencilla aproximación al significado de la palabra “pensamiento” en nuestro universo discursivo parece conveniente para introducirnos en la especificidad del “pensamiento crítico”. El *Diccionario de uso del español* consigna inicialmente sobre “pensamiento”: “Acción y efecto de pensar: ejercicio de la mente”, señalando complementariamente sobre “pensar”: “Formar y relacionar ideas: “El oficio del filósofo es pensar”¹⁹.

La explicitación de estos significados de “pensamiento”, sin temor a la redundancia, nos permite recordar que el mismo se refiere tanto a la “acción” como al “efecto” del “pen-

17 ROIG, AA (2003). *Necesidad de una segunda independencia*, Universidad Nacional de Río Cuarto, Río Cuarto, República Argentina, pp. 19 - 24.

18 HINKELAMMERT, FJ (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*, Editorial Arlekin, San José de Costa Rica.

19 MOLINER, M (2007). *Diccionario de uso del español*, J-Z, Gredos, Del Nuevo Extremo, Buenos Aires, p. 2243.

sar”, esto es a lo que acaece en la subjetividad/intersubjetividad del ser consciente²⁰ en cuanto elaboración, producción o creación del “pensamiento” y a su objetivación en aquella “acción” que implica un proceso, y que alcanza de cierta manera vida propia como “efecto” en tanto pensamiento objetivado a través del ejercicio de la función comunicativa bajo la forma de la enunciación.

En segundo lugar, se nos hace presente la especificidad del “pensar”. Consiste en “formar y relacionar ideas”; se supone allí el carácter creativo del “pensar”: o bien forma las ideas o bien las relaciona; en cualquier caso es producción con algún grado de autonomía y no mera reproducción de lo recibido.

En tercer lugar, se ejemplifica paradigmáticamente la función del “pensar” en “el oficio del filósofo” que en el universo de los oficios sería aquél que tiene como función social “formar y relacionar ideas”²¹.

Por extensión e implicación, la filosofía como el pensamiento –del cual es una especie con perfil propio– es tanto “ejercicio todavía viviente en el espíritu subjetivo” (la “acción” de filosofar), como “realidad ya fijada en el espíritu objetivo”²² (el “efecto” de aquella acción).

Lejos de pretender reducir el “pensamiento” sea como “acción”, sea como “efecto” de la misma al profesional de la filosofía, es correspondiente a la realidad sostener que cuando un ser consciente –no importa cuál sea su formación ni su profesión– al “formar y relacionar ideas” ejerciendo propiamente el “pensar”, ejerce “el oficio del filósofo”. Se corresponde esta afirmación con la tesis que enuncia que todos los seres humanos son filósofos, así como con la que identifica al filosofar como la figura más paradigmática del pensar.

El conocimiento científico es un tipo específico de conocimiento, a saber: aquél que ofrece los fundamentos y métodos más rigurosos históricamente producidos para justificar

20 Escriben Marx y Engels en 1845 en *La ideología alemana*: “La conciencia no puede ser otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real” (MARX, C & ENGELS, F (1968). *La ideología alemana*, Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, p. 26). Complementariamente señala Marx en el *Prólogo de la “Contribución a la Crítica de la Economía Política”* de 1859: “No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia” (MARX, C (1955). “Prólogo de la “Contribución a la Crítica de la Economía Política””, in: MARX, C & ENGELS, F (1955). *Obras Escogidas*. Tomo I. Editorial Progreso, Moscú, p. 341.). Estas referencias permiten un adecuado discernimiento de las implicaciones en una eventual lectura fetichizada del concepto “mente” y, con ello, del “pensamiento” como “ejercicio de la mente” que lo reduce a una actividad radicalmente individual. Sin negar la individualidad del “ser consciente” en quien el “ejercicio de la mente” tiene lugar, la perspectiva materialista sobre el individuo humano en cuanto ser consciente, nos recuerda “su proceso de vida real” y por lo tanto “el ser social” como “lo que determina su conciencia”. Por ello identificamos al “pensar” como la “acción” o proceso que acaece en la subjetividad/intersubjetividad constitutivas del “ser consciente” en cuanto “ser social”, para discernir a esta actividad humana respecto de su identificación fetichizada que la reduce a un sentido de individualidad humana, humanamente imposible.

21 La autonomía que se reclama para la filosofía en cuanto expresión paradigmática del pensar, no es “la autonomía solo técnica, en el marco de la labor profesional”, en cuanto que el oficio del filósofo trasciende el ejercicio profesional de la filosofía se requiere vincular “la autonomía técnica con la autonomía espiritual”, esto es “con autenticidad o genuinidad”. El énfasis en la “autonomía espiritual” como fundamento para que la “autonomía técnica”, no derive no intencionalmente en heteronomía en relación al sujeto del pensar, lo tomamos de ARDAO, A (1987). “Función actual de la filosofía en Latinoamérica”, in: *id. La inteligencia latinoamericana*, DP, Universidad de la República, Montevideo, pp. 131-139.

22 *Ibidem*, p. 131.

la validez de sus procedimientos y con ello la pretensión de verdad de las conclusiones provisoriamente alcanzadas.

Tanto el conocimiento en general, como el conocimiento científico en particular, son prácticas histórico-sociales que implican el ejercicio del pensamiento; pero hay una dimensión del pensamiento que no es conocimiento —ni pretende serlo— aunque guarde relaciones con él, desde que le brinda sus condiciones de posibilidad, al tiempo que —de otra manera— encuentra también en él algunas de sus propias condiciones de posibilidad. A diferencia del pensamiento-conocimiento cuya utopía es el conocimiento objetivo de la realidad, el pensamiento propiamente tal —más allá del conocimiento— en lugar de pretender saber cómo la realidad es, se explica o se comporta, aunque teniendo base en este conocimiento; se caracteriza por procurar encontrar, recrear o producir el sentido de la vida humana en las condiciones concretas de su existencia que hace parte de esa realidad:

(...) el pensamiento es siempre el intento por hallar una *sentido* de la vida en ciertas condiciones concretas, y por establecer una *praxis* que tienda a cambiar la realidad en el sentido de las aspiraciones de los grupos humanos... el conjunto de ese comportamiento exige siempre una síntesis viva entre el espíritu racional, el ordenamiento, por una parte, y, por otra, su adaptación a la realidad y a las aspiraciones del sujeto gracias al espíritu crítico²³.

Por estas diferentes funciones del pensamiento que es conocimiento y del pensamiento que no es conocimiento, sino que más allá de éste es búsqueda del sentido, aún del conocimiento mismo; cuando hoy parece revalidarse el mito del progreso de la modernidad en la tesis de que estamos o vamos inexorablemente hacia la “sociedad del conocimiento” para la que debemos prepararnos, a través de una preparación que según algunos “expertos” implicaría hasta formular y desarrollar una ética acorde a las exigencias de esa sociedad, se impone con necesidad —aunque no con inevitabilidad— reivindicar el pensamiento más allá del conocimiento de modo tal que en lugar de pretender una ética que al ser funcional a la “sociedad del conocimiento” oriente normativamente y acriticamente a su realización y consolidación; se procure una ética cuyo criterio sea la vida humana en la universalidad de su diversidad concreta como orientación de sentido. Solamente recorriendo este camino, la “sociedad del conocimiento” no será la nueva formulación fetichizada del mito del progreso de la modernidad en la que el conocimiento ha devenido mercancía, sino una utopía de la razón instrumental mediada por la afirmación de la vida humana como criterio y orientación de sentido, que lejos de adaptarse a ella, la adaptará a sus propias exigencias poniéndola al servicio de la reválida de su afirmación y no de su sometimiento.

Nuestra argumentación, sin abandonar el pensamiento y el pensar, nos ha llevado a la filosofía y al filosofar. Por ello, al ocuparnos del pensamiento crítico, sin abandonar el ámbito del mismo, podremos referirnos sin artificialidad a la filosofía crítica, pues si en la filosofía el pensamiento alcanza sus más paradigmáticas realizaciones, en la filosofía crítica tendrán lugar las más paradigmáticas expresiones del pensamiento crítico. Insistimos que ello no implica necesariamente el ejercicio académicamente legitimado y reglado del oficio de filósofo por parte del sujeto del filosofar. Lo que centralmente cuenta, es que se ejer-

23 GOLDMAN, L (1975). *El marxismo y las ciencias humanas*, Amorrortu, Buenos Aires, p. 38.

za efectivamente el filosofar, es decir la filosofía “como actividad todavía viviente en el espíritu subjetivo”, oficio de filósofo que puede ejercerse tanto desde el ejercicio profesional de la filosofía, como desde otros oficios y profesiones en relación a los cuales se expresa como su trascendentalidad inmanente al trascender sus límites en razón de su condición de “reflexión sobre la totalidad de lo real (que) puede conducir naturalmente a una apertura sobre el conjunto de los posibles”²⁴; en definitiva como *logos* de ese oficio de los oficios que es vivir humanamente, *logos* que recibe sus motivaciones, orientaciones y rectificaciones desde el *pathos* y el *ethos* propios de las concretas condiciones de existencia.

La identidad del pensamiento crítico, más allá de las identificaciones que lo reducen a alguna de sus manifestaciones—hegemónicas o contrahegemónicas— encuentra una acertada caracterización en ésta enunciación reciente en América Latina:

Todo pensamiento que critica algo, por eso no es pensamiento crítico. La crítica del pensamiento crítico la constituye un determinado punto de vista, bajo el cual la crítica se lleva a cabo. Este punto de vista es el de la emancipación humana. En este sentido es el punto de vista de la humanización de las relaciones humanas mismas y de la relación con la naturaleza entera. Emancipación es humanización, humanización desemboca en emancipación²⁵.

La identidad del pensamiento crítico propiamente tal pasa por la que corresponde a la especificidad del ejercicio de la crítica, la que radica en el sentido de la misma que tiene lugar cuando el punto de vista desde el que se ejerce es el de la emancipación humana que implica humanización. Siendo el “ser de los hombres” “su proceso de vida real” y ese “ser social” la condición de posibilidad de su “ser” como “ser consciente”, la emancipación y con ella la humanización del ser humano, pasan por la humanización de las relaciones humanas, tanto las que relacionan a los seres humanos entre sí, como con la naturaleza no humana.

En cuanto a la filosofía, entendiéndolo por tal tanto la actividad como su producto, la condición “crítica” le es constitutiva, por lo que sin esa nota de criticidad, al menos en el sentido amplio del “espíritu crítico”, estaríamos produciendo o consumiendo bajo el nombre de “filosofía” otra cosa.

No obstante la filosofía es esencialmente crítica—y si no lo es, no es filosofía— en la tradición occidental, la condición crítica es asumida explícitamente en la modernidad y fundamentada por Kant en su, así llamada “filosofía crítica” o “criticismo”. En lo atinente a la razón humana y sus capacidades de conocimiento y acción de validez universal, la filosofía crítica viene a marcar distancias tanto con el dogmatismo racionalista como con el escepticismo empirista en lo que a condiciones de posibilidad y límites del conocimiento humano se refiere, tanto como respecto del relativismo en lo concerniente a las condiciones de posibilidad y límites tanto del universalismo ético como de la facultad de discernimiento en el universalismo estético.

Superar el escepticismo y el dogmatismo, fundamentar el universalismo teórico y práctico, son líneas maestras del programa kantiano. Una filosofía que asume la crítica como su señal de identidad y la ejerce con toda radicalidad posible desde sus condiciones

24 PIAGET, J (1973). *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, Península, Barcelona.

25 HINKELAMMERT, FJ (2007). *Op. cit.*, p. 278.

de elaboración y hacia su horizonte de sentido. Lo hace desde la tradición filosófica en su conjunto y más específicamente desde la modernidad que llega hasta ella y del significado de cuyo proyecto ilustrado aporta una preclara caracterización y fundamentación de su orientación de sentido.

No obstante otras expresiones paradigmáticas del pensamiento crítico en Europa y en América Latina en los siglos XIX y XX, la referencia a Kant en lo atinente justamente a la perspectiva crítica, en conjunción con el marco de condiciones adversas para el ejercicio del pensamiento crítico en el Cono Sur de América Latina que a partir de las Dictaduras de Seguridad Nacional de los '70 llega hasta la tercera ola de democratizaciones de los '80, justifica focalizar dos obras fundantes –o refundantes– del pensamiento crítico en América Latina: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*²⁶ (1981) de Arturo Andrés Roig y *Crítica a la razón utópica*²⁷ (1984) de Franz Hinkelammert, que a través de los programas de investigación que expresan y fundamentan, desde aquella referencia filosófica compartida y desde aquél contexto adverso en el cual emergen con toda su fuerza crítico-construktiva, llegan en plena vigencia y validez²⁸ instituyente a esta primera década del siglo XXI que transitamos..

En efecto, en el contexto de la última ola dictatorial regional iniciada en los '70, que con más énfasis que sus antecedentes inmediatos de los '60, implicaba una sustitución de las tradicionales dictaduras militares latinoamericanas que expresaban la verdad de la sociedad tradicional, fueron dictaduras militares –o “cívico-militares” como en la que se desplegó en Uruguay– de carácter refundacional que expresaron la verdad de la sociedad moderna en la periferia, que en términos de la modernización capitalista recurrió al expediente dictatorial para imponer desde la inflexibilidad del estado terrorista la flexibilidad del mercado; exilados respectivamente de Argentina, su país de origen y de Chile, su país de adopción, Arturo Andrés Roig y Franz Hinkelammert, publicaban en el primer lustro de los '80 los libros arriba referidos cuyos títulos trasuntan una confesa estirpe kantiana.

En ambos casos, se trata de una estirpe kantiana *sui generis*, desde Kant en cierta medida, pero también más allá de Kant y contra Kant.

En cuanto al libro de Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*; asume el sentido kantiano de la “crítica”, pero a diferencia de la corriente principal del kantismo que hace suyo ese sentido de la crítica desde Kant mismo –o al menos esa es probablemente su intención; en el caso de Roig la asunción de Kant y de su perspectiva crítica se efectúa desde otro lugar –empírico, histórico, social, antropológico y epistemológico– efectivamente tal, explícita y reflexivamente asumido, que es el de Arturo Roig cuyo espacio-tiem-

26 ROIG, AA (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México.

27 HINKELAMMERT, FJ (1984). *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José de Costa Rica. Hay una última edición ampliada y revisada bajo el título *Crítica de la razón utópica*, Editorial Desclée de Brower, Bilbao, 2002.

28 Señala Mario Sambarino “la distinción entre lo que en un universo cultural está vigente, y lo que de él es válido”, lo que significa la distinción entre “el orden de lo que es según valores” y “el orden de lo que es valioso que sea” (SAMBARINO, M (1959). *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*, Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo, esp. Investigación cuarta: “Sobre la aporeticidad esencial de toda eticidad”, p. 220 ss. No obstante la argumentación de Sambarino parece reducir lo “vigente” a lo instituido y solamente lo “válido” a la perspectiva instituyente; nos permitimos entender que en cuanto que algo es válido sin estar instituido, justamente por ello está vigente, como vigencia instituyente.

po no es ni el de Kant ni el del sujeto trascendental kantiano. Probablemente para Roig se tratara ya en ese contexto de los '70 a los '80 en el Cono Sur de América Latina, de “tiempos de ira y esperanza”²⁹. Ejercer por parte de un sujeto concreto como Arturo Andrés Roig su pensamiento crítico para el que las condiciones *a priori* de la sensibilidad son las de un espacio-tiempo “de ira y esperanza”, es muy diferente a hacerlo como Kant desde el contexto del siglo XVIII en el mundo germano-europeo y, especialmente desde los *a priori* de la sensibilidad del espacio-tiempo del sujeto trascendental. No obstante, análogamente a la crítica kantiana respecto del dogmatismo, el escepticismo y el relativismo en lo que implican de falseamiento o negación del universalismo en la perspectiva de Kant, la crítica roigeano sustentada sobre el *pathos* de la “ira” que balancea al del miedo introducido por las prácticas del terrorismo de estado de las dictaduras de los '70 y naturalizado por las de totalización del mercado desde los '90, se abre normativamente en el *logos* y el *ethos* de la “esperanza” en la construcción de un universalismo concreto.

Desde ese otro lugar efectivamente dado y reflexivamente asumido, la teoría y en particular la crítica” no es de la “razón pura” (teórica o práctica), sino del “pensamiento latinoamericano”. No es crítica de la razón abstracta de un sujeto abstracto como lo es el sujeto trascendental kantiano, sino del pensamiento históricamente producido por un sujeto histórico en el proceso conflictivo y nunca acabado³⁰ de su constitución, a saber, el sujeto latinoamericano³¹. Se trata de un “sujeto histórico” en el doble sentido de la expresión: un sujeto que se encuentra en determinadas condiciones históricas que en la medida en que lo constituyen puede decirse que es producto de las mismas, aunque en la medida en que desde ellas opera en el sentido de su propia afirmación, es —o intenta ser y eventualmente pretende ser—, sujeto de su propia historia o, maximizando la pretensión, de la historia misma. En cuanto a que se trata de un sujeto histórico en los dos sentidos aunque ciertamente no de un modo pleno, no se manifiesta a través de la pura razón, sino de un pensamiento empíri-

29 ROIG, AA (2001). “Prolegómenos para una moral en tiempos de ira y esperanza”, in: *id. Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, EDIUNC, Mendoza, pp. 7-53. Obsérvese que el título del capítulo de referencia se inicia como otro célebre título de un libro de Kant que abreviadamente se ha publicado en español como *Prolegómenos*.

30 Entiendo que la constitución del ser humano como sujeto, sea en su condición de individuo, como sociedad o como especie humana, es inevitablemente conflictiva porque implica objetivaciones mediadoras que son facilitadoras de la objetivación de la subjetividad al mismo tiempo que negadoras de la subjetividad como subjetividad, por lo que además, es una constitución nunca acabada. El sujeto pleno no es un dato empírico ni una posibilidad teórica. En el sentido de Kant es apenas una idea reguladora. Independientemente de ello, la caracterización de la constitución del ser humano como sujeto como proceso conflictivo y nunca acabado, es tomada en préstamo del título de un excelente libro de Norbert Lechner referido a la democracia: LECHNER, N (1986). *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, CIS, Siglo XXI, Madrid.

31 En el sentido de la nota anterior, el del “sujeto latinoamericano” es un caso específico de proceso “conflictivo y nunca acabado” de constitución de un sujeto histórico, en los sentidos en que un sujeto histórico es posible. Complementariamente “sujeto latinoamericano” es una idea reguladora que históricamente mantiene un valor práctico-estratégico en el contexto actual. En un contexto de fragmentación, de crisis del estado nacional y de emergencia de naciones antes invisibilizadas, en cuanto que el “latinoamericanismo” es el nacionalismo de la gran nación latinoamericana (ARDAO, A (1986). “Panamericanismo y Latinoamericanismo”, in: ZEA, L (Coord.) (1986). *América Latina en sus ideas*, UNESCO, Siglo XXI, pp. 157-171), “América Latina” y “sujeto latinoamericano” hacen a la perspectiva de la unidad en la diversidad de las poblaciones desde el sur del Río Bravo hasta el extremo sur del continente, que tiene valor estratégico en el marco de las lógicas de bloques de poder de la multipolaridad unipolar vigente, al tiempo que un valor práctico-utópico en el sentido de la “esperanza” a que Roig se refiere, que redimensiona la validez estratégica en el marco de la legitimidad práctica.

camente contaminado por las condiciones de existencia y por los proyectos de futuro articulados desde la misma en relación a los cuales se afirma en cada presente.

Por su lado, Franz Hinkelammert, en el Prefacio de su *Crítica a la razón utópica* escribe:

El título de este libro recuerda un famoso título de Kant. He intentado seguir en esta *Crítica a la Razón Utópica*, elementos centrales de las críticas kantianas, convencido de que una crítica a la razón utópica, en última instancia, consiste en una transformación de los contenidos utópicos de los pensamientos modernos en conceptos y reflexiones trascendentales. Como las críticas kantianas a la razón son críticas trascendentales de ella, yo intento mostrar que también la crítica a la razón utópica no puede ser sino una crítica trascendental³².

De la *Crítica a la razón utópica* de 1984 a *Hacia una crítica de la razón mítica* de 2007, la identidad kantiana de la crítica en Hinkelammert como crítica trascendental se mantiene, aunque el ejercicio de esa crítica desde la trascendentalidad de un sujeto alternativo al sujeto trascendental kantiano, implicará de manera coherente con ese punto de vista alternativo, la crítica al universalismo teórico-práctico de la perspectiva kantiana.

Tampoco la lectura de Kant efectuada por Hinkelammert es desde Kant mismo al modo de la corriente principal del kantismo. Es una lectura desde un sujeto alternativo al sujeto trascendental kantiano, que al igual que el sujeto empírico a que Roig se refiere, también es sujeto trascendental y por lo tanto condición de posibilidad del sujeto kantiano. Este sujeto es el ser humano entendido como ser consciente: sabemos de él que “el ser social es lo que determina su conciencia”, desde que “el ser de los hombres es su proceso de vida real”, por lo que se trata de un sujeto universal concreto que implica la racionalidad reproductiva de la vida humana y no humana en sus expresiones diversas no excluyentes, por lo que no es sujeto de la razón pura, sino de la racionalidad reproductiva de la totalidad de lo real, que aporta el criterio de discernimiento para las diversas racionalidades parciales o fragmentarias que, como la razón instrumental totalizada se revelan incompatibles con esta condición de posibilidad y horizonte de sentido de toda racionalidad.

La crítica hinkelammertiana a la racionalidad instrumental fragmentaria totalizada identifica en ella los efectos constitutivamente destructivos de “la irracionalidad de lo racionalizado”³³. Esta crítica alcanza a éticas de principios totalizadas y rigorizadas –incluida la ética kantiana que es leída en ese registro por Hinkelammert–, en particular, cuando esas éticas adquieren dimensión institucional, en el marco de la tesis según la cual las instituciones son éticas de principios institucionalizadas.

El pensamiento crítico supone en Roig y en Hinkelammert al igual que en Kant, la centralidad del sujeto como condición de posibilidad del mismo. El sujeto trascendental en Roig y en Hinkelammert no es el sujeto trascendental de Kant.

32 HINKELAMMERT, FJ (1990). *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José de Costa Rica, 2ª ed., p.16.

33 HINKELAMMERT, FJ (1995). “La irracionalidad de lo racionalizado. Comentarios metodológicos sobre la racionalidad instrumental y su totalización”, in: *id. Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José de Costa Rica, pp. 273-307.

Tampoco fundamentan este sujeto trascendental alternativo de la misma manera ni lo conceptualizan del mismo modo. No obstante, es tesis de este estudio, que esas fundamentaciones y conceptualizaciones del sujeto en Roig y Hinkelammert puestas en relación, resultan no solamente compatibles sino sinérgicas, habilitando desde América Latina una fundamentación del sujeto –condición de posibilidad de todo pensamiento crítico– alternativa a la de la modernidad dominante, como a la “muerte del sujeto” o su fragmentación en la posmodernidad y en la globalización.

La fundamentación y conceptualización que en los dos programas de investigación en curso, suponen la recuperación desde el nuevo contexto, de diversas y convergentes expresiones del pensamiento crítico en Europa y América de los siglos XIX y XX y, fundamentalmente, aportes de fundamentación en la constitución del sujeto y la democracia en los términos de un universalismo concreto desde América Latina, para sí misma y para el mundo.

LA CONSTITUCIÓN CATEGORIAL E HISTÓRICA DEL SUJETO EN AMÉRICA LATINA

Que el ser humano sea sujeto es la idea fundante de la modernidad. Esto quiere decir que la modernidad comienza con ella en el entorno del siglo XVI en Europa desde donde se expande al resto del mundo, pero quiere decir también que la modernidad se reproduce, recomienza y se transforma hasta el presente, en tanto que dicha idea se sostiene en el curso del tiempo con su formulación originaria transformada o resignificada en procesos de sucesión y también de confrontación desde otros lugares histórico-teóricos.

Tal vez esa conciencia por parte del ser humano de ser sujeto que funda la modernidad, encuentra una de sus iniciales y paradigmáticas objetivaciones discursivas en *El Príncipe* de Nicolás Maquiavelo, libro escrito en 1513:

No ignoro que muchos opinaron y opinan que, gobernando la fortuna y Dios las cosas de este mundo, la humana prudencia no puede alterar las adversidades y, por tanto, que éstas no tienen remedio alguno (...) Pero como no se ha anonadado nuestro libre albedrío, admito que sea verdad el que la fortuna rija la mitad de nuestras acciones, sin embargo nos deja gobernar la mitad restante o buena parte de la misma³⁴.

Aquí se expresa claramente la ruptura que introduce la modernidad con los fundamentos del orden de la cristiandad medieval: el hombre ocupa el lugar de Dios asumiendo su condición de sujeto que había enajenado en aquél fundamento trascendente.

No obstante Maquiavelo al utilizar la expresión “nuestro libre albedrío” implica tácitamente la referencia a un “nosotros”, el mismo lejos de ser un sujeto colectivo, no es en principio sino la universalidad de los sujetos individuales, aunque para el contexto histórico-teórico-político de referencia y para la manifiesta intención del texto de Maquiavelo, se trata de la universalidad restringida y excluyente de los individuos que en cuanto príncipes

34 MAQUIAVELO, N (1985). *El Príncipe*, Serie del Ciclo Básico, Historia de las Ideas, Serie Antología 140, FCU, Montevideo, p.130.

reúnen las condiciones subjetivas y objetivas necesarias y suficientes para disputarle a la fortuna el gobierno de los hechos.

Sin embargo, la fundamentación filosófica del ser humano como sujeto, idea fundante de la modernidad, será la que ofrecerá Descartes, especialmente en su *Discurso del Método* de 1637 y en sus *Meditaciones Metafísicas* de 1641, condensada en la tesis *cogito ergo sum*.

En la argumentación cartesiana, el sujeto es estrictamente el alma, identificada como *res cogitans* y por lo tanto lo absolutamente otro respecto del cuerpo o *res extensa*. Se trata de una visión ontológico-metafísica dualista del ser humano en la que lo propiamente humano es lo relativo al alma, desde que lo relativo al cuerpo emparenta al ser humano con los otros animales no humanos y con el resto de la naturaleza.

De acuerdo al argumento, la *res cogitans* se sostiene a sí misma por el mero ejercicio de su atributo esencial definitorio, que es el pensamiento. Por lo tanto, la esencia del *ego cogito* es la condición de su existencia. El alma o sustancia pensante, es una entidad metafísica absolutamente independiente de toda corporalidad y por lo tanto de toda condición material de existencia que es propia de los cuerpos. Como supone no depender de los cuerpos en particular ni de la naturaleza material en general, sino solamente del ejercicio de su facultad esencial, pretende, al modo de Dios, absoluta trascendencia respecto a la naturaleza. Desde esta condición trascendente de la que en cierta medida ha desplazado a Dios, análogamente a él se siente competente para llevar a cabo su propio plan de creación; la reconstrucción de las ideas a través de la síntesis como complementación y superación de los resultados del análisis en la construcción de un orden que no se encontraba en la naturaleza, anticipa en la tercera regla del método la perspectiva de intervención científico-tecnológica sobre el mundo en la perspectiva de su transformación, que en el actual desarrollo de la razón instrumental alcanza sus mayores desarrollos históricamente conocidos: “El tercero, ordenar los conocimientos, empezando siempre por los más sencillos, elevándome por grados hasta llegar a los más compuestos y *suponiendo un orden en aquellos que no lo tenían por naturaleza*”³⁵.

En el pensamiento del cartesiano John Locke, la trascendencia del sujeto pensante respecto de toda corporalidad, incluida la que le es propia como individuo, queda transferida a su figura filosófico-política de *individuo-propietario* que es tal en primer lugar respecto de su propia corporalidad viviente: “... el hombre, al ser dueño de sí mismo y propietario de su persona y de las acciones y trabajos de ésta, tiene en sí mismo el gran fundamento de la propiedad”³⁶ escribe Locke, reforzando la idea de la vida (y por tanto el cuerpo como realidad viviente) como propiedad del individuo en el siguiente pasaje: “... sus vidas, sus libertades y sus posesiones, es decir, todo eso a lo que doy el nombre genérico de “propiedad”³⁷.

Esta figura filosófico-política del *individuo-propietario* que se construye sobre su fundamento ontológico-metafísico del *ego cogito*, más allá de las diversas apariencias que

35 DESCARTES, R (1965). *Discurso del método*, in: id. *Obras Escogidas*, Editorial Schapire, Buenos Aires, p. 16. La cursiva es nuestra.

36 LOCKE, J (1995). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Ediciones Altaya., Barcelona, p. 70.

37 *Ibidem*, p. 134.

pueda haber asumido a lo largo del tiempo, es la que en tensión con otras construcciones histórico-teóricas del ser humano como sujeto, atraviesa como figura dominante la larga duración de la modernidad para profundizarse en la posmodernidad que no hemos superado en la globalización en curso, que promovida como un espacio de oportunidades para todos, especialmente para los más pequeños y débiles –sean individuos o sociedades– que aprovechándolas podrán crecer o desarrollarse, al ser asumida con esa perspectiva, potencia la consolidación y profundización de viejas cadenas, así como al establecimiento de otras nuevas en nombre de la libertad del mercado.

En el orden de dominación que se profundiza en América Latina a partir de la década de los '70 del siglo pasado, el *individuo-propietario* del relato de Locke se articulará sinérgicamente con el *individuo-súbdito* del relato de Hobbes³⁸ en una lógica en la cual el sometimiento al *Leviatán* inicialmente impuesto por la razón de la fuerza y luego internalizado por naturalización como fuerza de la razón, se convertirá en la condición de posibilidad garante de una libertad en que *las libertades en el mercado* de los individuos-propietarios impondrán y legitimarán *la libertad del mercado*, convirtiéndose en la condición de posibilidad, sentido y límites del *individuo-ciudadano* del relato democrático-republicano de Rousseau³⁹.

Desde los fundamentos filosófico-metafísicos cartesianos, por la mediación de los fundamentos filosófico-políticos hobbesianos, lockeanos y rousseaunianos, el mito fundante de la modernidad del ser humano como sujeto, incluye su sustitución. El ser humano concreto, por la imposición de un orden de funcionamiento en que el lugar del sujeto se transfiere desde las relaciones reproductivas entre los seres humanos y de éstos con la naturaleza al mercado por la mediación del estado, el ser humano queda reducido a la condición de *individuo-propietario-súbdito-ciudadano*.

El mito fundante de la modernidad apunta a la consolidación y legitimación de un orden en que el sentido del bien común del relato democrático rousseauniano montado sobre las ideas reguladoras del *pueblo-soberano* y de la *voluntad general*, queda de hecho reducido a la suma de los intereses privados. Esa suma, inevitablemente hace a un bien común de unos con la exclusión del bien común de otros bajo el manto legitimador del mito de la realización del interés común de la humanidad, o de la nación, como es recurrente dentro de los límites territoriales de cada estado nacional.

Es en este contexto histórico-teórico, que el antes señalado “rearme categorial” por parte del pensamiento crítico en América Latina, procede a la recuperación de la categoría de sujeto como aporte a la afirmación de la humanidad –en el individuo, en la comunidad, en la sociedad, en la especie– como sujeto. Lo hace en la perspectiva de un universalismo concreto, que no puede ser sino crítico de la modernidad y de la posmodernidad en cuanto, tanto el mito moderno del ser humano como sujeto como el mito posmoderno de la muerte del sujeto, en sus orientaciones dominantes no han hecho sino en última instancia negar al ser humano como sujeto.

La recuperación de la categoría de sujeto por parte del pensamiento crítico actual en América Latina como aporte a la superación de los desplazamientos del ser humano como

38 HOBBS, Th (1994). *Leviatán*, Ediciones Altaya, Barcelona.

39 ROUSSEAU, JJ (1993). *El contrato social*, Ediciones Altaya, Barcelona.

sujeto operado por las prácticas de dominación y los discursos teóricos dominantes en la modernidad y la posmodernidad, se vale en buena medida de la recuperación desde el presente de antecedentes paradigmáticos emergentes en el siglo XIX.

En el programa roigeano de la filosofía latinoamericana, perspectiva específica de pensamiento crítico fundamentado en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* de 1981, además de Kant—notoriamente del siglo XVIII—, en lo que hace a la cuestión del sujeto, no obstante el importante *corpus* de autores referidos, tanto Hegel como Martí, resultan insoslayables.

Retornando brevemente a la relación con Kant que fundamenta la perspectiva crítica roigeana, habremos de recordar ahora que frente a la lectura dominante en el kantismo por la cual entre el *a priori* epistemológico y el *a priori* antropológico que estando ambos en Kant y refiriendo respectivamente a lo universal y abstracto y a lo singular y concreto, se sostiene la prioridad del primero sobre el segundo, Roig sostiene la prioridad del segundo sobre el primero argumentando consecuentemente que el *sujeto empírico* es condición de posibilidad del *sujeto trascendental* y por lo tanto trascendental de otro modo respecto de éste. Esta prioridad del *a priori* antropológico que implica un tenerse a sí mismo como valioso y consecuentemente el tener como valioso conocerse por sí mismo, no supone eliminar el *a priori* epistemológico, sino complementar y contrabalancear como última instancia las orientaciones analítico-crítico-normativas en términos de universalismo abstracto del *sujeto trascendental* con las del universalismo concreto que solamente el *sujeto empírico* en ejercicio del *a priori* antropológico puede aportar, transformando en concreta construcción de lo universal aquella orientación que por abstracta implicara la negación de la universalidad como objetiva proyección, más allá de la intencionalidad de su realización⁴⁰.

No obstante el ontologismo que distorsiona o coloniza la historicidad nihilizándola bajo la figura del *espíritu absoluto*, trasladando la negación no intencional kantiana de la alteridad a una forma intencional de vocación imperial que explícitamente niega la espiritualidad y por lo tanto la humanidad de la misma, Hegel aporta las claves filosófica, histórica y colectiva del “*nosotros*” bajo la figura del “*pueblo*”, que recuperada desde América Latina y liberada de las cadenas ontológicas que bloquean la afirmación, conocimiento y reconocimiento de la propia espiritualidad y humanidad, habilita categorialmente desde y para *nosotros* el ejercicio del *a priori* antropológico por la referencia a los fundamentos históricos, sociales y culturales, sin relación con los cuales el mismo no podría pasar de una abstracción. La fórmula del *a priori* antropológico es ahora “querernos a nosotros mismos como valiosos” y “tener como valiosos el conocernos por nosotros mismos”⁴¹.

En este ejercicio del *a priori* antropológico por el *nosotros* latinoamericano, la clave hegeliana de legitimación de la dominación imperial sobre el Nuevo Mundo en el ejercicio del pensamiento, es transformada desde América Latina en clave de discernimiento crítico de aquella dominación y emancipación respecto de la misma.

40 Esta argumentación sobre la prioridad del *a priori* antropológico por la que el sujeto empírico desplazado y eventualmente negado por la abstracción de la universalidad construida por el sujeto trascendental, procura a su vez desplazar pero sin negarlo al sujeto trascendental, pero rectificando los efectos excluyentes del universalismo abstracto por la construcción alternativa del universalismo concreto, puede leerse en: ROIG, AA (1981). “El pensamiento filosófico y su normatividad”, in: Introducción a *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, pp. 9-17.

41 *Ibidem*, pp. 6-17.

Esa transformación del *a priori* antropológico en su clave hegeliana de dominación a su clave latinoamericana de emancipación, tiene en *Nuestra América* de José Martí de 1891 uno de sus episodios fundacionales.

En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*⁴², en el ejercicio de un discurso colonialista, Hegel (des) calificaba como “naturales” a los habitantes del Nuevo Mundo que era reducido a una geografía sin espiritualidad⁴³, concebido como una suerte de espacio vacío destinado a ser receptor del espíritu europeo, con lo que aquellos “naturales” si no “fallecían” frente al “soplo” de aquella espiritualidad, se beneficiarían de ella ingresando al círculo de la humanidad y por lo tanto al de la historia universal, que no consistía sino en la universalización de un modo de producir socialmente la vida que por sus características no podía quedar contenido dentro de las fronteras europeas.

La condición “natural” que el discurso de dominación de Hegel ponía al servicio de la legitimación del proyecto colonial, es resignificada por el discurso emancipador de Martí y puesta al servicio del proyecto de emancipación desde nuestra América: “Viene el hombre natural indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada en los libros, porque no se la administra de acuerdo a las necesidades patentes del país”⁴⁴. Efectivamente, en estas palabras de Martí, la condición categorial y real del “hombre natural” implica afirmación de humanidad – y por lo tanto de corporalidad y espiritualidad– en lugar de negación de la misma, como acaece en Hegel.

En la fórmula de Martí, la condición del “hombre natural” que negado en su “dignidad” se siente “indignado”, pone en escena la condición del sujeto humano propiamente tal, que es *a priori* respecto de toda construcción intelectual, contractual o institucional de la misma, y que al ser afectada en esa, su inherente y constitutiva “dignidad” “natural”, reacciona y actúa en defensa de la misma, para lo cual lejos de ampararse en las instituciones o en la administración de las mismas, que ejemplificadas en la “justicia” responden a otras “necesidades” que no son las “del país”, y que en definitiva son las que lo desconocen en su “dignidad” “natural”, las “derriba”.

El “hombre natural” es lo absolutamente otro respecto del “yo pensante” o del “individuo-propietario”, que a su vez son lo absolutamente otro respecto de la efectiva condición universal humana en términos del universalismo concreto del género humano sobre la referencia de los individuos concretos sin exclusiones que lo constituyen.

El criterio para la justicia y su administración, según surge del texto de Martí, debe ser el de “las necesidades patentes del país”. La tesis pone en escena que la condición del sujeto humano expresada en la del “hombre natural” con su “dignidad” constitutiva, supone para su efectivo reconocimiento el de su condición de sujeto de “necesidades” que son las “del país”, esto es del espacio histórico-cultural y económico-político en el que las “necesidades” de todos y cada uno deben satisfacerse, tesis en que el desliz hacia el relativismo

42 HEGEL, G.W.F (1980). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza Universidad, Madrid.

43 *Ibid.*, Véase: “La conexión de la naturaleza o los fundamentos geográficos de la historia universal”, “El nuevo Mundo”, pp. 169-177.

44 MARTÍ, J (1992). *Nuestra América*, in: *id. Obras Escogidas*, 3 tomos, Editora de Ciencias Sociales, La Habana, Tomo II, p. 483. Arturo Andrés Roig ha efectuado en “La dignidad humana y la moral de la emergencia en América Latina” (Cfr. ROIG, AA (2001). *Op. cit.*, pp. 69-88) una valiosísima reflexión sobre este punto a la que le debemos mucho en esta aproximación.

cultural puede neutralizarse sobre la explicitación subyacente del sujeto humano como “necesitado”, condición del “hombre natural” que es condición antropológica universal.

Claramente hoy, la así llamada “justicia del mercado”, que es la de un sistema desterritorializado, es administrada de acuerdo a sus propias necesidades relativas a la acumulación de capital. Afirmadas estas necesidades como única racionalidad que no admite alternativas, cuando se totaliza como acontece en el curso de la globalización en curso, arrasa con “las necesidades patentes del país”, cometiendo injusticia sobre los seres humanos territorializados en nombre de una justicia pretendidamente superior e inapelable: *fiat iustitia, pereat mundus*⁴⁵.

Así como en Roig *a priori* antropológico y por lo tanto la afirmación del ser humano como sujeto, es producto del ejercicio de un sujeto empírico cuya historicidad implica la novedad de su emergencia que episódicamente tiene lugar como respuesta a experiencias de dominación con capacidad de discernimiento crítico de los universales ideológicos en que los poderes fácticos procuran legitimarse por naturalización; en la argumentación de Hinkelammert, el sujeto tiene también el carácter de la emergencia, concebida en este caso como la de una ausencia que se hace presente como tal ausencia frente a aquellas lógicas de dominación que la provocan en esa emergencia como ausencia, condición de discernimiento de la dominación y de las alternativas de emancipación.

Ni en Roig ni en Hinkelammert se trata de un *a priori* sustantivamente o formalmente dado. Se trata en cambio de un *a priori* que emerge *a posteriori* a una experiencia de negación, no solamente como *pathos*, *ethos* o *logos*, sino también como *praxis* en lo que ella implica de transformación del sujeto en términos de su afirmación o emergencia y por lo tanto en la transformación de las relaciones que al negarlo lo provocan en su emergencia y la sustitución de las mismas por relaciones alternativas en el sentido de su afirmación.

Escribe Hinkelammert:

(...) el ser humano no es sujeto, sino hay un proceso en el cuál se revela que no puede vivir sin hacerse sujeto. No hay sobrevivencia, porque el proceso, que se desarrolla en función de la inercia del sistema, es autodestructor. Aplasta al sujeto, que cobra conciencia de ser llamado a ser sujeto en cuanto se resiste a esta destructividad. Tiene que oponerse a la inercia del sistema si quiere vivir, y al oponerse se desarrolla como sujeto.

El llamado a ser sujeto se revela en el curso de un proceso. Por eso, el ser sujeto no es un *a priori* del proceso, sino resulta como su *a posteriori*. El ser humano como sujeto no es ninguna sustancia y tampoco un sujeto trascendental *a priori*. Se revela como una ausencia que grita y que está presente, pero lo es como ausencia. Como tal ausencia solicita. Hacerse sujeto es responder a esta ausencia positivamente, porque esa ausencia es, a la vez, una solitud. Se trata de una respuesta positiva a la ausencia, sin eliminarla como ausencia. Res -

45 “Hágase justicia aunque perezca el mundo”.

ponde. En este sentido, el ser humano es parte del sistema en cuanto actor o individuo calculante. En cuanto sujeto, está enfrentado al sistema, lo trasciende⁴⁶.

La trascendentalidad del ser humano como sujeto respecto del sistema (estructura, institución o ley), lo es en la modalidad de una trascendentalidad inmanente, pues el sistema y sus lógicas estructurales e institucionales son mediaciones que operan como condición de su afirmación al tiempo que implican su negación por su reducción a la condición de “actor”, “individuo calculante” o “individuo propietario-súbdito-ciudadano”. Por esa “trascendentalidad inmanente” al sistema, estructuras, instituciones y ley, el sujeto –en lo que tiene de trascendentalidad negada en la inmanencia– es el lugar privilegiado de la crítica y de la construcción de democracia en esa perspectiva.

El programa hinkelammertiano de pensamiento crítico desde América Latina, sin descuidar otras interlocuciones, encuentra en Marx uno de sus principales interlocutores, entre otras cosas, en lo que hace a la categoría y la realidad del ser humano como sujeto, esto es del “ser consciente” que no tiene otro estatuto que “su proceso de vida real” por lo que “el ser social es lo que determina su conciencia”. Tiene además presente –como lo ha recordado Engels– que “... Según la concepción materialista de la historia, el factor que en *última instancia* determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real”⁴⁷, por lo que las relaciones de producción compatibles con las relaciones de reproducción de la vida real –esto es las relaciones entre los seres humanos y de éstos con la naturaleza no humana como conjunto– hacen a la *última instancia* materialista de la historia y por lo tanto del ser humano como sujeto en cuanto no es una sustancia metafísica prefigurada, sino “su proceso de vida real” cuya última instancia “es la producción” y fundamentalmente “la reproducción” del mismo.

Hinkelammert asume de Marx su perspectiva antropocéntrica y su discernimiento de los dioses. No la cuestión metafísica irresoluble de si Dios existe o no existe, sino la históricamente operante entre “dioses verdaderos” que hacen “a la producción y reproducción de la vida real” como posibilidad actual y tendencial y los ídolos, fetiches o “dioses falsos” que bajo la apariencia de hacerla posible, la destruyen.

Esta perspectiva crítica nos remite al “temprano” joven Marx de su tesis de doctorado, cuando en sus consideraciones sobre Prometeo, se refiere a la “sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana (el ser humano consciente de sí mismo) como la divinidad suprema”⁴⁸.

El Prometeo de Marx, a diferencia de los anteriores, se refiere a los dioses de la tierra. En esa línea de discernimiento, destaca Hinkelammert, “Marx denuncia ahora el mercado y el Estado como dioses falsos, en cuanto que no aceptan al ser humano como divinidad suprema. Ahora definitivamente la lucha de los dioses pasa a ser una lucha en la tierra”⁴⁹.

46 HINKELAMMERT, FJ (2003). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, EUNA, Heredia, Costa Rica, pp. 495-496.

47 ENGELS, F (1955). “Carta a J. Bloch, Londres 21-22 de septiembre de 1890”, in: MARX, C & ENGELS, F (1955). *Op. cit.*, p. 484.

48 HINKELAMMERT, FJ (2007). “El Prometeo del “temprano” joven Marx y el discernimiento de los dioses”, in: HINKELAMMERT, FJ (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica*. Ed. cit., pp. 18-25.

49 *Ibidem*, p. 22.

Complementariamente, en la “Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel”, nos recuerda Hinkelammert, se lee: “La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”⁵⁰.

La perspectiva crítica del ser humano como sujeto que Hinkelammert desarrolla desde su sugerente lectura de Marx, implica señalar como falsos dioses o ídolos aquellas construcciones del ser humano como sujeto que al abstraerlo de la racionalidad reproductiva vida humana-naturaleza y por lo tanto de la relacionalidad constituyente de lo humano, terminan negándolo como sujeto real y posible. Por lo tanto, que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano, implica que las relaciones entre los seres humanos y de éstos con la naturaleza no humana, sean relaciones en que el ser humano no sea “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. La constitución y reconstitución del ser humano como sujeto pasa entonces por “echar por tierra todas las relaciones” de las características señaladas y, por lo tanto, por la construcción de relaciones en las que el ser humano sea un ser reconocido, emancipado, amparado y estimable.

En su convergencia y sinergia las aproximaciones de Roig y Hinkelammert a la fundamentación del sujeto en debate con las negaciones de la modernidad hegemónica y de la posmodernidad, que traducen en conceptos y categorías las experiencias y procesos de emergencia del ser humano como sujeto hecha presente como ausencia en el ejercicio del *a priori* antropológico por distintos movimientos sociales en Latinoamérica, abren un espacio teórico con potencialidad para explicar, legitimar y orientar el conflictivo y nunca acabado proceso de constitución del ser humano como sujeto en América Latina que implica prácticas instituyentes en las distintas dimensiones de la existencia colectiva, como aporte para sí misma, así como también para el mundo en la perspectiva de la realización de un universalismo concreto.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA LATINA

Hemos sostenido que las dictaduras refundacionales de los '70 en el Cono Sur de América Latina son la cara políticamente visible de un problema radical que puede ser conceptualizado como problema filosófico auténtico, entre cuyas aristas o perfiles hemos señalado la supresión de la libertad de pensamiento que condiciona negativamente el ejercicio del pensamiento crítico, la muerte del sujeto y el arrasamiento de la democracia: la reconfiguración del pensamiento crítico, la constitución del sujeto y la construcción de la democracia son las respuestas teórico-prácticas en curso que desde los '80 llegan hasta el presente. De esta última respuesta, teniendo en cuenta su constitutiva articulación con las otras, queremos ocuparnos ahora.

En los '70, las dictaduras de seguridad nacional que se instalan en la región, arrasan con las democracias liberales que con diferente estabilidad habían definido al mapa político del Cono Sur de América Latina en los '50 y los '60.

Desde los '80, las transiciones a las democracias desde las dictaduras, más allá de la pretensión legitimatoria de configurarse como la recuperación de las democracias liberales

50 *Ibidem*, p. 22.

predictatorias, instauran en el marco de una lógica política sobredeterminada por una lógica económica planetaria dominante, democracias neoliberales, si pensamos en su matriz ideológica fundante o, si se quiere, democracias de seguridad mercantil, si pensamos en cambio en aquella sustantividad—la de las relaciones mercantiles— que las nuevas democracias colocan de hecho y cada vez más con menos ocultamiento, como el centro de referencia legitimador del sentido último de sus lógicas procedimentales.

Se asiste así en la región a transiciones hacia nuevas democracias que bajo la pretensión de restaurar el orden institucional pre-dictatorial, introducen uno nuevo, eventualmente en su letra e indubitablemente en su espíritu.

El espíritu de las instituciones de las nuevas democracias posdictatoriales del Cono Sur de América Latina se ha desplazado del pueblo al mercado.

El *dictum* democrático establecido desde lejana data en el imaginario popular pre-dictatorial “voz del pueblo, voz de Dios”, fue traducido por el poder militar mediador del poder imperial y de los intereses de las clases dominantes que usurpó el lugar de la soberanía en los países de la región durante una larga década, a su versión tecnocrática neoliberal “voz del mercado, voz de Dios”.

No es casual que “pueblo” así como “clases” que habían sido categorías de análisis y también de convocatoria política hasta la década de los ‘70, resulten sustituidas por otras como “sociedad civil”, “sujetos”, “movimientos”, “actores” y “ciudadanía” a partir de los ‘80⁵¹.

La invocación al “pueblo” asociada a la de la “clase trabajadora” como su referencia de sentido y vanguardia social en los ‘60, interpelaba críticamente los límites de la democracia “burguesa” a cuya superación apuntaba desde los fundamentos estructurales de la referencia de clase.

En la producción de la vida real el trabajo es la fuente del valor. En el marco de la sociedad burguesa, el valor producido por el trabajo (por el ser humano como trabajador, por el trabajo como proceso y por el trabajo como producto) es transferido a la mercancía, el dinero y el capital que, a través de un proceso de fetichización son visualizados como fuente del valor con la consecuente invisibilización del protagonismo del trabajador.

La perspectiva de clase de la “clase trabajadora” aporta el discernimiento crítico de esa expropiación ilegítima que el capital opera sobre el trabajo, así como de la democracia “burguesa” en cuanto sistema institucional jurídico-político, administrador y legitimador de esa expropiación estructural.

El “pueblo”, mítico sujeto de la democracia, no obstante no se reduce a una clase social en una sociedad dividida en clases, en tanto encuentra en la “clase trabajadora” y en sus intereses de clase la perspectiva de los intereses en términos de un universalismo incluyente de la sociedad como conjunto, se activa intelectual y prácticamente en el discernimiento y la pretensión de superación de la democracia “burguesa”. Se trata de superarla, no en lo que la democracia tiene de democracia, sino en lo que tiene de “burguesa” y por lo tanto de

51 ACOSTA, Y (2003). “La sociedad civil: permanencias y cambios en el escenario teórico latinoamericano del siglo XX: cuestión de palabras y cuestión de hechos”, in: *id. Las nuevas referencias del pensamiento crítico en América Latina. Ética y ampliación de la sociedad civil*, Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo, pp. 71-97. (Edición mexicana, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México D.F. 2006, pp. 59-85).

negación de la democracia, porque de acuerdo a sus límites y sentido, el “gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo” resulta quedar reducido en términos de realidad a “gobierno de la burguesía, por la burguesía y para la burguesía”⁵².

La perspectiva crítica emergente en la activación del pueblo y la clase trabajadora organizada en la década de los '60 y '70 en América Latina, no apuntaba a la democracia y a sus instituciones, sino al espíritu de las mismas anclado en las relaciones de producción. Quienes en observancia estricta de las instituciones democráticas discernían críticamente a su espíritu, eran percibidos por los defensores del *statu quo* como enemigos de la democracia. Mientras tanto, quienes como respuesta violaban las instituciones democráticas y con ello los derechos humanos, civiles y políticos que las mismas amparaban, para defender su espíritu, se legitimaban frente a quienes disfrutaban del *statu quo* como los defensores de la democracia: Cuando la junta militar chilena derrocó a Allende, no le reprochó haber violado la letra de la constitución. Le reprochó haber violado su espíritu. Es aquel espíritu que pasa por todas las instituciones de la sociedad y que las vincula con su fetichismo central: la acumulación del capital. Pero en las instituciones, la acumulación no está expresamente presente, está representada por su espíritu, que es un fantasma, que realmente es vivido y percibido. “(...) Los que defienden este “espíritu” pueden violar la constitución sin violarla. Los que se oponen a este “espíritu” violan la constitución aunque no la violen”.⁵³

En cuanto el pueblo en su articulación constructiva con la clase trabajadora comenzó a hacer manifiesta su oposición a ese espíritu, violó la constitución aunque no la violara, mientras que las FF AA como aparato armado en defensa de una democracia que pretendiendo ser para el pueblo era en su sentido último para la burguesía, al defender ese espíritu, pudieron violar durante más de una década la constitución, procurando legitimidad en la pretensión de defenderla.

En los '80, el espíritu de la transición a la democracia, tanto como construcción teórica en la teoría de las transiciones como en la puesta en práctica en los distintos países de los procesos de transición, no hizo sino recrear invisibilizándolo y profundizándolo al espíritu de las democracias predictoriales, desde que se entendió y realizó tal transición como pasaje de un régimen de gobierno a otro: de la dictadura a la democracia. La democracia queda reducida a régimen de gobierno en el que la elite política organizada en un sistema de partidos, compite en elecciones periódicas por el voto de la ciudadanía, reducida en este aspecto a su condición de electorado.

En la lógica de la transición, la democracia entendida y realizada como régimen de gobierno, reducida pues a su dimensión política pero en un registro politicista e institucionalista, sustituye al pueblo por el ciudadano-elector, es decir, sustituye al soberano colectivo por el acto puntual del sujeto individual como exclusivo ejercicio de soberanía legitimador de los representantes en el sistema de representación.

También nihiliza discursivamente a las clases sociales y a la lucha de clases, esto es a colectivos sociales que tienen intereses objetivos comunes que los oponen a los otros co-

52 Tanto en la predictadura hasta los '70 como en la posdictadura desde los '80, la burguesía que es sujeto y destinatario de la democracia como régimen de gobierno en la democracia “burguesa”, es la burguesía nacional y la internacional y especialmente en la última, la transnacional.

53 HINKELAMMERT, FJ (1981). *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI, 2ª ed., San José de Costa Rica, p. 65.

lectivos sociales en razón de la asociación de unos y otros con el trabajo o con el capital. Subsume e invisibiliza estos conflictos de intereses colectivos y objetivos y la dialéctica de la lucha de clases en que ellos se expresan dinámicamente, detrás del manto legitimador de la disputa democrática por los sufragios en que los sufragantes operan atomizados en su condición empírica y mítica de individuos-propietarios-súbditos-ciudadanos-electores.

En el ejercicio del sufragio, el acto individual cuya privacidad tiene el carácter de la sacralidad, el elector sufraga –en el mejor de los casos– por el candidato y partido de su preferencia. Pero lo hace dentro del universo cerrado de la oferta de un sistema político cuyo espíritu es el de las instituciones democráticas en su conjunto: administrar y resolver pacíficamente los conflictos de intereses, sin que la resolución de estos conflictos signifique afectar la estructura profunda de la sociedad realmente existente que tiene en la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos sus principios fundamentales y, por lo tanto, sin transformar las instituciones o al menos su espíritu. Violar las instituciones para salvaguardar su espíritu –como ha acaecido en las dictaduras de seguridad nacional– es el expediente del estado de excepción que tiende a integrarse estructuralmente y legitimarse en el estado de derecho democrático de la globalización dominante en curso.

De esta manera, la democracia reducida a la condición institucional de régimen de gobierno en las democracias posdictatoriales y postransicionales en el Cono Sur de América Latina en el siglo XXI, presenta una situación de fuerte analogía con la que presentaba la independencia en los países latinoamericanos y caribeños en el siglo XIX según lo registraba Martí cuando en 1891 escribía: “El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu”⁵⁴. No alcanzaba en el siglo XIX y no alcanza en el siglo XXI con el cambio de formas o instituciones si ese cambio no implica un cambio de espíritu, sin el cual no habrá lugar a un cambio efectivamente tal.

Además de esta analogía, puede señalarse que “el cambio de espíritu” que Martí reclamaba para que la “independencia” fuera algo más que una declaración, era la democratización a través de un ejercicio de la interculturalidad democrática conducente a la realización de una democracia intercultural condensada en el sentido utópico de “Nuestra América”.

En el siglo XIX se trataba pues de democratizar la independencia para que esta lo fuera de, por y para todos en su diversidad sin exclusiones. En el siglo XXI, para que esa democratización pueda continuar extendiéndose y profundizándose, se trata de independizar la democracia: para ello hay que liberarla de la dictadura del capital que es el fundamento antidemocrático de su espíritu, hoy dominante.

Para ello, la recuperación de “pueblo” y “clases” como categorías de análisis, conceptos llaves de la convocatoria democrática por la articulación de los colectivos que hacen a la sustantividad democrática, aparece como tarea fundamental y aporte posible del pensamiento crítico para democratizar la independencia e independizar la democracia.

Que la democracia reducida hoy a régimen de gobierno en los términos de una institucionalidad que legitima, reproduce y consolida el orden sustantivamente antidemocráti-

54 MARTI, J (1992). “Nuestra América”, in: *id. Obras Escogidas*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, Tomo II, p. 484.

co del gobierno de, por y para las clases dominantes con la exclusión de las otras, se transforme en un orden sustantivamente democrático, es la perspectiva de la democratización.

Un orden sustantivamente democrático es aquél en el que todos puedan vivir, en el sentido que, aunque el crimen o asesinato sigan siendo posibles, no se encuentren sin embargo legitimados. Este sentido de orden democrático implica la deslegitimación de los asesinatos que se cometen intencionalmente violando las leyes que protegen la vida humana, pero también la de los que se cometen estructuralmente por el cumplimiento riguroso de las leyes cuyo espíritu parece radicar hoy en las leyes del mercado.

El crimen que se comete por el cumplimiento de las leyes y no por la violación de las mismas, implica un ejercicio de la criminalidad que resulta legitimado por legalidad. José Martí había advertido frente a la ley que mata y se había preguntado por el sujeto capaz de eliminarla: “La ley mata. ¿Quién mata a la ley?”⁵⁵. Construir un orden democrático como un orden en el que todos deban vivir, implica la presencia de sujetos humanos con capacidad de trascender la ley y superarla críticamente cuando la lógica de su cumplimiento implica el asesinato estructural.

El “rearme categorial” por la recuperación crítica de categorías de análisis y el discernimiento de las que aparecen como sentido común en el espacio teórico dominante, constituye un aporte de significación en la construcción de ese orden democrático en que la legitimidad por legalidad sea sometida al criterio de la legitimidad por la afirmación y reproducción de la vida digna de todos los seres humanos sin exclusiones.

Recuperar “pueblo” y “clases” como categorías de análisis y conceptos claves en la convocatoria democrática, no significa dejar de lado las categorías y conceptos que, como es el caso de “sociedad civil”, “sujetos”, “movimientos”, “actores” y “ciudadanía” parecen haberse instalado en el lugar de aquellos a partir de los ’80. Hipotéticamente, si aquellos han tendido a desaparecer y éstos se han instalado es porque ese cambio categorial y conceptual acompaña al que se ha producido en la realidad histórico-social en términos de fragmentación social y de los correspondientes cambios en la correlación de fuerzas entre la concentración de poder hegemónico y la fragmentación de las resistencias contrahegemónicas.

No se trata ahora de nihilizar “sociedad civil”, “sujetos”, “movimientos”, “actores” y “ciudadanía”, sino de intervenir en el debate por su pertinencia teórica y política en la perspectiva crítica afin a la sustantividad democrática, en la que la clave de la democracia en cuanto forma de gobierno está en la democracia en cuanto orden en el que todos pueden vivir.

“Sociedad civil” no lo será como sinónimo de “sociedad burguesa” (*bürgerliche gesellschaft*) ni remitirá a los intereses privados frente a lo público, sino en el sentido de articulación social autónoma respecto del estado, lo cual es democráticamente significativo en el marco del autoritarismo y del posautoritarismo de manera específica, y también autónoma respecto de la sociedad política y su sistema de partidos que la hace también democráticamente significativa por la capacidad de interlocución social con un sistema político que en una lógica crecientemente autorreferida, tiende a vaciar la democracia de sustantividad social.

55 Acápite a “Prolegómenos para una moral en tiempos de ira y esperanza”, in: ROIG, AA (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, EDIUNC, Mendoza, p. 7.

La referencia a los “sujetos” en plural, ha venido de la mano de la escenificación de los así llamados “nuevos sujetos”, que emergentes a partir de los ’80 se distinguen de los “viejos sujetos” y en particular, del proletariado o “clase trabajadora” como sujeto de la praxis de las transformaciones estructurales. A diferencia de aquél sujeto paradigmático de la transformación revolucionaria de las estructuras capitalistas de la modernidad, estos “nuevos sujetos” parecen serlo de procesos de transformación cuyo horizonte pasa solamente por la reivindicación y satisfacción de sus demandas específicas, sin la responsabilidad histórica de la transformación estructural de la realidad, aunque con la posibilidad intervenir con efectos de novedad instituyente en el marco de lo instituido.

Los “nuevos sujetos” se articulan y transforman en el curso del tiempo como “movimientos” que interpelan al sistema político democrático tradicional con la sustantividad de sus demandas, la horizontalidad de sus articulaciones y la participación como modo de actuación, frente a cuya presencia en el contexto de las democracias posdictatoriales, elites político-intelectuales internacionales en la perspectiva de la consolidación en la práctica de la democracia como régimen de gobierno, lanzan la tesis de que para América Latina la elección es “entre la democracia y el caos”, elección en que el lugar de la “democracia”, esto es, del orden, se adscribe al “sistema político democrático” y el lugar del “caos” a los “movimientos” y su constitutivo movimentismo: “la construcción de un sistema político democrático tiene siempre prioridad sobre la organización de movimientos sociales independientes”⁵⁶ argumentan, deslegitimando como amenaza del caos, lo que bien puede ser un aporte de perspectivas de transformación de la democracia en un orden sustantivamente democrático, en el sentido antes indicado.

Los “actores” lo son de distinta naturaleza, individuales y colectivos, sociales y políticos. En alguna visión, la condición de “actor” tal vez no implique sino ver a los “sujetos” en el cumplimiento de ciertos “papeles” que básicamente ya están diseñados en la trama argumental del drama, la comedia o la tragedia humana a desarrollar en el “escenario”. En otra visión, más que una actuación “esperada”, la condición de “actor” supone la posibilidad de la creatividad y por lo tanto una mayor cuota de historicidad.

“Ciudadanía” como condición y “ciudadano” o “ciudadana” como sus concreciones individuales, hacen a la designación del actor político individual que en cuanto miembro del “soberano”, lo será en el sentido del “pueblo” como “soberano” propiamente tal o, como ya se ha señalado, en el ejercicio del sufragio como acto individual, que hace de la soberanía esa conjunción aleatoria de expresión de voluntades individuales. Este segundo sentido hoy instalado puede ser señalado como sentido mítico de la soberanía en que la fetichización del voto oculta de manera extendida siempre sistemas electorales que implican una expropiación de la soberanía por parte de algunos actores que el sistema político privilegia de manera tal que o se alternan o coparticipan de la soberanía—o del remanente de ella que el espacio del estado nacional ha podido mantener frente a la lógica del mercado transnacional y en función de la misma— con la exclusión sistemática de muchos otros actores políticos que quedan sin representación.

La visión dominante de la democracia, la reduce a forma de gobierno que descansa en el cumplimiento de condiciones formales y procedimentales propias de una institucio-

56 Alain Touraine en su intervención en el “Círculo de Montevideo”, publicada en semanario *Búsqueda*, Montevideo, 5 de septiembre de 1996.

nalidad jurídico-política en la que la perspectiva instituyente no debe trascender las reglas y lógicas de lo instituido y especialmente el espíritu de las mismas.

Esa visión dominante de la democracia, oculta que esa institucionalidad jurídico-política, bajo la pretensión de procedimentalidad y formalidad neutras, es funcional a la reproducción de las relaciones de producción vigentes hoy totalizadas, las relaciones mercantiles, de cuyos principios fundantes, la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos, se nutre el espíritu de estas instituciones. Por lo tanto se trata de instituciones que bajo la pretensión de neutralidad, al fundarse sobre los principios y valores del capitalismo, se ponen al servicio de su reproducción.

En tanto que "... la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre"⁵⁷, ponerse al servicio de la reproducción del capitalismo, es hacerlo por un modo de producción que constitutivamente practica asesinato estructural. Poner instituciones procedimentalmente democráticas al servicio de la reproducción de un orden sustantivamente antidemocrático en cuanto socava la vida humana y de la naturaleza, es tornar imposible la democracia sustantiva que hace al orden en que todos pueden vivir.

En la lógica de la dominación, defensa del capitalismo se legitima como defensa de la democracia y pretensión de superar el capitalismo se denuncia como amenaza para la democracia. En esta fase de acumulación capitalista, las relaciones mercantiles totalizadas, impulsadas por una agresiva estrategia de globalización desde la articulación de poderes locales, transnacionales y neoimperiales imponen la concepción y la práctica de la democracia que es funcional a las necesidades de su reproducción.

El referente para la construcción de una democracia alternativa o alternativa democrática en la que frente al mercado transnacional y a los estados nacionales como instituciones que operan en defensa de sus intereses en desmedro de los de las poblaciones territorializadas cuyas demandas por necesidades son catalogadas como "exceso de demandas" que "la democracia" no puede y no debe satisfacer, es el ser humano como sujeto.

Se trata del ser humano como sujeto en el sentido antes analizado de trascendentalidad immanente a todas las relaciones de producción históricamente dadas, vigentes o posibles y a todas las instituciones creadas para afirmarse y reproducirse humanamente en el marco de dichas relaciones de producción.

La referencia del ser humano como sujeto en la perspectiva de esta construcción de la democracia lo es también para la constitución o recuperación en clave democrática en que la procedimentalidad tenga como referencia la sustantividad de que todos puedan vivir, de "pueblo", "clase trabajadora", "sociedad civil", "sujetos", "movimientos", "actores" y "ciudadanía", como sus mediaciones histórico-políticas y teórico-categoriales.

"Democracia sustantiva" será aquella en la cuál los derechos humanos de los seres humanos considerados en su condición universal y concreta de seres corporales y naturales –del "hombre natural" en el sentido categorial martiano– constituyan la última instancia o

57 MARX, C (1972). *El Capital. Crítica de la Economía Política*, Tomo I, Quinta reimpresión, FCE, México, p. 424. Franz J. Hinkelammert ha llamado frecuentemente la atención sobre esta tesis de Marx que hace a una crítica al capitalismo cada vez más vigente.

criterio para todos los derechos humanos y por lo tanto para la democracia en tanto esta, como “realización de un régimen de derechos humanos”⁵⁸ implica que los de los seres humanos como seres corporales y naturales sean el criterio para los derechos humanos contractuales a los efectos que el orden democrático sea efectivamente aquél en que todos pueden vivir en el sentido de que en él el asesinato –ni intencional ni estructural– esté legitimado.

Ello supone la afirmación y respeto de la naturaleza como sujeto de derechos que es condición de la afirmación de los seres humanos como sujetos, en tanto que seres naturales y corporales.

La dimensión ecológica en lo que hace a la racionalidad reproductiva hombre-naturaleza tiene pues el carácter de condición trascendental o de posibilidad para la existencia y reproducción de un orden democrático, como condición necesaria, aunque no suficiente.

A la dimensión ecológica de los derechos de la naturaleza como efecto de la legítima trascendentalización de los derechos del ser humano como un ser corporal y natural, deben sumarse como sus mediaciones necesarias las dimensiones civil y política, social y económica y cultural de los derechos humanos, para que el orden democrático de una democracia sustantiva sea posible.

Histórica y teóricamente, los derechos civiles y políticos o de primera generación que hacen centralmente a la dimensión jurídico-política de la democracia, remiten al “propietario-ciudadano” del proyecto burgués que constitutivamente incluye al “súbdito” invisibilizado y legitimado bajo el mito del “soberano”.

Tanto la violación de los derechos civiles y políticos del proyecto burgués como su totalización, implican la violación de los derechos del ser humano como sujeto natural corporal. No hay pues “democracia sustantiva” cuando la democracia se reduce a ser la realización del régimen de derechos del proyecto de la emancipación burguesa totalizados, pero tampoco puede haberla sin su presencia mediadora para el reconocimiento, el respeto y la afirmación de los derechos del ser humano como ser corporal y natural: en todo caso éstos últimos deben ser siempre el criterio para aquellos.

Los derechos económicos y sociales o de segunda generación se han reivindicado frente a la totalización de los derechos civiles y políticos o de primera generación en cuanto el universalismo abstracto jurídico-político implica el antiuniversalismo concreto económico-social.

Los derechos culturales o de tercera generación –que son de individuos, grupos y comunidades– se reivindican frente a la totalización nihilizante y homogeneizante de los de primera y segunda generación.

La construcción de una democracia sustantiva sustentable y sostenida requiere elaborar las mediaciones y tensiones de las dimensiones jurídico-política, económico-social y cultural de la democracia, que se definen en relación con sus respectivos derechos humanos que como generaciones se suceden, coexisten y tienen conflictos, sobre la fundamentación última del ser humano como ser natural y corporal en cada una de sus expresiones diversas y no excluyentes como perspectiva alternativa de universalismo concreto, que supone la di-

58 HINKELAMMERT, FJ (1990). *Op. cit.*, p. 133.

mención ecológica que se define como las otras en relación a sus respectivos derechos humanos que solamente pueden afirmarse con la afirmación de la naturaleza en su diversidad como conjunto.

Afirmar la democracia sustantiva, no implica negar la democracia procedimental. La democracia supone tanto lo sustantivo como lo procedimental.

Para una perspectiva formal como la kantiana, democracia sustantiva sin democracia procedimental sería ciega y democracia procedimental sin democracia sustantiva sería vacía⁵⁹.

Para una perspectiva material y materialista como la que hasta aquí se ha argumentado, en la cual “la última instancia es la producción y la reproducción de la vida real”, la democracia sustantiva es la última instancia para la democracia procedimental.

Lo sustantivo de la democracia no solamente aporta el contenido de la democracia, sino también la referencia de sentido para discernir lógicas procedimentales que, funcionales a las lógicas estructurales del orden dominante, al tornarse ciegas frente a la última instancia de la producción y reproducción de la vida real que implica a los seres humanos en relación entre sí y con la naturaleza, en la ilusión de brindar una orientación formalmente correcta, avance en dirección a un horizonte de vaciamiento de la democracia por destrucción legitimada de la vida real.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Las ideas de democracia y de transición a la democracia puestas en pensamiento y acción en la década de los `80 en el Cono Sur de América Latina, son fundamento del consenso y la dirección cultural propias de las buenas maneras democráticas de la hegemonía que comenzó a construirse allí donde el orden capitalista al sentirse fuertemente amenazado en el curso de los `60 y los `70, había tenido que recurrir a las malas maneras de la dominación autoritaria y el terrorismo de estado.

Transición a la democracia y democracia como régimen de gobierno, como ideas y como conjunto de prácticas que en ellas se fundamentan, tanto en su sentido como en su significado, incluyen la reproducción de las estructuras capitalistas en las cuales está anclado el espíritu de las instituciones “democráticas”.

En América Latina, “transición”, ha tenido inicialmente el sentido de transición de la sociedad tradicional a la sociedad moderna en los `50 y los `60. Se ha tratado hasta hoy de una transición incompleta, que ha implicado de un modo actualmente profundizado modernización sin modernidad, es decir el dominio de la razón instrumental sin las orientaciones de sentido y valor de la razón práctica desde el ser humano en su diversidad y dignidad como sujeto.

En los `60 y `70 emerge un segundo sentido de transición: la transición al socialismo. En el contexto del fracaso del desarrollismo, la práctica y el horizonte de transición al so-

59 “Pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas” es la tesis que Kant enuncia en la *Lógica Trascendental*: KANT, I (1970). *Crítica de la Razón Pura*, Losada, 6ª ed., Tomo I, Buenos Aires, p. 202. En nuestro razonamiento por analogía la democracia sustantiva ocupa el lugar de las intuiciones y la democracia procedimental el de los conceptos. A diferencia de Kant, señalamos lo material como condición de posibilidad y última instancia de lo formal y por lo tanto como su referencia orientadora de sentido.

cialismo, sobre la precursora y triunfante experiencia cubana, sea por vía revolucionaria, sea por vía democrático-electoral, se extiende por América Latina.

Con la experiencia cubana como excepción, esta práctica y horizonte de transición al socialismo cuando se insinúa, resulta derrotada o fracasada en el resto de América Latina. En lugar de la transición al socialismo o la revolución socialista y contra su posibilidad, la revolución contrarrevolucionaria neoconservadora por la mediación de las dictaduras de seguridad nacional como su punta de lanza, implementa, extiende y profundiza la totalización de las relaciones mercantiles del proyecto neoliberal.

La transición a la democracia de los '80 contiene en su sentido profundo la incompletud de la transición de la sociedad tradicional a la sociedad moderna y el fracaso o derrota de la transición de la sociedad capitalista a la sociedad socialista. Por ello promueve y procura consolidar una democracia reducida a forma de gobierno: democracia que administra, legitima y reproduce modernización sin modernidad y que es profundización del capitalismo como alternativa a la amenaza de transición al socialismo.

La construcción de las alternativas no puede tener lugar sino desde este contexto.

La lógica del orden de dominación en lo que implica de totalización, negación y exclusión, genera como efecto no intencional la emergencia de los espacios y protagonistas histórico-políticos y teórico-categoriales de las alternativas.

“Sociedad civil”, “pueblo”, “clase trabajadora”, “sujetos”, “movimientos”, “actores” y “ciudadanía” en sus procesos de autoconstitución resignificada en razón de las novedades del contexto y sobre la referencia de la condición real y categorial del ser humano como sujeto, del cual constituyen sus mediaciones prácticas y teóricas críticamente discernidas, se constituyen como espacios de activación y construcción de alternativas en que ejercicio del pensamiento crítico, constitución del sujeto y construcción de democracia no son sino aspectos de la respuesta a la “problemática radical de una configuración sociocultural”.

América Latina, en vísperas de conmemorar el bicentenario de la independencia, experimenta con creciente fuerza la necesidad de independizar la democracia de la dictadura del capital para poder democratizarla en los términos de la construcción de un orden en el que todos puedan vivir.