



UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA  
VICE-RECTORADO ACADÉMICO  
CENTRO DE ESTUDIOS DEL DESARROLLO  
DOCTORADO EN ESTUDIOS DEL DESARROLLO

OTRO MODO DEL SER  
*o*  
MÁS ALLÁ DEL EUROCCIDENTALISMO.  
COLONIALIDAD, CIUDADANÍA Y UTOPIA

AUTOR: MIGUEL ÁNGEL CONTRERAS NATERA

TUTOR: DR. EDGARDO LANDER

## ÍNDICE

### PRESENTACIÓN

IMPENSAR LA CIUDADANÍA MODERNA. DECONSTRUCCIÓN, CRÍTICA Y DESCOLONIZACIÓN.....	I
LOS TRAZOS DE UN RECORRIDO.....	XX

### CAPÍTULO I

SOBRE EL INCONSCIENTE CULTURAL DEL EUROCCIDENTALISMO.....	1
1.1. EL DEBATE DE VALLADOLID. SEPÚLVEDA Y LAS CASAS.....	9
1.2 EL DERECHO DE GENTES. VITORIA Y GROTIUS.....	19
1.3. EUROPA Y LA CONCIENCIA PLANETARIA.....	36
1.4. UN BREVE RECORRIDO A LA IDEA DE CIUDADANÍA.....	43

### CAPÍTULO II

LA CONFIGURACIÓN DE LA HISTORIA EN SINGULAR COLECTIVO.....	46
2.1. DISCONTINUIDADES Y TENSIONES DE LA CIUDADANÍA.....	63
2.2. EL CAMPO DE TENSIÓN: LIBERALISMO Y SOCIALISMO.....	69
2.3. IMPERIALISMO, COLONIZACIÓN Y RACISMO.....	95
2.4. LA RECURSIVIDAD DEL IDEAL DE CIUDADANÍA.....	104

### CAPÍTULO III

DILEMAS DE LA TEORÍA SOCIAL Y POLÍTICA CONTEMPORÁNEAS.....	112
3.1. EL DEBATE SOBRE LA IDEA DE CIUDADANÍA.....	114

3.2. JUSTICIA Y EQUIDAD EN JOHN RAWLS.....	122
3.3. CAPACIDADES Y FUNCIONAMIENTOS EN AMARTYA SEN.....	140
3.4. JUSTICIA COMPLEJA Y COMUNIDAD EN MICHAEL WALZER.....	161

## CAPÍTULO IV

EL GIRO LINGÜÍSTICO EN LA TEORÍA SOCIAL Y POLÍTICA.....	186
4.1. IDENTIDAD Y RECONOCIMIENTO EN CHARLES TAYLOR.....	194
4.2. LA CONSTELACIÓN POSTNACIONAL EN JÜRGEN HABERMAS.....	210
4.3. IMPENSAR EL IDEAL DE CIUDADANÍA EUROCCIDENTAL.....	230
4.4. PLURALISMO Y EMANCIPACIÓN.....	246

## CAPÍTULO V

EL LENGUAJE ÚLTIMO EN RICHARD RORTY.....	259
5.1. GEOPOLÍTICA DEL CONOCIMIENTO: ALTERIDAD Y RACISMO.....	285

## CAPÍTULO VI

DESLIZAMIENTOS EPISTÉMICOS.....	298
6.1. LA CRISIS DE LA GEOCULTURA LIBERAL.....	300
6.2. LA PRODUCCIÓN DE ALTERIDADES NEGATIVAS.....	320
6.3. MOVIMIENTOS ANTISISTÉMICOS Y DIÁLOGO PLURICULTURAL.....	337
6.4. LA BÚSQUEDA DE NUEVAS PERSPECTIVAS EPISTÉMICAS.....	345
6.5. A MODO DE CONCLUSIÓN.....	353

BIBLIOGRAFÍA.....	369
-------------------	-----

## RESUMEN

El presente trabajo doctoral *Otro Modo del Ser o Más Allá del Euroccidentalismo. Colonialidad, Ciudadanía y Utopía* se sitúa en el marco de la profunda crisis del proyecto de modernidad eurooccidental, y del concomitante agotamiento de las promesas de emancipación humana. Principalmente, en tanto los soportes que sirvieron de fundamentos al proyecto moderno se encuentran en una profunda revisión. De grosso modo los síntomas de la crisis discurren en recuperaciones normativas a lo interno de la tradición eurooccidental ó deconstrucciones a sus premisas fundantes. Por un lado, autores que formando parte de la tradición intentan reconducir o replantear sus promesas de emancipación. Por el otro, quienes en un lugar de enunciación situado en las fronteras del proyecto cuestionan las desgarradoras consecuencias de la imposición del mismo en el mundo no-europeo. En fin, situados en la facticidad del agotamiento de la civilización eurooccidental -el proyecto doctoral- se centra en la necesidad de búsquedas de nuevas gramáticas epistémicas (movimientos antisistémicos) capaces de enfrentar los dilemas de la profunda crisis civilizacional.

De allí, la tarea de *impensar* (neologismo sugerido por el filósofo alemán Martin Heidegger) una de las ideas-fuerzas de la modernidad eurooccidental, a saber: la noción de ciudadanía (sus dilemas, promesas y desafíos). Para ello, se trazará una propedéutica que integre las dimensiones históricas y teóricas contenidas en el análisis de la idea de ciudadanía. Para establecer la pertinencia de su debate. De modo tópico, el acercamiento al debate teórico-práctico sobre los derechos de ciudadanía reposa sobre la intersección de dos ejes, de dos trayectos diferentes de lectura entre sí. El primero reconstruye genealógicamente las condiciones de posibilidad del debate sobre los derechos. El segundo, el eje teórico crítico, es el de la presentación y justificación analítica de los derechos en la tradición occidental. El texto se centra en el análisis textual de un conjunto representativo de autores de la tradición eurooccidental, de sus ideas de ciudadanía, desde una perspectiva deconstructiva, crítica y de una lectura de contrapunto. Los autores abarcan a T. H. Marshall, John Rawls, Amartya Sen y Michael Walzer (capítulo II), Charles Taylor y Jürgen Habermas (capítulo III) y Richard Rorty (capítulo IV). Estos dos ejes confluyen y se contrastan en un capítulo final. Este último capítulo constata el agotamiento del universalismo liberal y el fracaso de sus promesas para dar cuenta de los profundos cambios sistémicos. Centrándose en la búsquedas de alternativas societales y epistémicas.

**PALABRAS CLAVES:** ciudadanía; democracia; neoliberalismo; comunidad; Marshal; Rawls; Sen; Walzer; Taylor; Habermas; Rorty; colonialidad; diálogo pluricultural; deslizamientos epistémicos

## PALABRAS DE AGRADECIMIENTOS

Permítanme que inicie este agradecimiento haciendo referencia a una especie de auto-cita que condensa las preocupaciones político-espirituales que han sido centrales en mis búsquedas de los últimos años. Sobre todo, a la historia efectual que ha definido la existencia humana en este inicio de siglo en el sistema histórico mundial. A la transversalidad del 11 de septiembre de 2001 en tanto acontecimiento-verdad. Recordaba –en este texto elíptico de la auto-cita- que el debate sobre los derechos –entre un nosotros y los otros- ocupa un espacio fundamental del contenido de las democracias modernas después de los dramáticos atentados de Nueva York. No es una cuestión meramente baladí. Las estables categorías de lo social y lo político se repensaban y en algunos casos implosionaban como consecuencia de las actuaciones globales ante la facticidad histórica del acontecimiento-verdad.

Por el contrario, mis preocupaciones político-espirituales me precipitaban hacia un lugar borroso, difuso y contingente. Por cierto, esto no me resultaba desconocido. Los caminos de los últimos años han sido cada vez menos lineales y cada vez más arriesgados. De modo tópico, las transversalidades y preocupaciones político-espirituales se condensaron en la tesis. ¿Estas conjunciones investigativas, sin embargo, podrían someterse a las normas clásicas de la tesis? ¿Esta tesis, puntillosamente citando a Jacques Derrida, es una tesis? Más allá de responder estas interrogantes, lo fundamental que se presenta a continuación es el camino recorrido con sus inflexiones y fluencias. El trazado de una huella. Pero, sobre todo, un recordatorio fundamental de los debates que han sido constitutivos de este camino. Debates marcados por la impronta de la emergencia, la esperanza y la destrucción. Por tanto transidos de dolor y angustia. Aunque no confinados a la desesperanza.

Este largo recorrido no está marcado por el tiempo de una tesis. ¿Hay un tiempo de la tesis? En todo caso, *no*. Lo excede y sobrepasa porque no depende de un tiempo limitado. De un registro administrativo. Las preocupaciones político-espirituales desbordan los espacios de la Universidad. Aunque la Universidad –en tanto espacio consagrado al saber- tendría que registrar las profundas confrontaciones político-espirituales de nuestra época. La tesis en cuanto dominio de competencias se convierte en el procedimiento fundamental de legitimación del sistema universitario. No necesariamente en el espacio del debate sobre las angustiantes encrucijadas de nuestro tiempo. La tesis diferida y cambiante como un deseo desnudo es un intento de situarnos en este lugar como huella, trazo y otredad.

Lo que aventuro a decir, es que en este viaje, los caminos que se bifurcan, se cruzan y se distancian no son recorridos individuales. Por el contrario, están llenos de afectos, multitudes e influencias. Comenzaré precisando las influencias. Un lugar central de las influencias y como un participante fundamental de este debate lo ocupa la figura de Edgardo Lander. Intelectual incansable en la búsqueda de otro mundo posible. Pero, sobre todo, una referencia ético y política fundamental de los movimientos alter-mundistas en el continente. La tesis recibió la aprobación de Edgardo, quien debía dirigir esta tesis, cosa que hizo sin hacerlo, como sabía hacerlo, con espíritu libre siempre abierto, dejándome ir adonde me llevaran mis pasos. En este camino, obsta decirlo, están Javier Biardeau y Juan Antonio Hernández quienes generosamente –mediante la participación conjunta en conversaciones, seminarios y foros- han contribuido a modelar un debate sobre la necesidad de pensar las cosas de otra manera.

Quisiera agradecer especialmente a Reina David, mi compañera de viaje, leal y disciplinada, detallista y amorosa, por su inquebrantable fe en mi quehacer investigativo. Por su obstinado y sofisticado sentido del detalle. Pero, sobre todo, por formar parte de mi esfera vital. En palabras de Peter Sloterdijk, una esfera compuesta de espacios, afectos y caminos comunes. A

su pasión por la vida, con profundo amor estas pequeñas palabras. A Mariafrancia Nieto por su lealtad y apoyo incondicional. Su actitud rigurosa y diligente, aunque siempre impaciente, ante una multiplicidad de solicitudes me han permitido consolidar trayectos profesionales. En fin, trazar caminos. A Claudia, que nunca ceso en su empeño de recordarme sobre la necesidad de la entrega de la Tesis. Al CENDES que ha sabido interpretar el tiempo de una tesis.

# CAPÍTULO I

## **SOBRE EL INCONSCIENTE CULTURAL DEL EUROCCIDENTALISMO**

Las últimas décadas han puesto al descubierto diversas formas de transformación que hasta hoy no han concluido su tiempo efectivo de acción. Aspectos fundamentales del *universo* social, simbólico y político de la vida contemporánea han sido transformados irreversiblemente. La visión de progreso lineal del espacio-tiempo en su *cosmovisión eurooccidental* (1)

---

1-. "Sustituyo el término eurocentrismo por el de *euroccidentalismo*, sugerido por Marcel Mazoyer. En efecto, el término euroccidentalismo impone siempre una puesta a punto, recordando que concierne tanto a Estados Unidos como a Europa, polos ambos de lo que se ha convenido en llamar Occidente" (Amin,2006:95). Entre Europa y los Estados Unidos existe una continuidad histórico-espiritual que ha sido teorizada y cultivada desde el siglo XVIII en adelante, por pensadores como Tocqueville y Hegel, entre otros. En tal sentido, enfatizamos la continuidad político-espiritual de las prácticas de los procesos de conquista, colonización y expansión capitalista. En todo caso, la expansión capitalista en tanto occidentalización del mundo, en el sentido brutal y dramático del término, hacen imposible distinguir entre la dimensión económica de la conquista y su dimensión cultural, el eurocentrismo. Por ello, convenimos denominarlo euroccidentalismo en tanto el proceso expansivo del capitalismo y las formas de colonización asociadas a él, se han profundizado económica, política, militar y culturalmente en los últimos años. En las formas de interpelación del euroccidentalismo encontramos patrones comunes político-espirituales de



se enfrenta a un **atractor extraño** que se caracteriza por intensas convulsiones sociales, políticas, económicas y culturales. Este conjunto de transformaciones, se revela como un campo de fuerzas en tensión y, opera en una diversidad de dimensiones teniendo un horizonte fundamentalmente estocástico. Este complejo conjunto de circunstancias transformativas que denominamos **crisis**, está marcado por el hecho de que la modernidad eurooccidental, ha potenciado un efecto recursivo y acumulativo de sus contradicciones, que le hace imposible resolver sus dilemas mediante ajustes en sus patrones institucionales de regulación.

Crisis en este sentido es la expresión de una nueva experiencia del espacio-tiempo indicador de una profunda, persistente y prolongada ruptura epocal. La construcción narrativa de la modernidad eurooccidental estuvo relacionada con el proceso de expansión colonial europeo, y fue forjada por la intelectualidad europea, como una poderosa teleología histórica capaz de perdurar como idea-fuerza por quinientos años. La crisis de la narrativa eurooccidental en su configuración actual, supone la **constatación fáctica** de la pluralidad de los sistemas de convenciones sociales y culturales de las perspectivas espacio-temporales (2). Por ello, no es posible comprender este horizonte fáctico si no se reconstruye el proceso de transformaciones históricas que conducen a su configuración actual, lo que equivale a hacer su **genealogía**. En palabras de Lander,

“Con el inicio del colonialismo en América comienza no sólo la organización colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario. Se da el inicio al largo proceso que culminará en los siglos XVIII y XIX en el cual, por primera vez, se organiza la totalidad del espacio y del tiempo –todas las culturas, pueblos y territorios del planeta, presentes y pasados- en una gran narrativa universal” (Lander,2000:19).

---

intervención y sojuzgamiento.

2-. “Los sistemas de cómputo temporal en días, semanas, meses, años, etc, corresponden a la periodicidad de los ritos, de las fiestas, y de las ceremonias públicas, es decir, al conjunto de actividades pautadas que realiza la colectividad” (Berian,2007:IX).

América, nació al mismo tiempo que la modernidad occidental, pero como su otra cara necesaria, silenciada, explotada y forcluida (3). El ostracismo y el sacrificio, la represión y la **forclusión**, la imposibilidad de tolerar la instancia fundadora forma parte estructuralmente de lo que es fundado como civilización occidental. La fundación no puede ser ella misma fundada, ella inaugura por encima de todo un abismo inaudible, abismo que construye y constituye este saber intolerable sobre su olvido. Por tanto, el uso del concepto forclusión constituye una herramienta fundamental en la profundización de la crítica y deconstrucción del proyecto de la modernidad eurooccidental.

Sobre todo, como estrategia de visibilidad del olvido en tanto expulsión simbólica de los procesos históricos constitutivos de la cruenta construcción

---

3-. "Entendiendo el uso del concepto de **forclusión** como un mecanismo específico que designa el rechazo y la expulsión de un significante fundamental, del universo simbólico del sujeto. Cuando se produce este rechazo, el significante está forcluido. En todo caso, el significante forcluido no pertenece al inconsciente, sino que retorna en la realidad como una realidad desintegrada" (Roudinescu y PLon,1998:336). Su efecto es una abolición simbólica que funciona como cercenamiento y represión. Por esta razón, la represión cercenada por el sujeto, sustraída a las posibilidades de la palabra, va a aparecer en lo real, erráticamente, es decir, en relaciones de resistencia sin transferencia, como una puntuación sin texto. En palabras de Jacques Lacan, **como si nunca hubiese existido**. La desintegración de lo real es reprimida y sustituida de manera negativa. Este fenómeno, lo específicamente forcluido, no pertenece al ámbito de lo inconsciente, sino que retorna en lo real como un delirio o alucinación que invade la palabra y la percepción del sujeto. El contenido de la alucinación – una evocación lacaniana a la fenomenología de Maurice Merléau-Ponty (1997)- tan masivamente simbólico, debe en ella **su aparición en lo real al hecho de que no existe para el sujeto**. Todo indica en efecto que éste permanece fijado en su inconsciente en una posición femenina imaginaria que quita todo su sentido a su mutilación alucinatoria (Lacan,2008:365-372).

de la identidad eurooccidental. La importancia del concepto de forclusión se torna evidente cuando consideramos que quienes se encuentran subordinados por ciertas operaciones de poder también resultan investidos en esa subordinación y que, de hecho, su autodefinición pasa a estar vinculada a los términos por los cuales son regulados, marginados o borrados de la esfera de la vida social, política, económica y cultural. Esta lógica discursiva y civilizatoria al instrumentalizar los procedimientos de su propia negación y crítica, al mismo tiempo ha confesado que el sujeto metropolitano no es el único autor de la historia sino el constructor de la heterogeneidad postcolonial como lo ha señalado Mignolo (2001).

La violencia de la conquista fue el modo como la modernidad occidental se abrió camino desde el 1492 hasta hoy. La exclusión/forclusión de América fortaleció la falacia de Occidente respecto a su comprensión de la modernidad en tanto consolidó su *fábula simbólica* de ocultamiento de su constitución colonial e imperial (4). El sistema de valores, representaciones y prácticas occidentales no se implantó en suelo virgen. Por el contrario, las sociedades sometidas al proceso de conquista y colonización tenían sus cosmovisiones, prácticas y valores. En la visión prometeica de los conquistadores se cruzaban ideas del ámbito mágico-hermético propias de la Edad Media, con una avidez por la apropiación de las riquezas ilimitadas de América.

Particularmente, imbuido en la idea de la inminencia del *Juicio Final*, Cristóbal Colón estaba convencido de que llegaría a las Indias Orientales por vía marítima, su hipótesis se basaba en argumentos de Roger Bacon y en la profecía de Isaías, que vaticinaba un nuevo cielo y una nueva tierra. La lectura de los viajes de Marco Polo, la obsesión por la liberación de Jerusalén,

---

4-El derecho a contar la historia se obtuvo por la fuerza, pero la mejor capacidad de matar de sus rifles se interpretó como una superioridad del razonamiento y la vida occidentales, de modo que su impacto práctico podría interpretarse con la conciencia tranquila como el argumento decisivo, si es que necesitaba uno, a favor de la posición histórica absolutamente superior en que se colocaban los hombres que estaban detrás de los fusiles (Contreras,2000).

la interpretación finalista de la Biblia y la experiencia del navegante, articulan sus representaciones y cosmovisiones de donde surgen las configuraciones dominantes de la empresa colonial posterior. En palabras de Todorov,

“Colón (...) sabe perfectamente que esas islas ya tienen nombres (...) sin embargo, las palabras de los demás le interesan poco y quiere volver a nombrar los lugares en función del sitio que ocupan en su descubrimiento, darles nombres justos; además, ***el dar nombres equivale a una toma de posesión***” (1992:35).

Lo primero que hace Colón frente a una realidad desconocida es nombrarla, bautizarla. En tanto primer ***antropófago*** llegó desde Europa, devoró al colonizado. Y por consiguiente, devoró sus lenguas: convertido en ***glotofago*** de esas lenguas aborígenes que no existían para él, convirtió con su empresa de conquista y colonización las palabras de los aborígenes en dialectos y jergas. Ese derecho a nombrar lo ya nombrado es la vertiente lingüística del derecho a tomar posesión. Y, este derecho divino (proveniente del catolicismo de Colón) de los conquistadores, permitió reescribir a la naturaleza y a las personas en tanto objetos de intercambio mercantil de la naciente Europa colonial.

Por tanto, la empresa colonial en su clasificación del continente americano establece que hay salvajes y civilizados, jergas y lenguas en una teleología jerárquica y excluyente. El vínculo con el otro colonizado pasa por su ***digestión***, pues el otro no es ni puede ser más que un estadio antiguo de la historia europea, más que una forma inacabada de la perfección europea. La teorización de la superioridad lingüística europea tiene su réplica en una teorización de su superioridad racial.

“Esa ***glotofagia***, cuya finalidad es el confort, lleva el germen del racismo y la justificación del fenómeno colonial que ha de sucederla poco después. No resulta indiferente destacar que el

agenciamiento teleológico que se inflinge a las distintas lenguas es estrictamente paralelo a otros agenciamientos de cualquier especie: así, ***lo más frecuente es que los diccionarios de ese siglo glosen el término negro con esclavo, participando en una organización ideológica que otorga entidad de naturaleza a determinados estatutos que engendró nuestra cultura.*** Con la fuerza de la superioridad que mana de su culminación histórica postulada, Occidente está preparado para la aventura colonial, que de hecho consistirá en ir con ***nuestras lenguas adonde habitan estos hablantes de jergas***" (Calvet,2005:43).

La incorporación en Europa del concepto de raza suponía la designación de una categoría de pueblos y personas a las que se le atribuían características comunes y una misma ascendencia, y simultáneamente, ofrecía la explicación más extendida y difundida de la superioridad occidental (5). El desprecio por el otro se manifiesta desde los primeros contactos de conquista y colonización de la empresa taxonómica europea. La glotofagia no es un fenómeno aislado, es la cara de la destrucción ontológica, epistemológica y cultural de Europa sobre los territorios de ultramar (África, Asia y América). Al construir estos principios axiológicos la Europa colonial ***pretendió imponer*** la civilización a los pueblos bárbaros. ***La autonombra superioridad lingüística*** de Occidente en el siglo XVI, se constituyó como un ***suplemento*** en el sentido derridiano, para doblegar a

---

5-. "La voz raza, no por metáfora sino ya con un sentido más preciso, como una caracterización ostensible y hereditaria o significadora de un conjunto de cualidades congénitas y fatales de los seres humanos, no se empleó en el lenguaje general hasta por los siglos XVI y XVII" (Ortiz,1975:41). La carrera del concepto raza comienza en la oscuridad, puesto que los expertos siguen discutiendo sobre si el término procede de fuentes árabes, latinas o alemanas. La idea de raza venía, probablemente, formándose durante las guerras llamadas de reconquista en la península ibérica. Pero como sede y fuente de relaciones sociales y culturales concretas fundadas en diferencias biológicas, la idea de raza se constituyó junto con América, como parte de y en el mismo movimiento histórico que el mundo del capitalismo colonial, junto con Europa como centro de este nuevo mundo y con la modernidad occidental. El prejuicio racial, tal como existe en el mundo actualmente, es casi exclusivamente una actitud de los europeos blancos y tuvo sus orígenes en la necesidad de los conquistadores del siglo XVI en adelante de racionalizar y justificar el robo, la esclavitud y la continua explotación de sus víctimas en el mundo (Quijano, 2001).

los pueblos aborígenes en América y África convirtiéndose en el fundamento ideológico de las políticas expansionistas coloniales.

Por tanto, las relaciones entre las lenguas se conciben como relaciones sociales. Por un lado, hay una jerarquía de lenguas autorizadas de conquista y colonización en la cima de la civilización occidental, y por el otro, están las jergas y dialectos de las masas aborígenes y esclavas en tanto jergas y dialectos de sumisión y obediencia. En el centro de la narrativa europea se fue consolidando un ***inconsciente cultural*** que se formó con mitos, expresiones, prejuicios, argumentos, leyendas y ocupaciones militares, entre otros tópicos, acerca de la inferioridad de los pueblos y culturas aborígenes. Localizando este ***sistema mítico de representación*** en la materia cerebral heredada (fundada en la superioridad genética europea). En sentido estricto deshistorizando los efectos de la conquista y colonización de América. Esta organización racional de la deshumanización ha cimentado el marco explicativo del ***racismo ontológico y epistemológico***.

“El yo conquisto al indio americano será el antecedente práctico-político, un siglo antes, del yo pienso teórico-ontológico cartesiano. Por ello, la historia empírica de la conquista del Caribe, el nacimiento del mestizo y la esclavitud del afro-americano es el origen mismo de la modernidad en cuanto tal, de la experiencia ontológica desde donde se entiende la filosofía europea (...) La alteridad del indio, su exterioridad distinta, su riqueza cultural y antropológica serán negadas desde la violencia, al colocarlas como una mediación del proyecto de estar-en-la-riqueza de la modernidad (...) La justificación de la conquista de las culturas que vivían en el actual territorio latinoamericano, filosóficamente, es el comienzo explícito de la filosofía moderna, en su nivel de filosofía política global, planetaria –no todavía por su método, pero ciertamente por su temática geopolítica y prematuramente moderna” (Dussel,2007:193,194 y 195).

En definitiva, las primeras víctimas de la modernidad no fueron los trabajadores de las fábricas europeas en el siglo XIX, ni tampoco los

inadaptados franceses encerrados en cárceles y hospitales de los que nos habla Foucault, sino las poblaciones nativas en América, África y Asia, utilizadas como instrumentos de explotación a favor de la libertad y el progreso de Europa. De hecho, la expansión europea no hubiera sido posible sin los recursos materiales y los ejemplos prácticos que provenían de las colonias. Fue, por ello, sobre el contraluz del otro (el bárbaro y el salvaje convertidos en objetos de estudio) que pudo emerger en Europa lo que Heidegger llamase la época de la imagen del mundo. Sin colonialismo no hay ilustración, sin el *ego conquiro* es imposible el *ego cogito*. La razón instrumental hunde genealógicamente sus raíces en la matanza, la esclavitud y el genocidio practicados por Europa sobre otras culturas (Castro-Gómez y Mendieta, 1998:18).

### **1.1.- EL DEBATE DE VALLADOLID: SEPÚLVEDA Y LAS CASAS**

Desde la conquista, los vencedores inician un debate históricamente fundamental para las posteriores relaciones entre europeos y no europeos, sobre si los indígenas tienen alma o no. En definitiva, si tienen o no naturaleza humana. Una de las polémicas más célebres de comienzos de la era moderna en torno a la categorización y valoración de los pueblos aborígenes fue el debate de Valladolid (6), llevado a cabo entre 1550 y 1551

---

6-. En 1550 Carlos V convocó a una comisión jurídica especial del Consejo de Indias a que se reuniera en Valladolid y lo instruyera sobre los méritos de la controversia Sepúlveda-Las Casas. La Junta de Valladolid tiene una relevancia fundamental en tanto el emperador Carlos V pone en debate público la política y principios que orientaban los procesos de conquista y colonización respecto al Nuevo Mundo (desde la perspectiva europea), controversia que tiene en Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas sus principales exponentes filosóficos, teológicos y políticos. Sepúlveda publicó su *De justis belli causis apud indios* y Las Casas replicó con sus *Treinta proposiciones muy jurídicas* que condujo a la celebración de una reunión de teólogos en Valladolid (Junta de Valladolid) entre los meses de agosto y septiembre de 1550 con el objetivo de solucionar la disputa, que recibió el nombre de polémica de los naturales o de los justos títulos (Martínez Castilla,2006).

por Juan Ginés de Sepúlveda mentor de Felipe II, príncipe de Asturias (*Democrates alter*) y el fraile dominico y obispo de Chiapas, Bartolomé de Las Casas (*Historia de las indias*). En el debate se conjugan dos visiones de civilización contrapuestas sobre los procesos de conquista, colonización y evangelización de las Américas en tanto se discute sobre las facultades racionales de los indígenas, las formas de evangelización, la guerra justa y los presupuestos centrales del Derecho de Gentes.

Juan Ginés de Sepúlveda (7) justificaba la explotación de los indígenas americanos basándose en que, careciendo de fe cristiana, eran esclavos por naturaleza y su subyugación era necesaria para su conversión. Sepúlveda basó su interpretación en dos conceptos procedentes de los escritos de Oviedo (funcionario colonial quien en sus tiempos había escrito la *Historia general y natural de las indias*): la misión civilizadora de España y la caracterización de Oviedo hacia los indígenas de América. Oviedo afirmaba que esta gente (los indígenas) es holgazana y corrupta por naturaleza, no les gusta el trabajo, son melancólicos y cobardes. No poseen la capacidad de recordar o perseverar. Del tamaño de su cabeza también es su inteligencia, que se inclina al mal.

Oviedo proporcionó entonces los argumentos empíricos a Sepúlveda que posteriormente establecerían la inferioridad de las culturas indígenas y justificarían el dominio español sobre las mismas. Adoptando, inclusive, los instrumentos que le proporcionaba la filosofía política aristotélica para incorporar a las grandes culturas mesoamericanas a un esquema que fuera inteligible para Occidente (Chaparro,2001:149-171). A su parecer, la conquista espiritual, es decir, la conversión de la población indígena, no era

---

7-. Juan Ginés de Sepúlveda es uno de los principales exponentes del humanismo del siglo XVI. Cercano al emperador Carlos V y al Papa Clemente VII (Julio Médicis). Defiende cuatro justos títulos que justifican la conquista. El derecho a la tutela que implica la servidumbre y la esclavitud natural de los indios. La necesidad de impedir el canibalismo y cualquier forma antinatural. La obligación de salvar a futuras víctimas de dioses falsos. Y el mandato evangelizador que Cristo le otorgó al Papa y al Rey Católico (Martínez Castilla,2006).



más que una farsa, una tremenda imposición de los monjes a costa de los nativos. Para Sepúlveda, Las Casas era un enemigo y sembrador de discordias.

La teoría del bárbaro como esclavo nato constituyó el marco interpretativo que Sepúlveda aplicó a las culturas recientemente conquistadas para justificar el dominio español sobre las mismas. De allí que algunos hombres hayan nacido con la capacidad de dominar y otros, de servir. De esta capacidad de dominar y de servir se dice que es natural, no sólo porque se ejerce con plena justicia, sino también porque es provechosa para ambas partes, para el que domina como para el que obedece. De tal manera, el amo natural es aquel que resalta por su inteligencia y habilidad mental, aunque ello no esté relacionado con la fuerza física. Y el esclavo natural es aquél, cuyo cuerpo es capaz de desempeñar los trabajos corporales necesarios, pero que posee una inteligencia bruta y poca comprensión. Pero, también, estableció una relación entre la inferioridad constitutiva de los bárbaros con la tesis agustiniana sobre la guerra justa. Para él,

“Antes es muy necesario que quien emprende guerra por causas justas y necesarias, no lo haga con ánimo abatido y remiso, sino con presencia y fortaleza de ánimo, y no dude en arrojarle á los peligros cuando su deber lo pida. Y aun al deleitarse con la guerra misma, sea cual fuere su causa, es indicio varonil y esforzado, y prenda de valor ingénito y adulto, según enseñan los grandes filósofos (...) La guerra, dice San Agustín, debe ser de necesidad, para que de tal necesidad nos libre Dios y nos conserve en paz, porque no se busca la paz para ejercitar la guerra, sino que se hace la guerra por adquirir la paz (...). Porque está escrito en el libro de los Proverbios: <El que es necio servirá al sabio> Tales son las gentes (los indios) bárbaras é inhumanas, ajenas á la vida civil y á las costumbres pacíficas. Y será siempre justo conforme al derecho natural que tales gentes se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas, para que merced á sus virtudes y á la prudencia de sus leyes depongan la barbarie y se reduzcan a la vida más humana y al cultivo de la virtud. Y si rechazan tal imperio se les pueden imponer las armas, y tal guerra será justa según el derecho natural lo declara (...) En suma, es

justo, conveniente y conforme á la ley natural que los varones probos, inteligentes, virtuosos y humanos dominen sobre todo los que no tienen esas cualidades (...) Una bien obvia, que ponen en ejecución á cada paso los hombres más buenos y justos, porque está apoyada en el derecho natural y en el Derecho de Gentes; es a saber que las personas y los bienes de los que hayan sido vencidos en justa guerra pasan a los vencedores. De aquí nació la esclavitud civil. Y aunque este sea un derecho común á todas las guerras justas, todavía cuando la guerra se hace para rescatar las cosas que han sido arrebatadas, enseñan los varones sabios y religiosos que los daños que se causen al enemigo deben estar en rigurosa proporción con las injurias y perjuicios recibidos. Pero cuando por mandamiento ó ley de Dios se persiguen y se quieren castigar en los hombres impíos los pecados y la idolatría, es lícito proceder más severamente con las personas y los bienes de los enemigos que hagan contumaz resistencia" (Sepúlveda,1996:53, 55, 85, 87 y 159).

Para Sepúlveda (8) la filosofía, el derecho natural y los argumentos teológicos establecen las condiciones de posibilidad de los justos títulos de la agustiniana guerra justa (conquista y colonización). Este esquema interpretativo jerárquico de las sociedades es transferible a las naciones mismas, introduciendo así la legitimación de la expansión colonial, que serviría de suplemento para las posteriores formas que adquiere el imperialismo en la modernidad. El escándalo que provocó Sepúlveda en los sectores de la iglesia, no se debía tanto a su teoría de la esclavitud natural, sino antes bien al hecho de que había abandonado el terreno teológico para justificar una guerra contra los indígenas fundando su argumentación en la política y la filosofía. Esto no era permisible para una iglesia que luchaba por mantener la primacía del pensamiento teológico sobre el político.

---

8-. "La tesis de la cobardía de los indios y su predisposición a someterse a cualquier dominio que, sostuvo en el *Demócrates Segundo* fueron rectificadas en los *Hechos de los españoles en el Nuevo Mundo y México*, donde muestra la valentía de los indios y su honor al guerrear (...) Que los dos libros contrasten en lo referente a los indios se deben a que tienen fuentes distintas (...) lo anterior no cambia la situación de los indios: no sólo por su valentía y ferocidad dejan de ser considerados inferiores a los españoles" (Martínez Castilla,2006:127).

Bartolomé de Las Casas (9) derivaba su posición igualitaria directamente de la enseñanza cristiana, la cual tenía como condición y destino su propia salvación. Si bien el cristianismo nunca había predicado la igualdad total de todos los hombres, la oposición fundamental que mantenía era entre creyentes y no creyentes, entre cristianos y no cristianos. Mediante un acto de fe, el pagano podía convertirse en cristiano y anular así su otredad, al menos en cuestiones religiosas. Ello dejaba abierta la posibilidad de alcanzar una homogeneidad religiosa en el mundo, cuando se produjera la conversión de todos los pueblos de la tierra al cristianismo. El cristianismo misionero marcaría la mirada de Las Casas, imbuyendo todos sus escritos sobre los indígenas de América, y a la vez habría de ponerlo en franco conflicto con la visión inspirada en la antigüedad. El único título legítimo de incorporación de las tierras americanas era la sumisión voluntaria de los indígenas.

Las Casas afirmaba que la libertad cristiana corresponde a todos los pueblos del mundo en el mismo grado y los acoge de la misma manera, y no despoja a nadie de su libertad o de sus tierras, y no somete a nadie a la esclavitud bajo pretexto de diferenciar a los libres de los esclavos naturales. Para Las Casas los indígenas vivían verdaderamente como los hombres de la Edad de Oro, tan preciada por los poetas e historiadores. Creía ver en ellos a Adán, el primer padre de la Biblia, cuando aún vivía en el estado de la inocencia.

Éste creía que los indígenas estaban en ciertos modos predestinados para la religión cristiana debido a su carácter, sin que por ello mostrara mayor interés en profundizar en sus diferentes culturas. Dado que los habitantes del

---

9-. Bartolomé de Las Casas vino a América en 1502, al principio apoyó el sistema de encomienda, a mediados de 1514 sufrió una conversión espiritual y renunció a su participación en el sistema. Retorna a España para dedicarse a denunciar las injusticias del sistema de encomienda. Se movió en varios círculos. Entre sus logros iniciales se encuentra la bula *Sublimis Deus*, emitida en 1537 por el papa Paulo III, que ordenaba que los indios (uso habitual en España) no fueran esclavizados y que fueran evangelizados por medios pacíficos (Wallerstein,2007:17).

Caribe vivían de acuerdo con los ideales evangélicos de pobreza, tanpreciado por los monjes mendicantes, Las Casas llegó a la conclusión de que éstos llevaban una vida en armonía con las leyes naturales. No obstante, al estar tan profundamente arraigado en el cristianismo tradicional, Las Casas era incapaz de comprender la idiosincrasia de las otras culturas. Por un lado, rechazaba la violencia, pero por otro, estaba convencido de que su propia religión era la única verdadera; esta verdad tenía un valor trascendental en el plano individual e igualmente en el plano universal de la salvación de las almas. Para él,

“¿Acaso no tenemos la palabra de Cristo que nos dice: <Mirad, no despreciéis a uno de éstos pequeñuelos>, <Ay de aquél por quien venga el escándalo>, <Quien no está conmigo está contra mí, y quien conmigo no recoge, dispersa> (...) <Quien, pues, de sana mente aprobará una guerra contra hombres inocentes, pacíficos, moderados, inermes y faltos de toda defensa humana, ya que de tal guerra se origina la segurísima perdición de almas de aquella gente que perece sin el conocimiento de Dios y sin ser robustecida por sacramentos; y para aquellos que sobreviven resulta odiosa y abominable la religión cristiana (...) no deben ser obligados, sino que deben ser mansamente persuadidos y atraídos con caridad adoptar las mejores costumbres (...) Esto nos enseña San Pablo (15, Epístola a los Romanos): <Debemos, pues, nosotros, más fuertes, sostener las debilidades de los más débiles y no buscar solamente nuestro agrado; cada uno de vosotros agrade a su prójimo para bien y edificación> (...) si queremos ser seguidores de Cristo y de la verdad evangélica, conviene que consideremos que, aunque se trate de bárbaros en el más alto grado, no por ello éstos dejan de ser creados a imagen de Dios y no están totalmente abandonados de la providencia divina que no sean capaces de entrar en el reino de Cristo, al ser nuestros hermanos y haber sido redimidos con la preciosísima sangre de Cristo, no menos que los más prudentes y sabios de todo el mundo. Finalmente, cabe considerar que entre ellos habrá quizás algunos nobles y esclarecidos predestinados para el reino de Cristo” (Las Casas,1999:40,41 y 53).

En este caso particular, Bartolomé de Las Casas, presentó el argumento de actuar en correspondencia con el daño mínimo para impedir la injusta muerte

de personas inocentes. Y, simultáneamente, fue implacable en la condenación de matar inocentes en tanto la muerte, el agravio y la guerra son contrarios a la justicia divina. Se preguntaba sobre la idoneidad de los métodos españoles de conquista. Pero, sobre todo, cuestionaba en términos fácticos si estos hombres sanguinarios, rapaces, crueles y sediciosos conocen a Dios de cuya adoración quieren persuadir a los indios. El fraile Bartolomé de Las Casas estaba convencido de que la guerra no era la forma de preparar a las almas para poner fin a la idolatría. En definitiva, su frontal rechazo a la guerra de exterminio española lo colocaba en las antípodas de los argumentos de Gines de Sepúlveda. Aunque existían coincidencias en facilitar el proceso de evangelización cuestionaba radicalmente la justificación filosófica-moral de los métodos españoles.

La defensa radical de una evangelización pacífica y persuasiva lo coloca, sin embargo, en la negación del otro en un plano distinto al defendido por Gines de Sepúlveda. Al desconocer el conflicto radical entre las antropologías de los europeos y los indígenas (10). En suma, al creerse poseedor de la **verdad revelada** por Cristo, que además debe persuasivamente imponérsela a los otros por la necesaria cristianización del mundo, constituye en sí mismo un acto violento. En tanto niega en el plano teológico las creencias, los lenguajes, los saberes y las cosmovisiones de los otros. Pues, incluso si se admite que deba imponer el bien; al otro, ¿quién decide, una vez más, qué es barbarie o salvajismo, y qué es civilización? Sólo una de las dos partes que se enfrentan, entre las cuales ya no subsiste ninguna igualdad ni

---

10-. En las Antillas mayores, años después de 1492, los españoles nunca dudaron sobre la corporeidad de los indios (también los animales tienen cuerpos); los indios nunca dudaron de que los europeos tuvieran almas (también los animales y los espectros de los muertos las tienen) el etnocentrismo de los europeos consistía en dudar de que los cuerpos de los otros contuvieran un alma formalmente similar a las que habitaban sus propios cuerpos; el etnocentrismo indio, por el contrario, consistía en dudar de que otras almas o espíritus pudieran estar dotadas de un cuerpo materialmente similar a los cuerpos indígenas. "En pocas palabras, la praxis europea consiste en hacer almas (y en diferenciar culturas) a partir de un fondo corporal-material dado (la naturaleza); la praxis indígena consiste en hacer cuerpos (y en diferenciar las especies) a partir de un continuo socio-espiritual dado: dado precisamente en el mito" (Viveiros de Castro, 2010:30).

reciprocidad. La jerarquía es para Sepúlveda un hecho insuperable del mundo grecorromano, como el principio de igualdad es para Las Casas irrefutable de la tradición cristiana; sin embargo, eran estos dos componentes de la cultura occidental, los que se enfrentaban en Valladolid.

El desenlace del debate de Valladolid es bien conocido: Sepúlveda no obtuvo la aprobación para publicar el *Democrates alter*, a pesar de que en él sólo escribía las prácticas cotidianas. Bartolomé de Las Casas logró imponer sus argumentos sin que por ello pudiera alterar la práctica de la política colonial. Tras el debate de Valladolid, el rey de Castilla-Aragón, de la futura España decreta que los indios son humanos, pero que son paganos y deben ser cristianizados (11). La posición de Ginés de Sepúlveda había sido modificada sustancialmente aunque se impondrá como la argumentación hegemónica de la política colonial. En términos fácticos se impuso sobre los grandes dilemas planteados por Bartolomé de Las Casas (Dussel,2007:210). Pero, también, la cristianización de América supone un concepto de verdad –originalmente intolerante- que ha de tener la autoridad, normatividad y obligatoriedad que conforman los modos de vida que ellas exigen. La intolerancia se basa en la incapacidad y falta de disposición, para tolerar opiniones y prácticas divergentes. El indígena fue considerado, por Las Casas, –como capaz de progresar en libertad con educación- lo cual no lo libraba de la explotación a la que estaba destinado. Las preocupaciones humanitarias basadas en la moral cristiana de Las Casas sobre los aborígenes americanos, sin embargo, ocluyen otro proceso histórico de genocidio a gran escala. El fraile Bartolomé

---

11-. "El objeto de la crítica de Las Casas fue sobre todo la actuación de los colonos. Pero denunció también el comportamiento de los eclesiásticos en todos los casos en que los intereses materiales de éstos confluyeron con los intereses de aquellos. Y, aunque con más discreción, alertó igualmente sobre la responsabilidad de los reyes en la persistencia de la destrucción de otras culturas (...). El único arrepentimiento de Las Casas en este su último combate fue también para radicalizar el discurso del indio metropolitano que un día descubrió, al lado del otro lado del Atlántico, que aquellas gentes pobres, casi desnudas, tenían mucho ser. Se arrepintió de haber aceptado en su juventud el tráfico de negros en América para con ello tratar de detener la hecatombe de indios que llevó consigo la conquista de los españoles" (Fernández Buey,1999:9-14).

de Las Casas tuvo que pensar en los africanos para sustituir a los indígenas del proceso de explotación.

“Las Casas abrumado ante la perspectiva de ver con sus propios ojos la destrucción total de la población al cabo de una generación, dio con la idea de importar los más robustos negros de la populosa África; en 1517, Carlos V autorizó la exportación de 15.000 esclavos a Santo Domingo, y de este modo el sacerdote y el rey trajeron a este mundo el comercio de esclavos africanos y la esclavitud” (James,2003:21-22).

Aunque es necesario acotar que el comercio y la organización de la esclavitud había comenzado antes con la destrucción genocida de la población indígena en América (12). En tanto los indígenas y los africanos eran instrumentos de explotación dentro del proceso global de colonización y desposesión (13) de

---

12-. “El agotamiento de los suministros alternativos de mano de obra resulta claro. Los monocultivos impuestos en las islas mediterráneas y atlánticas los destrozaron, pedológicamente y en términos de población humana. Sus suelos fueron agotados, sus poblaciones murieron (por ejemplo, los guanches de las islas Canarias) o emigraron, para escapar de aquella presión. Las poblaciones indias de las islas del Caribe desaparecieron por completo. Nueva España (México) sufrió una dramática disminución en su población, aproximadamente 11 millones en 1519 a aproximadamente 1,5 millones alrededor de 1650. Brasil y Perú parecen haber sufrido una declinación igualmente dramática. Las dos explicaciones inmediatas de esta caída demográfica parecen ser las enfermedades y el daño causado al cultivo indio por los animales domésticos que criaban los europeos. Pero el mero agotamiento de la mano de obra, especialmente en las minas, debe haber resultado también significativo. Por consiguiente, en un momento relativamente temprano, los españoles y los portugueses abandonaron el intento de reclutar indios como mano de obra esclava en el hemisferio occidental, y empezaron a apoyarse exclusivamente en africanos importados como esclavos de plantación” (Wallerstein,1979:124-125)

13-. En palabras de Wallerstein, “la encomienda en la América española fue una creación directa de la Corona. Su justificación ideológica era la cristianización. Su función fundamental fue la de suministrar fuerza de trabajo para las minas y las haciendas ganaderas, así como para trabajar la seda y suministrar productos agrícolas a los encomenderos y a los trabajadores de las minas y las ciudades. La encomienda fue en su origen un privilegio feudal, el derecho a obtener servicios de trabajos de los indios. Cuando la exageración de los primitivos encomenderos puso en peligro el suministro de trabajo- por ejemplo, los indios de las Antillas **se extinguieron**. Una cédula real de 1549 cambió las obligaciones de la encomienda del trabajo al tributo, pasando así de un sistema próximo a la esclavitud a uno que podemos llamar trabajo obligado en cultivos para el mercado. Como señala Silvio Zavala, la nueva versión de la encomienda era libre, pero la amenaza de la coerción persistía en el fondo. Cuando la libertad tuvo como resultado una significativa caída en el suministro de mano de obra, se dio un ulterior cambio legal, la institución del trabajo asalariado forzado, llamado cuatequil en Nueva España y mita en el Perú. En consecuencia,

América. El debate de la Junta de Valladolid discute y reflexiona desde una ***facticidad histórica consumada***. Medio siglo después de la destrucción de la población indígena –en el marco de la expansión de la economía-mundo capitalista- la escolástica española y el papado encontraron los argumentos jurídicos para legitimar su ocupación en América. En el contexto de la facticidad consumada de esa violencia material y simbólica se edifican los nuevos arreglos enunciativos del proceso de expansión colonial. El derecho servirá como suplemento fundamental para definir, clasificar y forcluir a los otros en el proceso de colonización.

### **1.2-. EL DERECHO DE GENTES. VITORIA Y GROTIUS**

Como un antecedente de Juan Ginés de Sepúlveda respecto a la guerra justa están los trabajos de Francisco de Vitoria. Trabajos que se convirtieron en los suplementos fundamentales del Derecho de Gentes europeo. Las reivindicaciones de Francisco de Vitoria se basaban en una interpretación de la guerra justa de acuerdo con el deseo de la providencia. Aunque incluía también distinciones novedosas del ***renacimiento político italiano***. Principalmente, había admitido las ideas de Maquiavelo de principios del siglo XVI que cuestionaba la extensión de la autoridad imperial del papado. Argumentando que no se extendía más allá de Alemania.

El renacimiento político italiano establecía las debilidades del antiguo imperio romano, asociando su tamaño a su transitoriedad. Los gobiernos dedicados al imperio estaban destinados a una corta vida. Para Maquiavelo el desmoronamiento del universalismo político había sido crucial para la libertad que disfrutaban estados como Venecia. Asociando la reivindicación de la autoridad universal de la iglesia con la corrupción de la misma. De allí, la

---

aunque es cierto que la encomienda, en la América española (al igual que la capitania en Brasil), puede haber surgido en la forma de privilegio feudal, pronto se transformó en empresa capitalista, por medio de reformas legales” (Wallerstein,1979: 129-130).



necesidad de Vitoria de establecer una diferencia sustantiva entre títulos injustos y justos títulos. Y por consiguiente, determinar las causas de la guerra justa atendiendo la revolución espacial (14) implicada en la fecha del 1492. Lo que acertadamente Dussel (1992) ha denominado el **encubrimiento de América** pensando desde una geopolítica del conocimiento (15). La idea del descubrimiento de América abrió a Europa un nuevo mundo terrestre desequilibrando los alineamientos espaciales de su política tradicional (la república cristiana), obligándola a reorganizar el espacio político global alrededor de las llamadas **amity limes** (16) y proyectándola simultáneamente a la inmensidad de los océanos.

---

14-. "El renacimiento europeo, en los siglos XV y XVI, contribuyó a fundar la epistemología moderna operando entre la cristiandad y la expansión del capitalismo mercantil con la emergencia del circuito comercial del Atlántico (...) La emergencia del circuito comercial del Atlántico y la navegación alrededor del mundo hizo posible el diseño de un mapa del mundo, el mapamundi (...) Antes de la aparición de América en el horizonte epistémico (lo cual provocó tanto debate y discusión en el siglo XVI, desde la naturaleza hasta la ubicación de los indios occidentales en la cadena de los seres), Europa, Asia y África se correspondía con los tres hijos de Noé. En África se ubicaba Sham, el menos dotado de los tres hijos. En Asia, Shem, le correspondía el lugar donde surgiría el hijo de Dios. Y Japhet el lugar de la expansión: <<Dios ampliará los dominios de Japhet y finalmente morará en la carpa de Shem>>. Y Japhet se extendió hacia Occidente, cruzó el Atlántico, y surgió el cuarto continente bajo su manto (...) La geopolítica del conocimiento, paralela a la consolidación y expansión del capitalismo es, literalmente otra historia. Una historia que emergió en el siglo XVI como consecuencia de una doble operación epistémica. La primera fue la colonización del tiempo y, por ende, la invención de la Edad Media y de la Antigüedad como antecesores del renacimiento y de una historia lineal que era, a la vez universal. Su origen estaba en el oriente del Mediterráneo. El origen religioso en Jerusalén. Y el filosófico en Atenas. La segunda fue la colonización del espacio. Y de esa colonización surgieron las tres AAAs en referencia a la centralidad de la E. La doble colonización del tiempo y del espacio crearon las condiciones para la emergencia de Europa como punto de referencia planetario. Y esa operación fue, fundamentalmente epistémica" (Mignolo,2001:23-24).

15-. "Al decir que Colón descubrió América, estamos resumiendo el resultado de un extenso período de afirmaciones y definiciones, y optando por un determinado resultado, sancionado por un determinado agente social en un tiempo determinado (...) Pero el proceso de moldear y dar forma a la naturaleza de lo que Colón había conseguido continuó aún mucho tiempo después de haber logrado la aprobación vaticana (...) Casi diez años después del primer viaje, otro explorador –Américo Vesputio- afirmó haber encontrado una gran extensión de tierra, contradiciendo así la suposición de Colón. Esta afirmación encontró resistencias, pues la idea de hallar nuevas partes del mundo contravenía la noción cristiana dominante de que la tierra era una entidad uniforme y conocida. De todos modos, la versión de Vesputio prevaleció y las historias del siglo XVI reescribieron el logro de Colón, afirmando entonces que había descubierto América –una extensión de tierra insospechada hasta la época- en contra de sus propias afirmaciones" (Woolgar,1991:89-91).

16-. Más adelante la idea de las líneas de amistad.

Por tanto, la distinción entre títulos legítimos y títulos ilegítimos implicaba la legitimidad o no de una política de ocupación en América. Para el dominico Francisco de Vitoria los títulos ilegítimos son siete: el dominio universal del emperador; la autoridad universal y temporal del sumo pontífice romano; el derecho de descubrimiento; la renuncia de los indios a abrazar la fe cristiana; los pecados de los indios; la enajenación de la soberanía; y la predestinación divina. Igualmente, los títulos legítimos son siete: el derecho de sociedad natural y comunicación; la predicación del evangelio; la protección de los convertidos a la fe cristiana; dar un príncipe cristiano a los conversos; los sacrificios humanos y la antropofagia; la elección verdadera y voluntaria; y los tratados de alianza (Maldonado Simán,2006:695).

Vitoria cuestionaba las Bulas de Alejandro VI (conocidas como Bulas de Donación) como títulos validos de dominio del territorio americano. La doctrina omni-insular (17) establecía como donación papal la ocupación de islas y tierra firme. Esta última entendida como masa territorial insular se utilizaba para describir las costas o barras de arenas mayores en contraposición a las costas pequeñas y menores. Las Bulas extendían a los reyes de España la donación de las tierras para predicar el evangelio. Se aclara que con esta la bula se da posesión de estas tierras, en tanto no estén en posesión de ellas príncipes cristianos.

A diferencia de los argumentos expuestos posteriormente por Juan Ginés de Sepúlveda el dominico Francisco de Vitoria cuestionaba la autoridad universal del Emperador y el Papa en cuanto la existencia temporal de ambos. En tanto crítico de una autoridad universal contribuyó al desmoronamiento definitivo de la concepción de unidad y jerarquía en política. Lo que posteriormente

---

17-. "Las Bulas Alejandrinas de Partición, de 1493, constituyen una de las últimas aplicaciones prácticas de una vieja y extraña teoría jurídica, elaborada explícitamente en la corte pontificia a fines del siglo XI, enunciada por primera vez en el año 1091 por el Papa Urbano II (pero quizá traza paternidad a Gregorio VII) y conforme a la cual todas las islas pertenecen a la especial jurisdicción de San Pedro y sus sucesores, los pontífices romanos, quienes pueden libremente disponer de ellas. Esta teoría (...) bajo el nombre doctrina omni-insular es, sin duda alguna, una de las elaboraciones más originales y curiosas del derecho público medieval" (Weckmann,1992:24).

Grotius desarrollaría. De allí, su lugar como padre del Derecho de Gentes europeo. Sus trabajos se convertirán en presupuestos teológico-filosóficos que servirán de suplemento político-espiritual al proceso de conquista y colonización en tanto reflexionaba sobre las implicaciones jurídico-políticas de la toma de la tierra en América. Para este autor América representó un espacio libre para la ocupación y expansión europea. Principalmente, en cuanto al contenido de las políticas del espacio y su ordenación implicaban una revolución espacial en el sentido otorgado por Carl Schmitt. Pero, también, la revolución espacial fue acompañada por una retórica colonial-utopista que significó **la toma del mundo** desde Occidente.

De modo tópico, su defensa agustiniana de la guerra justa permitió el desarrollo sistemático de las teorías teológicas-políticas que explican las Leyes de Indias y sientan las bases del Derecho de Gentes Europeo. De tal manera, estableció los fundamentos jurídicos que legitimaron el proceso de conquista con una visión universalista del derecho. Para Francisco de Vitoria la moralización de la guerra atiende una doble situación: la guerra en Europa y la legitimidad de la conquista de América. De este modo, para Francisco de Vitoria la guerra justa tendría lugar ante la violación de algún título jurídico legítimo (formulados por él) por los cuales los bárbaros del **Nuevo Mundo** pudieron venir a los españoles. Así, la guerra justa constituía el medio indirecto de ocupación legítima y legal de España en América.

“Es lícito a los cristianos hacer el servicio militar y la guerra. Esta conclusión nos la ofrece Agustín en muchos lugares de sus obras (...) Se prueba esta conclusión, como lo hace Agustín, por las palabras de Juan Bautista a los soldados: no hagáis extorsión a nadie, ni denunciéis falsamente. Pero si la doctrina cristiana –comenta Agustín– proscribiera totalmente las guerras a aquellos soldados que buscaban la salvación en el Evangelio, más bien les habría dado el consejo de que abandonaran las armas y se abstuvieran en absoluto de la milicia; sin embargo, les dijo: nos hagáis extorsión a nadie; contentaos con vuestra soldada. En segundo lugar, se prueba por el argumento de razón que da Santo Tomás: es lícito desenvainar la espada y tomar las armas contra los

malhechores y lo ciudadanos sediciosos del interior del país, de acuerdo con aquellas palabras de la Carta a los Romanos: No en vano llevar la espada. El ministro de Dios, vengador para castigo del que obra mal. Luego también será lícito valerse de la espada y las armas contra los enemigos exteriores. Por eso se ha dicho a los príncipes: Librad al débil y al pobre, sacadle de las garras del impío. En tercer lugar se prueba porque en la ley natural la guerra fue lícita, como consta por el pasaje de Abraham, que luchó contra cuatro reyes. También en la ley escrita, como es evidente en el caso David y los Macabeos. Ahora bien, la ley evangélica no prohíbe nada que sea lícito en la ley natural, como enseña Santo Tomás elegantemente. Por eso es llamada también ley de libertad. Luego lo era lícito en la ley natural y en la escrita no lo será menos en la ley evangélica. También porque no puede ponerse en duda la licitud de la guerra defensiva, puesto que es lícito repeler la fuerza con la fuerza. En cuarto lugar, también la licitud de la guerra ofensiva, esto es, la guerra en la que no sólo se defienden o se reclaman las cosas, sino también aquella en la que se pide satisfacción por una injuria recibida. Esto se prueba, como digo, por la autoridad de Agustín, en el libro 83 de las *Quaestiones*, que se cita en el Decreto de Graciano: Las guerras justas suelen definirse como aquellas en las que se exige satisfacción por las injurias, cuando haya de castigarse a una nación o ciudad que no se ha preocupado de reparar el daño causado por sus súbditos, ni de devolver lo que se ha quitado injustamente" (Vitoria,2007:162-164).

La guerra justa se invocaba como satisfacción de una injuria o como reparación de una violación de un derecho legítimo. Pero, sobre todo, establecía *una causa inmanente* entre la Biblia (Antiguo y Nuevo testamento), la argumentación agustiniana acerca de la guerra justa y el derecho natural. Para él, las guerras defensivas u ofensivas que estén fundamentadas en la exigencia de reparación de las injurias serían guerras justas. De allí, el derecho a tomar la tierra surge de manera indirecta mediante la argumentación teológico-política de la guerra justa. Y la guerra justa tendrá lugar ante la oposición de los bárbaros (indios) a la cristianización y al libre comercio. El rechazo ante el anuncio de la bienaventuranza de la religión cristiana y el libre comercio representaba injuria. Por tanto, justificaban la guerra contra los impíos. La Europa cristiana

es para Francisco de Vitoria el centro de la tierra. Por ello, la licitud de la guerra, se convertía en un aspecto medular de las políticas de expansión española. Vitoria sostiene,

“qué está permitido y en qué medida lo está en una guerra justa (...) En la guerra justa es lícito hacer todo aquello que es necesario para la defensa del bien público. Esto es evidente, puesto que éste es el fin de la guerra, el defender y conservar la república” (Vitoria,2007:177).

Por tanto, la guerra puede ser lícita para asegurar la paz a todo el orbe, de lo contrario no se podría tener un Estado feliz y en paz, y se haría insostenible la situación de la comunidad internacional. Sobre la base de una mirada universalista del género humano la concepción *Totus orbis* de Francisco de Vitoria fundaba la sociabilidad natural de los hombres sin distinción alguna. Posteriormente, esta noción se reformulará con Grotius. Por ello, el campo propio del derecho de la guerra es el campo del derecho público internacional. En palabras de Vitoria, el derecho de la guerra pertenece al Derecho de Gentes. En último término toda guerra justa es una guerra defensiva. Todo pueblo por derecho natural, estaba llamado a constituirse como Estado y a construir su destino histórico. Tampoco si el Papa tuviera tal poder, justificaba hacerles a los indígenas una guerra de ocupación. Por el contrario,

“y en cuanto a lo que el Señor dijo a Pedro: <<Apacienta mis ovejas>>, manifiesta bien claramente que se trata de potestad en lo espiritual, no en lo temporal. Pero además se prueba que el Papa no es señor de todo el orbe, puesto que el Señor mismo dijo que al final de los tiempos habrá un solo rebaño y un solo pastor” (Vitoria,2007:99).

Por una parte, los españoles tenían derecho a viajar a las tierras indianas y a explicar el evangelio. Por la otra, los indígenas tenían deberes que, si los olvidaban practicando la injuria y el atropello, daban lugar al *ius belli*.

“Y, si al ser requeridos no quisieran recibirla, se podría actuar contra ellos por derecho de guerra. Aún más, parece que también los príncipes podrían hacerlo con su autoridad, porque son ministros de Dios y <<vengadores para castigo del que obra mal>>. Ahora bien, éstos obran pésimamente no abrazando la fe en Cristo. Luego los príncipes pueden obligarlos” (Vitoria,2007:106-107).

Si los indígenas negaban a los españoles lo que el Derecho de Gentes les concedía, éstos podían ejercer tales derechos mediante razonamientos o inclusive imponiendo de manera legítima el recurso de la fuerza (la guerra justa). Sosteniendo con base a tal *ius* el derecho de los europeos a ocupar y conquistar las tierras americanas. En fin, el Derecho de Gentes aparecía como un derecho común al género humano en su conjunto con base a la sociabilidad natural de los hombres. El desarrollo sistemático del Derecho de Gentes por el dominico Francisco de Vitoria implicó las primeras adaptaciones a la nueva visión planetaria del mundo inscrita en la Revolución Espacial.

La toma de la tierra (proceso de conquista y colonización) por la Corona de Castilla en América responde totalmente en su primera fase a la argumentación de Vitoria sobre el Derecho de Gentes medieval. Sus trabajos, sin embargo, sientan las bases para la justificación y expansión de las potencias europeas en sus luchas por conquistar y colonizar las tierras americanas (africanas y asiáticas). El pensamiento de líneas globales que establecía diferencias entre la raya y la línea global serán fundamentales para comprender la evolución histórica del Derecho de Gentes europeo. La noción global designa el carácter planetario de este modo de pensar como también de su vinculación con la contraposición entre tierra y mar. Carl Schmitt en su

libro ***El Nomos de la Tierra*** establece los tópicos fundamentales de esta evolución del Derecho de Gentes europeo.

“Al poco tiempo de haberse elaborado los primeros mapas y globos y de haber surgido las primeras teorías científicas acerca de la verdadera forma de nuestro planeta y de un mundo nuevo en el Oeste, fueron trazadas ya las primeras líneas globales de partición y distribución. La primera gran línea establecida por el Papa Alejandro VI en la bula ***Inter caetera divinae***, del 4 de mayo de 1493, o sea, pocos meses después del descubrimiento de América. Esta línea transcurre desde el Polo Norte al Polo Sur, a cien millas al Oeste meridiano de las Azores y Cabo Verde (...) A la línea global establecida por el Papa le sigue inmediatamente la línea trazada por el tratado de partición hispano-portugués de Tordesillas del 7 de junio de 1494, que está desplazada hacia el Oeste y transcurre aproximadamente por el medio del Océano Atlántico (a 370 millas del Cabo Verde). En este tratado, las dos potencias católicas tomaron el acuerdo de que todas las nuevas tierras descubiertas al Oeste de la raya pertenecerían a los españoles y las descubiertas al Este de la raya a los portugueses. Este acuerdo, denominado partición del océano, fue confirmado, a petición de las partes contratantes, por el Papa Julio II (...) La primera diferencia se revela a través del gran cambio histórico que llevó de las líneas hispano-portuguesas de partición, las rayas, a las líneas franco-inglesas de amistad, las ***amity lines***. Puede decirse que un mundo separa a la amity lines inglesa del tipo histórico de la raya. La raya presupone, pues, que soberanos y pueblos cristianos tienen derecho a que el Papa les adjudique un encargo de visión, en virtud de la cual ejercen la actividad misionera en territorios no-cristianos y los ocupan en el transcurso de la misión. La discusión, sorprendentemente objetiva, del tema por Vitoria en sus relaciones de ***Indis Insulares*** también le lleva a la consideración de que los españoles libran una guerra justa y que por lo tanto pueden efectuar la anexión de tierras de indios si éstos se oponen al commercium libre (que no es sólo comercio) y a la libre misión del cristianismo (...) Las líneas de amistad que entran en consideración aquí surgen por primera vez en una cláusula secreta – acordada al principio sólo verbalmente- añadida al Tratado hispano-francés de Cateau-Cambrésis. Pertenecen esencialmente a la época de las guerras de religión entre las potencias marítimas católicas y protestantes que efectuaban ocupaciones de tierra” (Schmitt,2002:56, 57,58, 59. 60 y 61)

La raya latina tenía un sentido distributivo en tanto suponía una autoridad única (el vaticano) con una política clara de partición del mar. Por el contrario, la línea de amistad posee un carácter agonal. En tanto entre las potencias europeas no existía ni un principio de distribución ni una instancia de arbitraje. Lo esencial para el Derecho de Gentes europeo fue la concepción de América como un espacio libre para la expansión europea. Por tanto, la negación de la alteridad americana se consuma en la emergencia del nuevo Derecho de Gentes. El problema cartográfico de la determinación de las líneas de amistad resultaba una tarea fundamental para la resolución de conflictos entre los europeos. Y precisaba, obviamente, de regulaciones oficiales expresas (europeas).

Más allá de la línea comienza una zona ultramarina en la que, por faltar toda barrera jurídica de la guerra, sólo rige el derecho del más fuerte. La expresión ***más allá del Ecuador no hay pecados*** englobaba el sentido destructivo de la empresa de conquista y expansión capitalista. Las líneas de amistad delimitan un espacio de beligerancia entre las partes contratantes en tanto carecen de cualquier autoridad común. La libertad de los nuevos espacios en América establece una zona de aplicación libre y desconsiderada de violencia. Únicamente los soberanos y pueblos europeos cristianos podían participar de la toma de tierra en América. En consecuencia, los tratados suscritos entre Estados soberanos se reducían al mundo cristiano europeo. Aunque se extendían al globo terráqueo en cuanto a sus efectos jurídico, económico, político y militar.

En el derecho antiguo, con claras evocaciones míticas, la tierra es denominada madre del derecho. Ello señala una raíz triple del derecho y la justicia. La tierra está unida al derecho en tanto premio del trabajo y el esfuerzo, el cultivo de la tierra fértil son recompensados con justicia mediante el crecimiento y la cosecha. Segundo, el suelo labrado supone líneas fijas y divisiones que establecen límites en los campos, praderas y bosques en ellas se evidencian las medidas y reglas del cultivo según las cuales se desarrolla



el trabajo del hombre en la tierra. Por último, la tierra lleva sobre su superficie muros, edificaciones que revelan la ordenación y convivencia humana en la tierra, se convierte entonces en signo público de orden.

Por el contrario, el mar no posee un carácter en el sentido original de la palabra, que procede de la griega *charassein*: grabar, rasgar, imprimir. Las actividades de ordenación y asentamiento no conocen tal unidad en el mar. Por tanto, el mar es libre. Esto significa, según el Derecho de Gentes moderno, que el mar no es territorio estatal y que ha de estar abierto a todos de la misma manera para tres aspectos de la actividad humana: la pesca, la navegación pacífica y la beligerancia. Pero, además, el mar en tanto espacio libre es igualmente un campo de fuerzas para la actividad bélica en una moderna guerra marítima. Por ello, la cuestión de la libertad de los mares expresa que el mar es un escenario para el libre botín. La palabra pirata procede de la palabra griega *perian* que significa probar, intentar, osar.

En tanto la historia del Derecho de Gentes es una historia de tomas de tierra y conquistas, a las que se añaden en determinadas épocas tomas del mar, el *nomos* de la tierra consiste en una determinada relación entre tierra firme y mar libre (Schmitt,2002;Contreras,2011). El primer *nomos* de la tierra centrado en Europa consistía en una determinada relación entre ordenación espacial de la tierra firme y la ordenación espacial del mar libre; este ordenamiento espacial se mantuvo durante 400 años. La libertad de los mares es, para el Derecho de Gentes europeo, un problema de ordenación espacial fundamental. La revolución espacial implicó una profunda reestructuración del Derecho de Gentes europeo. Sobre esta vinculación entre tierra firme y mar libre en tanto entidades no incorporadas en la antigua ordenación surge la estructura del Derecho de Gentes europeo.

Desde el punto de vista histórico, la emergencia de la relación entre ordenación y asentamiento y la vinculación de todo derecho al espacio vehicula los presupuestos político-espirituales dominantes de la revolución espacial. La línea de la amistad establece un espacio libre carente de

derecho, como contraposición al derecho antiguo. Las concepciones del mar libre, del comercio libre y de la economía mundial libre, con la idea de un margen libre para la competencia libre y la explotación libre, guardan una relación histórico-estructural con el concepto de espacio libre. Se convertían, entonces, en un programa de legitimación del proceso de conquista y expansión europeas.

En el Derecho de Gentes interestatal, los nuevos sujetos, los Estados-nación en igualdad de derechos, habrán de contemplarla sobre la base de las nuevas determinaciones del *iustus hostis*. Principalmente, en cuanto funcionaba como suplemento político-espiritual de regulación de la expansión de la economía mundo capitalista. Estas formulaciones iniciales se nutren de los trabajos de Hobbes sobre el Estado absolutista. Para él, el estado de naturaleza es una tierra de nadie, pero en modo alguno, una cosa que no está en ninguna parte. En el *Leviatán* (1999) los americanos son mencionados expresamente como ejemplo del carácter de lobo del hombre en estado natural (18).

Es, sin embargo, Hugo Grotius quien adopta la argumentación de Vitoria acerca del comercio libre y la libertad de misión frente a los indios paganos. Sus escritos tienen como contexto la firma del Tratado de Paz de Westfalia (1648) que marca el inicio de la hegemonía holandesa y el reconocimiento definitivo de la soberanía de los Países Bajos tras una guerra de ochenta años

---

18-. El estado de naturaleza no es tratado como un hecho histórico de las sociedades europeas, sino como una construcción hipotética, atravesada por la facticidad de las líneas de la amistad. Para Hobbes, "todas las consecuencias que se derivan de los tiempos de guerra, en los que cada hombre es enemigo de cada hombre, se derivan también de un tiempo en el que los hombres viven sin otra seguridad que no sea la que les procura su propia fuerza y su habilidad para conseguirla (...) Y, lo peor de todo, hay un constante miedo y un constante peligro de perecer con muerte violenta. Y la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta (...) Podrá tal vez pensarse que jamás hubo un tiempo en el que tuvo lugar una situación de guerra de este tipo. Y yo creo que no se dio de una manera generalizada en todo el mundo. Pero hay muchos sitios en los que los hombres viven así ahora. Pues los pueblos salvajes en muchos lugares de América, con la excepción del gobierno que rige en las pequeñas familias, cuya concordia depende de los lazos naturales del sexo, no tienen gobierno en absoluto y viven en el día de hoy de esa manera brutal que he dicho antes" (Hobbes,1999:115-116).

con España. Todos los Estados, tal como se estableció para la Europa central en la paz de Westfalia, son los garantes conjuntos de un orden que sofoca la guerra civil religiosa. Este acuerdo instituye los rasgos fundamentales del sistema europeo interestatal. Y obviamente, establece las características centrales del funcionamiento del sistema interestatal y la división axial del trabajo (Arrighi y Beverly,2001:51). En este contexto la conquista de tierras había entrado en una fase radicalmente distinta. La utilización de los argumentos por parte los protestantes neutralizaba el carácter específicamente católico de los trabajos de Vitoria.

Los Estados europeos se habían hecho mercantilistas. Este cambio es fundamental para el Derecho de Gentes y para el problema de la guerra justa. El pensador protestante holandés Grotius fue el fundador de la idea moderna de un sistema legal basado en los derechos. Al igual que Sepúlveda y Vitoria estaba interesado en el valor de América para la prosperidad de Holanda. Su trabajo sentó las bases de las teorías de la guerra justa en sus formulaciones modernas. Grotius ofreció una explicación realista de la ley de la naturaleza basándola en el interés propio, inherente a la naturaleza humana.

Coincidió con los aristotélicos respecto a la sociabilidad natural de los seres humanos. Pero, también, reconocía el carácter contingente y variado de los intereses contribuyendo a la secularización del pensamiento político. Para él, un pueblo puede escoger la forma de gobierno que desea ejerciendo su libertad de elección. Posteriormente, escribió "llamamos soberanía al poder cuyas acciones no están sujetas al control legal de otro, de modo que no pueden ser anuladas por la intervención de otra voluntad humana" (Bouwsma,2001:130). Las transacciones teórico-políticas de estas ideas contribuyeron a desplazar y dotar de nuevos contenidos la idea de soberanía. En cuanto a la guerra justa estableció que no debe emprenderse a menos que fuera para hacer respetar los derechos de autodeterminación. Su obra se convirtió en la doctrina oficial del sistema interestatal moderno. Debido

principalmente a dos procesos socio-históricos complementarios entre sí. Por un lado, tras la instrumentación de su doctrina que puso fin a la guerra de los treinta años con la firma del Tratado de Westfalia en 1648. Por el otro, a la extensión de sus principios doctrinarios como consecuencia del proceso de expansión colonial-imperial europeo. Esta doctrina confiere autonomía y poder legítimo a los Estados soberanos dentro del sistema internacional garantizándoles la libertad negativa (ausencia de coacción) de ejercer sus derechos, con la condición de que no interfiera en la libertad de otros Estados para actuar del mismo modo.

“En este sentido, los Estados son los únicos actores moralmente relevantes en la política mundial. De esto se sigue que un orden político mundial en el que se respete a cada uno de los Estados soberanos constituye un orden básicamente justo” (Gowan,2000:189).

La moralización resultante de las relaciones entre los Estados de la doctrina de Grotius se convirtió en el dispositivo fundamental de resolución de conflictos interestatales. Pero, también, legitimó las acciones de los Estados europeos en los territorios de ultramar en los procesos de conquista y colonización. En todo caso, el sistema interestatal se diversifica en una multiplicidad de Estados soberanos (cristianos) que no reconocen autoridad superior alguna, con un Derecho Público Internacional orientado a establecer reglas mínimas de coexistencia en atención a los intereses nacionales. Las normas son el resultado del consentimiento de los Estados soberanos –únicos sujetos de derecho- y cada Estado de modo selectivo y discrecional establece el alcance de sus derechos y, en caso de violación de los mismos, puede recurrir unilateralmente a medidas de autoprotección y auto tutela que podrían incluso suponer la recurrencia a la *jus ad bellum*, como recurso de última instancia. En tanto los Estados se concebían como

“**persona moralis**, dotada de plena libertad y autonomía –ya fuese católico o protestante, monárquico o republicano- frente a los demás Estados, entendidos asimismo como **personae morales**. Fue esta delimitación de un espacio interno estatal independiente de los demás Estados, cuya integridad moral –como enseñó Hobbes- se halla contenida exclusivamente en la estabilidad, la que operó hacia fuera el desarrollo de una obligatoriedad interestatal supraindividual” (Koselleck,2007:50).

Todo soberano poseía el mismo **jus ad bellum**, y la guerra se convirtió en un medio de ejecución de la política, que se gobernaba por la razón de Estado y que halló en el llamado equilibrio europeo una formulación común. Esta nueva perspectiva intersubjetiva orienta, define y legitima las nuevas relaciones coloniales-modernas en el mismo movimiento histórico que Europa Occidental emerge como sede del control central del nuevo patrón de poder. La doble colonización del tiempo y del espacio crearon las condiciones para la emergencia de Europa como punto de referencia planetario. Y esta operación de colonización funcionó, fundamentalmente como un dispositivo epistémico de control. En todo caso, logró imponerse una perspectiva geo-histórica del Derecho de Gentes europeo que definió y legitimó la conquista y colonización de América. Desde una visión general que incluye las distintas representaciones de la conquista y la colonización se convirtió en el suplemento de la expansión colonial e imperial modernas.

El exterminio de millones de indígenas americanos (19) durante la conquista de América fue justificado por los teólogos católicos proponiendo, tal como lo hizo Juan Ginés de Sepúlveda, la doctrina aristotélica del carácter general de la esclavitud o bien, como lo hace Francisco de Vitoria, calificando como **justa causa belli** el derecho de los imperios ibéricos a difundir libremente la verdad católica en el espacio americano. El proceso de conquista europeo

---

19-. En palabras de Todorov, “diremos que en el año 1500 la población global debía ser de unos 400 millones, de los cuales 80 estaban en las Américas. A mediados del siglo XVI, de esos 80 millones quedan 10 (.....) **Si alguna vez se ha aplicado con precisión a un caso la palabra genocidio, es a éste**” (Todorov,1992:144).

representó una gigantesca desposesión de los pueblos aborígenes de América, que fueron exterminados lingüística, cultural, ecológica y cognitivamente. En este choque -en tanto hubo resistencias feroz de las poblaciones indígenas- entre sistemas de creencias y autoridad en conflicto, se resolvió a favor de la Corona española sobre la base de una fundamental y creciente ventaja en el arte de la guerra y en las actividades científico-técnicas relacionadas con ella. Allí estuvo la diferencia. El genocidio de las poblaciones indígenas se acompañó de un proceso de expropiación de las riquezas de América, y simultáneamente, de destrucción de sus ecosistemas. La ruptura ecológica que tuvo lugar en América no procedió sólo de las agresiones sobre los ecosistemas, sino de la paralela desarticulación y destrucción de las sociedades americanas, para instrumentar el proyecto cultural homogeneizador de Occidente. La transición desde la agresión inicial hacia la actuación organizada de los valores y principios europeos se va consolidando en los primeros años del siglo XVI. La emergencia de un nuevo modelo de realidad basado en líneas, cuadrados, círculos y otras formas simétricas comenzaba a consolidarse. Esta ciencia operativa proyectada por Francis Bacon se convirtió en el siglo XVII en una ciencia matemática autónoma por obra de Descartes, Galileo y Newton. En palabras de Sanchíz Ochoa, las devastadoras alteraciones ecológicas tuvieron dos dimensiones históricas.

“La primera de esas dimensiones es la referida a una agresión depredadora sobre paisajes y grupos humanos que protagonizó **el choque básico entre los dos mundos encontrados**. Sería operativamente una larga coyuntura entre 1492 y 1545/50 aproximadamente, acotable si se quiere como periodo de la conquista pura, que llevó al continente americano una larga y diversa serie de alteraciones y devastaciones localizadas y traumáticas (...) La segunda dimensión que cabe delimitar es la construcción de un nuevo orden de ecosistemas durante el periodo colonial o parte de él” (Sanchíz Ochoa,1988:97).

Por ello, el control de los flujos ecológicos materiales es una dimensión constitutiva del proceso de conquista, colonización y expansión imperial de Europa. Mediante el saqueo sistemático y la consiguiente transformación de ecosistemas enteros en la Américas y los otros territorios de ultramar se crearon las condiciones para la expansión de Occidente como economía-mundo capitalista. La primera colonización capitalista fue de las Américas, conquistadas por los españoles, los portugueses, los ingleses y los franceses. En sus colonias americanas, las clases dirigentes de las metrópolis conquistadoras instauraban sistemas económicos y sociales particulares, concebidos al servicio de la acumulación de los centros dominantes de la época. La asimetría Europa atlántica/América colonial no es ni espontánea ni natural, sino históricamente construida. La narrativa histórica occidental revela detrás de su supuesta homogeneidad, la presencia de un **otro colonizado, racializado y sometido**, otredad simbólica que hace descubrir inadvertidos recursos de subversión.

### **1.3. EUROPA Y LA CONCIENCIA PLANETARIA**

Desde una perspectiva político-espiritual el tránsito de la heteronomía religiosa a la autonomía filosófica y científica es un desplazamiento epistémico en las formas del conocimiento. En Kant, la heteronomía (20) del determinante es indispensable para realzar la autonomía (21) del juicio reflexivo, que otorga libertad a la voluntad racional. Desde el punto de vista sociológico el **desencantamiento del mundo** supone el desgajamiento progresivo en Europa del individuo en su relación con la trascendencia. Este desplazamiento implica que el individuo deja de ser hetero-determinado por la autoridad religiosa y comienza a gravitar sobre sí mismo. Desplazamiento

---

20-. "Situación en la que la voluntad obedece normas externas a ella y que no considera como propias, sino que le vienen impuestas" (Kant,1996:102)

21-. "Propiedad de la voluntad por la que sólo está sometida a aquellas leyes derivadas de sí misma en cuanto legisladora universal" (Kant,1996:102)

que condensa las profundas transformaciones del siglo XVII al XVIII en cuanto implican la facticidad de una conciencia planetaria en Europa. Para un autor como Kant,

“El concepto de autonomía está siempre inseparablemente unido a la idea de libertad; y este concepto se le une el **principio universal de la moralidad** que está como fundamento en la idea de todas las acciones de todos los **seres racionales**, al igual que la **ley natural** está como fundamento en todos los fenómenos” (Kant,1996:73).

El proyecto de autodeterminación kantiano –lo humano racional- es simultáneamente un proyecto cultural europeo en tanto establece como cláusulas de acceso limitado para los no-europeos, la legislación civil y la fe. Las otras civilizaciones produjeron suplementos absurdos. En tanto la ley moral sólo surge cuando se ha entrenado a la razón especulativa para no temer sus propios límites. Y el politeísmo aparece definido como demonología en contraposición al monoteísmo cristiano que resulta una religión que es casi filosofía (22). El proyecto kantiano procede en función de una diferencia cultural implícita que establece las bases de un **cosmopolitismo colonial**. Obviamente, impuesto por las armas a los pueblos conquistados y cimentado en una lógica de clasificación social fundamentada en la jerarquización de las sociedades. Desde un punto de vista geopolítico las premisas fundamentales de la cognición en kantiana establecen un **sujeto diferenciado** al

---

22-. En cierto modo, la concepción kantiana asume como verdadero el **pathos de aculturación antagonista**. Aculturación que asume el transito de las religiones de culto a las religiones textos, de las religiones particulares a las religiones universales. “El punto esencial de esta transición es designado (...) con el concepto de distinción mosaica. No me parece que la distinción más decisiva sea la distinción entre el dios único y los muchos dioses, sino la distinción entre verdadero y falso en la religión, entre el dios verdadero y los dioses falsos, la doctrina verdadera y las doctrinas heréticas, entre saber e ignorancia, fe e incredulidad (...). La distinción mosaica no es una acontecimiento histórico que cambie el mundo de una vez por todas, sino una idea regulativa que ha desplegado su efecto transformador del mundo durante siglos y siglos. Sólo en este sentido puede hablarse de un giro monoteísta. No se puede datar de modo que coincida en ningún sentido con la distinción mosaica y desde luego no coincide en absoluto con las fechas de la vida de ningún hombre Moisés histórico” (Assmann,2006:9).



reintroducir “tácitamente conceptos empíricos en el enfoque normativo para tapar la aporía de norma y hecho en su concepto de sociedad civil (...) esta reintroducción se ejecuta a través de la figura del ciudadano o *Bürger* como independiente” (Spivak,2010:42).

Para él, la constitución civil de todo Estado debe ser republicana esencialmente. De conformidad con los principios de la libertad de cada miembro de la sociedad, en cuanto hombres, de la dependencia de todos respecto a una única legislación, en cuanto súbditos, de la igualdad de todos los súbditos, en cuanto ciudadanos. A cada uno de estos principios corresponde la constitución según el derecho político de los hombres en un pueblo, el derecho de gentes de los Estados en sus relaciones recíprocas y la constitución de un derecho cosmopolita en cuanto a sus relaciones externas como ciudadanos de un Estado universal de la humanidad.

“Al modo de gobierno que es conforme a la idea del derecho pertenece el sistema representativo, único en el que es posible un modo de gobierno republicano y sin el cual el gobierno es despótico y violento (sea cual fuera la constitución). Ninguna de las antiguas, así llamadas, repúblicas ha conocido este sistema y hubieron de disolverse efectivamente en el despotismo, que bajo el supremo poder de uno solo es, empero, el más soportable de todos los despotismos (...) Del mismo modo que miramos con profundo desprecio el apego de los salvajes a la libertad sin ley, que prefiere la lucha continua a la sumisión de una fuerza legal determinable por ellos mismos, prefiriendo esa actuación a la hermosa libertad de los seres racionales, y lo consideramos como barbarie, primitivismo, y degradación animal de la humanidad, del mismo modo –debería pensarse- tendrían los pueblos civilizados (reunidos cada uno en un Estado) que apresurarse a salir cuanto antes de esa situación infame: en vez de esto, sin embargo, cada Estado sitúa más bien su soberanía (Majestât) (pues soberanía popular es una expresión absurda) precisamente en no estar sometido en absoluto a ninguna fuerza legal externa y el brillo del jefe de Estado (Oberhaupt) consiste en sacrificar a miles de personas bajo sus órdenes por un asunto que no les afecta, sin ponerse él mismo en peligro; y la diferencia entre los salvajes europeos y los americanos consiste fundamentalmente en esto: muchas tribus americanas han sido aniquiladas totalmente por sus enemigos, mientras que los europeos

saben aprovechar a sus vencidos de otra manera mejor que aniquilándolos: aumentan el número de sus súbditos, aumentando de esta manera los instrumentos para futuras guerras" (Kant,2005:152,153 y 154).

Si consideramos, las distinciones entre los tipos de gobiernos y las diferencias epistémicas entre el europeo y el no-europeo, podemos concluir inicialmente que Kant establece una justificación para que Europa sea el legislador global (23). En todo caso, el encuadramiento kantiano debe excluir la diferenciación del sujeto. La tarea del filósofo consiste en darle el nombre de hombre al hombre pensándolo como *noúmeno* y como sujeto de la filosofía. El proyecto de la razón es simultáneamente el programa político-espiritual de la axiomática del imperialismo europeo. De modo tópico, en el siglo XVIII la consolidación en Europa de una conciencia planetaria se caracterizaba por una orientación hacia la explotación sistemática de América, África, Asia y Oceanía y la construcción de un significado único en escala global de sus exploraciones económicas, militares, políticas y cognoscitivas.

"El término civilización era equivalente a civilización europea. En este sentido, Europa seguía siendo el centro de la tierra. No obstante a Europa le había sido adjudicado, por el hecho de la aparición de un nuevo mundo, el papel de viejo mundo. El continente americano era de

---

23-. En su *Crítica al Juicio* en el apartado dedicado al sistema teleológico en las relaciones externas de los seres organizados, Kant nos dice, "No hay más que una única conformidad a fin externa que esta conectada con la conformidad a fin interna de la organización, y que, sin ser lícita la pregunta de con qué fin tiene que haber existido este ser así organizado, sirve, no obstante, en la relación externa de medio a fin. Ella es la organización de ambos sexos en relación recíproca para la reproducción de su especie; pues aquí siempre puede preguntarse, al igual que acerca del individuo: ¿por qué tenía que existir una pareja semejante? La respuesta es: esto constituye primero que nada un todo organizador, bien que no un todo organizado en un único cuerpo (...) Surge, por último, la pregunta: ¿para qué son buenos éstos, junto a los anteriores reinos naturales? Para el hombre, para el uso múltiple que su entendimiento le enseña a hacer de todas esas criaturas; y él es el fin último de la creación aquí en la tierra, porque es el único ser en ella que puede hacerse un concepto para los fines y <construir> de un agregado de cosas formadas en conformidad a fin, por medio de su razón, un sistema de fines" (Kant,2006:415,416 y 417). Forcluidos de los fines de la filosofía están igualmente la mujer y el otro no-europeo. La pregunta acerca de la humanidad de los pueblos no-europeos formaban parte del debate europeo en general desde la conquista.

hecho un mundo totalmente nuevo, pues aun aquellos sabios y cosmógrafos de la Antigüedad y de la Edad Media que sabían que la tierra era una bola y que las Indias podían ser alcanzadas por el camino de Occidente, no se había figurado, sin embargo, que pudiera existir un gran continente entre Europa y Asia Oriental” (Schmitt,2002:54).

El establecimiento del proyecto global de clasificación, observación y catalogación de la naturaleza y sus objetos (incluyendo a las poblaciones aborígenes y sus territorios) se convirtió en un presupuesto central para la construcción de una narrativa única (la historia en singular colectivo) con características universalistas (24). “Se describe el paisaje como deshabitado, desposeído, no historizado, desocupado aun por los viajeros mismos” (Pratt,1997:97). Al expandirse sobre el globo terráqueo, los europeos al enfrentarse a culturas distintas, las concebían como parte de la naturaleza (salvaje) a explotar negándoles derechos humanos como los suyos. La reificación de la naturaleza y la sociedad como dominios ontológicos antitéticos es resultado de un proceso de purificación epistemológica que oculta el hecho de que en la práctica la ciencia moderna no ha logrado cumplir con los presupuestos del paradigma dualista.

Esta episteme dualista adquirió su legitimación con la filosofía cartesiana y su plena expresión con la mecanización del mundo, en el sentido tanto físico como técnico de la expresión. Posteriormente, esta episteme se transformó en el destino de Europa, bajo el nombre de producción, cuando la sociedad burguesa logró concebirse como la encarnación de un orden natural superior. Desde este punto de vista, lo que se cuenta es una historia de europeos que se urbanizan e industrializan y al mismo tiempo se *arrojan* en el sentido otorgado por Heidegger (1997) por el mundo en busca de relaciones de no-

---

24-. “Como lo ha expresado Philippe Descola: cada forma específica de conceptualización cultural introduce también conjuntos de reglas sobre el uso y apropiación de la naturaleza, evaluaciones de sistemas técnicos y creencias acerca de la estructura del cosmos, la jerarquía del ser y los principios por los que funcionan las cosas vivientes” (Ellen,2001:124-125).

explotación con la naturaleza y el mundo. Esta poderosa construcción narrativa implicó simultáneamente la negación de la contemporaneidad de sus contemporáneos.

El apartheid textual separa cuidadosamente el paisaje de la gente, los relatos de los habitantes, la descripción de su hábitat, responde a su lógica inmanente de constitución. Este es un síntoma general de la crisis de la conciencia europea de mediados del siglo XVIII. Vinculada, principalmente, con las transformaciones globales del conflictivo periodo de expansión de la economía mundo capitalista. Asociado a las luchas por el dominio geopolítico del mundo entre Francia y Gran Bretaña. La idea que subyace en la narrativa de la historia en singular positivo es que los hombres, los lugares y las experiencias se pueden describir siempre en un libro, de modo tal que el texto adquiere una autoridad y un uso mayor incluso de la realidad que describe.

El texto en lo sucesivo hablaría por sí mismo. Lo que implica es que cuando se discute sobre la historia europea, el colonialismo y las relaciones coloniales son el elemento ausente, mientras que el sujeto modernizador europeo es el elemento presente. La circunnavegación y la cartografía habían dado origen a un tema global y planetario específicamente europeo. Los sistemas clasificatorios del siglo XVIII ubican a todas las especies en el planeta, sacándolo de su entorno arbitrario (el caos) y colocándolo en un sitio adecuado dentro del sistema (el orden) con su nuevo nombre: europeo, secular y escrito. Esto permitió naturalizar el mito de la superioridad europea. Este sistema clasificatorio construyó un ***régimen de visibilidad*** alrededor del nuevo sujeto histórico mundial: europeo, masculino, laico e instruido. Es posible encontrar aquí una imagen utópica, romántica e idealista de un sujeto burgués europeo, simultáneamente inocente e imperial, imponiendo una visión hegemónica inofensiva, que no instala aparato de dominación alguno en los territorios que conquista. En términos eurocentrados, "se ha caracterizado al siglo XVIII como un periodo en el que Europa Septentrional

se afirmó como centro de la civilización, reclamando para sí el legado del Mediterráneo” (Pratt,1997:32). Aunque la clasificación, sistematización y jerarquización de la naturaleza precedió al comienzo de la llamada Revolución Industrial, una variedad de estudiosos han encontrado notables similitudes entre la manera de escribir, de organizar la producción y el despliegue de dispositivos militares para este mismo periodo. Esto configuraba una estructura que servía de suplemento a la acumulación por desposesión. En palabras de James,

“En 1789 los intercambios con las colonias americana ascendían a 296 millones. Francia exportaba a las islas 78 millones en harina, carnes saladas, vinos y mercancías varias. Las colonias enviaban a Francia 218 millones en azúcar, café, cacao, madera, índigo y cuero (...) Las colonias representaban un valor acumulado de 3.000 millones y, según los cálculos, de ellas dependía la subsistencia de entre dos y seis millones de franceses (...) En 1789 las exportaciones británicas ascendían a 27 millones de libras, las de Francia a 17 millones de libras, y de éstas, 11 millones de libras correspondían al comercio con santo Domingo” (James,2003:60-61).

La riqueza que fomentó la Revolución Francesa se gestó en Santo Domingo (Haití) y la agricultura de plantación surge como un tópico central de la mecanización y la Revolución Industrial. Como idea constructiva, la sistematización de la naturaleza y sus objetos desde la perspectiva europea representó una reorganización del planeta desde una perspectiva unificada europea. En sentido estricto la combinación del ideal de un sistema de clasificación unificado –textual, militar y económico- permitió y legitimó la cruenta y conflictiva expansión de la economía mundo capitalista de finales del siglo XVIII. La sistematización de la naturaleza coincide con el punto culminante del tráfico de esclavos, el sistema de plantaciones, el genocidio colonial en territorio estadounidense y África del Sur, las rebeliones de los

esclavos en los Andes, el Caribe, Norteamérica y otros lugares del planeta (ver. Contreras,2010:1-3).

#### **1.4-. UN BREVE RECORRIDO A LA IDEA DE CIUDADANÍA**

La expansión capitalista de finales del siglo XVIII había logrado crear nuevas contradicciones entre los Estados-nación europeos en sus luchas de expansión colonial-capitalistas. Pero, los conflictos no estaban circunscritos al dominio estatal de la economía-mundo capitalista, implicaba conflictos a lo interno de los Estados-nación. Conflictos que entrañaban la gestación de nuevos procesos que modificarían definitivamente las formas de participación y organización de las multitudes a lo interno de Europa. En este complejo conjunto de circunstancias la idea de ciudadanía adquiere nuevos significados en la medida que se fortalece una visión abstracta de humanidad centrada en una autocomprensión europea de la misma.

En la época de la Ilustración, la apelación a la idea de humanidad tenía una función crítica en cuatro sentidos complementarios entre sí. Primero contra las iglesias y las religiones. Segundo contra las gradaciones jurídicas estamentales. Tercero contra el dominio personal de los príncipes. Y por último, como una distinción con respecto al no-europeo. En la apelación a los hombres había una pretensión a la que ningún europeo se podía sustraer. Pues quien quisiera negarla también tenía que negar su condición humana. En todo caso, servía como un suplemento con un doble propósito. Por un lado, para la sociedad liberal-burguesa se convertía en una estrategia política contra el antiguo régimen, por el otro, dispensaba a los europeos en sus proyectos de conquista en ultramar. Pero, también, con la idea de ciudadano se fue configurando un nuevo espacio de experiencia en la medida que la Ilustración se impone como estructura de sentimiento en la Europa dieciochesca.

La autocomprensión de los ilustrados como irrupción crítica al Estado absolutista europeo implicó la ampliación del espacio privado de los súbditos hacia una esfera pública que se convierte en tribunal de la sociedad. La sociedad liberal-burguesa desplazó esa frontera, subvirtiendo los límites entre el espacio moral interno y la política. Las leyes morales burguesas surgen en el espacio interior de la conciencia humana, arrancado por Hobbes del ámbito del poder estatal. La ciudadanía ha depositado en manos del Estado la plena disposición de sus propios poderes. En todo caso, la ciudadanía no posee un poder ejecutivo (Estado), pero conserva el poder espiritual del juicio moral. Este desplazamiento supone que las opiniones de la ciudadanía sobre la virtud, el vicio, la libertad, la igualdad no permanecen en el ámbito de las convicciones y acciones privadas, por el contrario, los juicios morales de la ciudadanía poseen carácter de ley. El veredicto de la ciudadanía se va convirtiendo progresivamente en poder ejecutivo de la nueva sociedad. En este caso, Locke carga de sentido político el espacio interno de la conciencia humana. Las acciones públicas no sólo se hallan sometidas a la instancia estatal, sino también, a la instancia moral de la ciudadanía. En definitiva, aunque las raíces occidentales de la idea de ciudadanía sean griegas y romanas, el concepto actual procede de las innovaciones que se introducen en los siglos XVII y XVIII, de la impronta de la Revolución Francesa, la Revolución Inglesa, la Declaración de Independencia de los Estados Unidos y los procesos independentista latinoamericanos (25). Pero,

---

25-. Para la inteligencia europea las concepciones que informaban el concepto de ciudadanía se nutría del tronco común de la civilización eurooccidental. Para Cortina, "El ciudadano ateniense se vincula a los que como él, son libres e iguales, y se distancia de los que no los son; el ciudadano romano se sabe defendido por unas leyes, a las que no pueden acogerse los bárbaros (...) El universalismo cristiano recorre las venas del liberalismo y el socialismo, mostrando hasta qué punto las semejanzas entre todos los seres humanos son mucho más profundas que las diferencias (...). Las religiones griega y romana son religiones de la ciudad, nacionales, que unen en torno a unos símbolos sagrados a los ciudadanos de esa comunidad y les separan de los demás. El cristianismo es una religión de la persona que la vincula a un Dios trascendente y con una comunidad universal, por eso es inevitablemente anti-nacionalista, por eso liberalismo y socialismo, herederos suyos, son inevitablemente cosmopolita" (Cortina, 2005:40-41).

sobre todo, de las tensiones conflictivas resultantes de la segunda expansión de la economía-mundo capitalista. De modo tópico, contra la concepción estamental asociada a la idea de súbdito surge el ciudadano con derechos iguales ante la ley (Ilustración). La ampliación del espacio semántico como consecuencia de la conflictividad social y política, le otorga un componente planetario de futuro al concepto. Desde la Revolución Francesa, se ha agudizado y modificado estructuralmente esta conflictividad. La relación política como vínculo entre la ciudadanía y la comunidad política definirá el debate social y político de las tradiciones liberales, comunitarias y republicanas en los próximos doscientos años.

## **CAPÍTULO II**

### **LA CONFIGURACIÓN DE LA HISTORIA EN SINGULAR COLECTIVO**



De modo t3pico, se puede concebir –siguiendo la obra de Reinhart Koselleck– la modernidad eurooccidental como la construcci3n de un tiempo nuevo donde las expectativas de la poblaci3n europea acerca del futuro se han distanciado cada vez m3s de las experiencias del pasado. En este proceso de auto-comprensi3n de la conciencia de la modernidad eurooccidental, la experiencia del pasado y la expectativa del futuro se fracturan. La rivalidad irreconciliable entre el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa del tiempo hist3rico se acrecienta con la modernidad.

Esta fractura permite dar pleno sentido a uno de los aspectos fundamentales de la modernidad: la aceleraci3n del tiempo hist3rico. Expres3ndolo en t3rminos pl3sticos el tiempo de la vida y el tiempo del mundo se distancian en la medida que las junturas de las hojas de tijeras se abren a nuevos cursos de acci3n. En este caso, experiencia y expectativa son dos de las categor3as formales que fijan las condiciones de posibilidad de las historias. La diferencia entre ambas categor3as ha sido conceptualizada en la historia en general y su cualidad espec3ficamente moderna con la idea de progreso.

Pero, adem3s, con el concepto de progreso asistimos a la constituci3n de la noci3n de ***Historia (geschichte) en singular colectivo***, noci3n que tiene la capacidad de unificar las distintas historias en plural. Este proceso de construcci3n de una narraci3n hist3rica supone simult3neamente un proceso de distensi3n y expansi3n de un sintagma que fortalece elementos paradigm3ticos para reconstituir los segmentos discontinuos en una trama cargada de una pl3tora de nuevos sentidos. Por un lado, los segmentos ordenan la secuencia lineal de la nueva narrativa hist3rica. Por el otro, la suma de micro-secuencias asigna nombres mediante una operaci3n lingüística. Esta estructura narrativa marca un orden de coherencia y linealidad que dicta lo que debe incluirse en la historia y lo que hay que dejar fuera de ella y la forma en que la trama debe desarrollarse en t3rminos

teleológicos.

Así, el paso de determinadas historias en plural a una historia en singular indica, histórico-lingüísticamente, un nuevo espacio de experiencia y un nuevo horizonte de expectativa en la experiencia europea. Al adscribir una dimensión diagnóstica y terapéutica a la historia en singular colectivo se le atribuye una orientación fundamental al horizonte de expectativa en tanto ideal de progreso. Desde entonces historia no significa únicamente relaciones de acontecimientos pasados y el informe minucioso de los mismos. Más bien se hace retroceder su significado narrativo y, desde finales del siglo XVIII, la expresión descubre horizontes de planificación social y político que apuntan a la construcción racional del futuro. Tras la singularización de la historia, tras su temporalización, tras su supremacía ineclutable y su producibilidad se anuncia un profundo cambio de experiencia que domina la tradición eurooccidental (Koselleck,1997:83).

En la medida en que la expresión historia en singular colectivo se imponía, la historia se transforma en un **telos coordinado de la humanidad en su conjunto**. Esta locución única y concentración lingüística del singular Historia procede de la segunda mitad del siglo XVIII; así desde la Revolución Francesa en adelante los adjetivos divinos de omnipotencia y justicia suprema designaban el horizonte de actuación de la Historia. Este proceso se resumía afirmando que **por encima de las historias está la Historia** (Koselleck,1993:52-53). En palabras de Hegel, el trabajo de la historia se convierte en un agente que domina a los hombres y destruye su identidad natural. Su célebre aforismo, **la historia universal se convierte en el tribunal del mundo** expresaba la trascendencia de este giro semántico e histórico que unificaba su interpretación universalizante del mundo europeo. Para él,

“La razón descansa en sí misma y lleva en sí su propio fin, y en la existencia se realiza y desarrolla sus potencialidades (...) Del estudio de

la historia universal resulta, pues, y debe resultar que todo en ella ha ocurrido racionalmente, que ha sido la marcha racional y necesaria del Espíritu (26) universal, espíritu que constituye la sustancia de la historia, que es siempre uno e idéntico a sí mismo y que únicamente explicita su ser en la vida del universo (el Espíritu universal es el espíritu en general). Esto, como ya hemos dicho, debe desprenderse del estudio de la historia” (Hegel,1972:46-47).

A la historia general de la humanidad le subyace la idea de que la razón gobierna el mundo. La filosofía de la historia de Hegel en tanto interpretación sistemática de la historia según un principio rector, por el que se ponen en relación acontecimientos y consecuencias históricos, refiriéndolos a un sentido último, constituye el resultado de todas las filosofías anteriores; nada se ha perdido: todos los principios se conservan. Cuando el espíritu, por este camino del progreso, alcanza finalmente su pleno ser y saber, es decir, la autoconciencia, se consuma su historia. En la historia del espíritu, la vida no resurge como lo mismo, sino elevada y transfigurada en cada nueva etapa evolutiva. El proceso histórico apunta a su cumplimiento. La providencia debe demostrarse en la totalidad de la historia universal, y muy concretamente en los detalles de sus grandes pasos. Hay que conocer el plan de la providencia. Para él,

“La filosofía reconcilia: transfigura lo real que parece injusto y lo eleva hasta lo racional, mostrando que está fundado en la idea y es capaz de satisfacer a la Razón. Porque es en la razón donde reside lo divino. El contenido de la Razón es la Idea divina, esencialmente el plan de Dios. Considerada como historia universal, la Razón no es la voluntad subjetiva, sino la acción de Dios. Pero, la representación, la Razón es la percepción de la Idea, y el logos significa etimológicamente la

---

26- “*Geist* (que esta mejor traducido como <espíritu> que como mente) es el concepto más fundamental en la filosofía de Hegel, precisamente en la misma medida que praxis lo es en el pensamiento de Marx (...) *Geist* es, para Hegel, *Razón* o *Noûs* tal como caracterizado por los griegos, pero el *Geist* no es comprensión <abstracta>, no es *Verstand*; es Razón (*Vernunft*) plenamente realizada en el mundo (...) La vida espiritual se distingue de la natural, y particularmente de la animal, en esto, que no permanece en sí misma simplemente, sino que es para sí misma” (Bernstein,1979:28,31 y 32)

percepción de lo que ha sido expresado, más precisamente, la percepción de lo verdadero” (Hegel,1972:105).

La verdad tiende a desplegarse en la historia del espíritu. La filosofía, al aportar la mirada de la razón y concebir el mundo de manera racional, reconoce el contenido racional de la historia universal, si no en todas las existencias individuales y causales, sí a grandes rasgos. La razón de la historia reside en que es un progreso continuo de la conciencia de la libertad, por la cual la libertad se produce a sí misma para hacer de sí un mundo. Al entender el gran acontecimiento último de la historia del mundo y del espíritu como la consumación del comienzo, Hegel no hacía otra cosa que ser consecuente. De hecho, la historia del concepto se cierra con Hegel, en tanto concibe la historia entera, recordándola hasta aquí y desde aquí, como una realización plena de los tiempos. En palabras de Hegel,

“la historia universal va de este a oeste, puesto que Europa es en sí el final de la historia universal y Asia, el comienzo (...) En el este sale el sol exterior y físico y en el oeste se pone; aquí, en cambio, emerge el sol interior de la autoconciencia, que irradia un resplandor más elevado, concretamente el resplandor del espíritu absolutamente libre y por tanto también crítico, cuyos peligros y cuya grandeza oriente desconoce hasta el día de hoy” (Löwith,1998:57-58).

La historia de Oriente es la infancia del acontecer universal; la de los griegos y los romanos, la juventud y la virilidad, mientras que Hegel mismo, en medio del fin del mundo germano-cristiano, piensa en la ancianidad del espíritu. Para él, Grecia es, política y espiritualmente, un poder antiasiático, y como tal constituye el comienzo de Europa. La palabra alemana ***Abendland*** (Occidente) implica un movimiento hacia el final que si bien empieza en el este, se completa en el oeste. El factum de la filosofía de la historia y su pregunta por un sentido último surgió de la creencia escatológica en un fin

último de la historia de la salvación. El destino de los pueblos fue interpretado como una vocación divina (27). Esta unicidad de la historia, reflejada desde la unicidad de la salvación, se refleja en algo decisivo que emerge también por esas fechas: la transferencia a la historia de la categoría del juicio universal. La historia antigua también debía fundar sentencias. Pero las suyas eran sentencias plurales.

“Así como el Antiguo Testamento era para los padres de la iglesia una ***preparatio evangelica*** y una promesa de futuro que sólo se cumplió en un Nuevo Testamento, la interpretación del pasado se convierte ahora en una profecía que mira hacia atrás: el pasado se entiende como una preparación llena de sentido de futuro” (Löwith,1998:335).

La Historia de la humanidad en general debe producir un juicio único y definitivo. Este aserto sólo pudo surgir de una potente divinización del devenir temporal mediante la teología panteísta, o desde una consideración globalizante y gnóstica del tiempo como aquello que debía finalizar para la emergencia del suceso salvador. Lo que separa a Hegel de San Agustín es el hecho de que interpreta la religión cristiana especulativamente con vistas a su secularización y no lo entiende como fe, sino como religión histórico-universal (Löwith,2007). Si la historia entera es única, también el futuro ha

---

27-. Para él, los pueblos orientales no saben que el espíritu es en sí libre. Que lo anima la conciencia de la libertad. Sólo saben que hay uno que es libre. Por tanto, sólo conocen la arbitrariedad, la barbarie y el embrutecimiento. Los griegos y los romanos sólo sabían que hay algunos libres. Por el contrario, fueron las naciones germánicas las primeras en llegar, por el cristianismo, a la conciencia de que el hombre en cuanto tal es libre, de que la libertad espiritual constituye verdaderamente su naturaleza. Para Hegel, “sólo en el Estado tiene el hombre una existencia conforme a la razón (...) La voluntad subjetiva, la pasión, es el elemento operante, realizador. La idea es lo interior: el Estado es la vida ética real y existente, porque es la unidad del querer subjetivo y del querer general y esencial. Esa unidad es lo que constituye el orden ético (...) La idea universal se manifiesta en el Estado” (Hegel,1972:142,143 y145). La sentencia de Hegel sobre las otras civilizaciones que no han llegado a conocer la escritura y, por tanto, no han logrado escribir su propia historia para avanzar culturalmente funciona como una forclusión. Para él, América es un ámbito de la sociedad burguesa sin Estado. Al infravalorar a los otros no-europeos los inserta dentro de una teleología normativa que tiene a Europa como la escala de la realización del espíritu absoluto. La tarea del filósofo hegeliano es dibujar la rúbrica del espíritu en su camino hacia la firma de Europa.

de ser diferente respecto al pasado. Hegel afirma que la verdad tiende a desplegarse en la historia del espíritu. Como esta explicación teleológica conduce a grados cada vez más perfectos y superiores, Hegel llama progreso en la conciencia de la libertad el principio de toda la historia del espíritu que se desarrolle en el mundo.

Esta filosofía de la historia se fortalecía con la idea de que en la antigüedad Grecia actuaba como garante del santuario de Delfos, el Imperio Romano fue garante de la Hélade y de Roma, y el emperador de la Edad Media lo fue del Occidente cristiano. Las luchas políticas del Renacimiento estaban unidas espiritualmente por la resurrección y el cultivo de la herencia griega y latina, y el humanismo alemán de Herder, Humboldt, Schiller y Goethe, actuaba inmerso en la confianza común de un espíritu único de la humanidad europea.

Para Hegel, el imperio romano, con su poder de organizar todo uniformemente, sentó las bases de la futura Europa y, desde el punto de vista político-cultural, penetró el mundo de entonces. El mundo de la cultura griega se movía, por todas partes, a lo largo de las calles romanas, sin la cual el cristianismo no hubiera podido extenderse hasta el punto de convertirse en religión universal. Con la irrupción del cristianismo en el mundo pagano, el espíritu alcanzó definitiva liberación. Con el ingreso del principio cristiano, la Tierra estuvo madura para el espíritu, el mundo fue circunnavegado y, para el europeo, se convirtió en una esfera. Por tanto, para Hegel la medida europea del tiempo no tiene, en modo alguno, un sentido condicionado temporalmente, sino un significado histórico-absoluto.

En este caso debemos comprender la sentencia de que la historia universal es el juicio final de la humanidad. La idea de un fin último –como *finis* y *telos*– consiste en que hace uso de un esquema de orden y significación progresivos, que pudo superar el antiguo temor al *fatum* y a la *fortuna*. El *éschaton* no sólo le pone un final al curso de la historia, sino que lo articula y lo completa según una meta determinada. Su universalidad no descansa en

la fe de un Señor Todopoderoso, sino también en que la historia de la humanidad se hace una, en la medida en que el Señor, desde un comienzo, la dirige a una última meta. Esta filosofía de la historia designará la interpretación sistemática de la historia del mundo según un principio rector, por el que se ponen en relación acontecimientos y consecuencias históricas, refiriéndolos a un sentido último. Así, en palabras de Reinhart Koselleck, esta entera historia universal es interpretada por

“Schiller (...) como una crisis única, que se consume continua y constantemente. El veredicto sobre la historia no se pronuncia desde el exterior, por ejemplo por Dios o ex post por los historiadores, sino que se consume a través de las acciones y omisiones de los hombres” (2007:250).

Este axioma de la filosofía de la historia, resultado de la ilustración y eco de la Revolución Francesa, es la base tanto de la idea posterior de la historia general como de la del progreso. Ambos son conceptos que sólo alcanzaron su plenitud histórico-filosófica con la formación de la palabra, y ambos remiten a la circunstancia común de que ninguna expectativa se puede derivar ya suficientemente de la experiencia precedente. A esta circunstancia sociopolítica se le agregó algo más desde finales del siglo XVIII: el progreso técnico-industrial, que afectó a todos de manera diferente. De los descubrimientos científicos y su aplicación industrial nació el axioma general de la experiencia de que cabía esperar nuevos progresos sin poder calcularlos de antemano (Contreras,2000:79-80).

Esta idea de la historia como singular colectivo era sin duda demasiado ambiciosa en el horizonte normativo que abría a las poblaciones en la Europa decimonónica. La idea de realización de la historia en singular colectivo chocaba materialmente con la emergencia de nuevas subjetividades y, sobre todo, con el imaginario redentor de la Revolución Francesa. La creencia del

siglo XVIII en la razón fue haciéndose paulatinamente dudosa a mediados del siglo XIX, la filosofía de la historia fue perdiendo el sentido evocativo de sus inicios y se convirtió en un campo de fuerzas sociales y políticos. Obviamente, los imaginarios de la modernidad –ya sea en su oposición (conservadurismo), consolidación (liberalismo) ó profundización (socialismo)- repercutían y siguen repercutiendo en las formas posibles de organización de las prácticas socio-culturales.

El núcleo de los cambios en la conciencia de la modernidad eurooccidental estaba dominado por la consolidación de nuevos enraizamientos en las sociedades europeas (y no-europeas) en un orden distinto en virtud de una formalización de hábitos sociales, de su posterior internalización y sedimentación. De cualquier manera, las tendencias hacia la desconvencionalización y la pluralización de prácticas sociales entrañaba, un desacoplamiento entre los espacios de experiencia y los horizontes de expectativa, en la medida que el propio proceso de constitución y consolidación de la modernidad eurooccidental implicaba, un conjunto plural de narrativas y realizaciones societales posibles. La profunda **subversión de sentido** producida por la **Revolución Francesa** no es consecuencia de una sucesión cronológica de revoluciones, sino por el contrario, acontece y se produce como un nudo de movimientos simultáneos.

Entre mayo y octubre de 1789, se resquebrajó el antiguo régimen francés. Por ello, es necesario entender el sentido de los decretos que abolían en nombre del espíritu nacional, todo el sistema feudal. En consecuencia, para salvar la propiedad burguesa había que liquidar la propiedad feudal. Con el pretexto de la separación de poderes, la Asamblea organiza su propio reino: es permanente, invencible, toma la iniciativa y vota las leyes. Frente a ella, el viejo poder real está desacralizado y desmantelado; Luís XVI, **rey de los franceses por la gracia de Dios y la ley constitucional del Estado**, será en adelante una criatura de la soberanía nacional y habrá de prestar juramento de fidelidad a la nación y a la ley. La Asamblea pasó, de la



expropiación de la Iglesia a su reorganización. En todo caso, era necesario que el Estado se ocupara en adelante del sostenimiento del culto. Los miembros de la **Constituyente** asumieron el riesgo de reconstruir todo el sistema de relaciones entre la Iglesia, el Estado y el Clero. En las zonas de profunda fe religiosa, el campesino seguía escuchando en su cura, las campanas de la **contrarrevolución nostálgica**.

Tras la extraordinaria brutalidad del acontecimiento revolucionario, que subvierte el calendario del reformismo ilustrado, hay en realidad varias revoluciones que se entrecruzan o se encadenan: la intervención popular es la que en definitiva determina los decursos de acción posteriores. De allí, la emergencia de una Francia **popular, salvaje y silenciosa**, que revela de súbito la otra cara del mundo de las luces y la fragilidad de la naciente civilización burguesa. La Revolución activa la maduración del sentimiento nacional en Francia, y suscita en ella manifestaciones de un nacionalismo militar. Pacifista pero universalista en su origen, la ideología revolucionaria, bajo la amenaza exterior, conoce rápidamente un retroceso en sentido ofensivo: se pasa casi sin transición de la defensa patriótica a la cruzada por la libertad de los pueblos y luego a la guerra de conquistas, y por ello, de la fraternidad al desprecio y del idealismo al cinismo.

Con la **Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano** de 1789 y con la igualdad jurídica de los códigos napoleónicos se había creado un marco que el futuro debía colmar social y políticamente. Con la caída de Napoleón, todos los hombres de Estado de 1815, intentan consolidar la idea de que la Revolución ha acabado. Para ellos, el grandioso y definitivo objetivo al que Europa debe consagrarse, y el único que debe fijarse Francia, es acabar con la Revolución y llevar a cabo una paz efectiva. La hostilidad hacia la Revolución se manifiesta como una hostilidad a sus excesos y promesas. Por tanto, debía prevalecer el principio monárquico sobre el principio republicano.

Desde el punto de vista de *la política*, el concepto de Restauración significaba por aquel entonces, ante todo, el restablecimiento de la antigua situación, según el modelo de 1660, tras el final de la gran revolución inglesa. Entre tanto la ordenación de la paz de la *Santa Alianza* de 1815 es un resultado de la Revolución Francesa, y simultáneamente una respuesta a ella, la respuesta que las fuerzas del antiguo régimen trataban de encontrar bajo la locución de la Restauración. En la Europa posterior a la Revolución Francesa, la situación socio-histórica se caracterizaba por la precariedad, la vulnerabilidad y la exclusión social de grandes segmentos de la población. En palabras de Georg Lukács,

“La Revolución Francesa, las guerras revolucionarias y el ascenso y caída de Napoleón han convertido finalmente la historia en una vivencia de masas a escala europea. Durante los decenios que van de 1789 a 1814 cada pueblo europeo ha experimentado más transformaciones que en los siglos anteriores. Y el rápido cambio da a esas transformaciones un particular carácter cualitativo, borra para las masas el carácter de fenómeno natural que antes tenían los cambios, y hace que el carácter histórico resulte mucho más visible que en casos sueltos aislados” (1976:19).

De allí, la importancia de la búsqueda de nuevas formas de regulación social en la Europa post-revolucionaria. La emergente sociedad industrial socavaba las formas de integración social más antiguas. La amenaza a lo que Durkheim y los republicanos de fines de siglo XIX llamaría solidaridad (integración e identidad sociales) se convirtió en uno de los temas fundamentales de las nacientes ciencias sociales. Para Durkheim, la sociología tenía la misión y la oportunidad de sustituir la metafísica de la ley natural del siglo XVIII que sostenía la idea de los derechos del hombre, y hacia que éstos, en lugar de ello, fueran el resultado inevitable del proceso estructural del cambio social; correspondía a la sociología, identificar y con ello justificar las normas sociales de la sociedad moderna.

Precisamente, las transformaciones sociales, indicaban para la ciencia social naciente la pérdida de la percepción de la solidaridad en ciertos miembros de la sociedad, una anomia, un fracaso de la representación que el individuo se hacía de su lugar en la sociedad. Desde esta perspectiva, la violencia de los conflictos entre obreros y patronos obedecía a la ausencia de una reglamentación clara, a lo que cada uno podía negociar habida cuenta de la complejidad alcanzada por la división social del trabajo. Las patologías de la sociedad, la intensidad de los conflictos entre los individuos serían cuestiones de representación más que de estructura. De allí, la necesidad de demostrar que todas las creencias religiosas nunca habían sido más que expresiones simbolizadas de la vida en la sociedad. La sociedad vivía y evolucionaba según leyes propias. En consecuencia, no se trataba de mantenerlas en su estado arcaico ni de decretar sus formas en función de una voluntad política. Esta teorización proporcionaba el fundamento de una política republicana reformista que permitía oponer una respuesta global a las dos corrientes antagónicas (conservadurismo y socialismo). El derecho al trabajo, según el ideal republicano, será el que deba reunir las nuevas aspiraciones en la sociedad y la nueva legitimidad en la política. En todo caso, éste no unificó como se podía esperar la sociedad y la política. El nuevo acoplamiento (contrato de trabajo /libre acceso al mercado) impuesto contra el antiguo (tutelas corporativas/monopolios comerciales), traducía, en el plano particular de la organización de la producción y del comercio, la postura general de liberación respecto de un sistema de coacciones basado en la subordinación de los sujetos al Todo (Dios, o su representante en la tierra, el rey), y en la inserción del individuo en una jerarquía de órdenes, estados, estatutos, que eran la herencia de la vieja sociedad, todavía holista, en el seno de una modernidad europea que finalmente triunfaría (Castel,1997:182).

El trabajo será en adelante una mercancía vendida en un mercado que obedece a la ley de la oferta y la demanda. La relación que une al trabajador con su empleador se convirtió en una convención, es decir, un contrato entre

dos asociados que se ponen de acuerdo sobre el salario, pero esta transacción ya no es regulada por sistemas de coacciones o de garantías exteriores al intercambio en sí mismo. El mundo del trabajo cambiará de base. Pero, además, el Estado debía cumplir un rol organizador de la llamada ***cuestión social***. Y era en nombre de esa desmesura, puesta en evidencia por los republicanos socialistas, que el liberalismo en materia económica iba a redescubrir las virtudes del cristianismo en materia social.

Este doble principio será motivo de contradicciones fundamentales en cuanto al rol que debía cumplir el Estado en la economía y en la sociedad. Doble principio que se resumía en el precepto de que todo hombre tiene derecho a su subsistencia por el trabajo, si es válido, y por el socorro gratuito si no está en estado de trabajar. La organización del trabajador fabril parece ser la punta de lanza de este desplazamiento y del subsiguiente desequilibrio que introduce. Fuera de los estrechos márgenes que la intervención estatal ofrece o de las dudosas garantías de que la antigua organización gremial dispone, la protesta y organización obrera se perfila como el único recurso ante la explosiva cuestión social que comienza a configurarse en Europa.

Lo social remitía a un sector particular en el que se incluían, si es preciso, problemas muy diversos, casos especiales, instituciones específicas, todo un ámbito en proceso de profunda desconventionalización de las instituciones del antiguo régimen. Diluido en todas partes, y sin embargo, en ninguna en particular designaba dos fenómenos enteramente diferentes: por un lado, una especie de sustancia o materia, y por el otro, un movimiento entre elementos no sociales. En ambos casos, lo social desaparece. Esta ***metamorfosis de la cuestión social*** –utilizando la expresión de Robert Castel (1997)- suponía la emergencia de nuevas técnicas de regulación en el marco de una novedosa superficie de enfrentamiento de nuevos agentes sociales y políticos. La cuestión social aparece entonces como la constatación de un déficit de la realidad social con relación al imaginario político de la República. Era un déficit generador de desencanto y temor: desencanto de

quienes esperaban una ampliación de la soberanía política. Y temor, de quienes presumían una radicalización de ese poder para el pueblo.

La cuestión social pasó a un primer plano. La sociedad europea se polarizó como consecuencia del incremento de los conflictos y antagonismos de la lucha de clases. En fin, el problema de la democracia, implícito en estos crecientes conflictos, encierra el problema del advenimiento de esa nueva y peligrosa cuestión social. La comuna de París de 1848 va a poner en claro este desplazamiento de problemas con una violencia y rapidez desconocidas. El derecho a reunir a todos los ciudadanos contra los privilegios y el despotismo moría en las barricadas de junio (1848). A partir de esa fecha, el derecho ya no reunía, sino que dividía.

Esa virtud subversiva del derecho, era lo que constituía la lección del acontecimiento, se hacía necesario llevar la revolución en dirección al socialismo por encima de los escombros del ideal republicano. De modo tópico, el derecho al trabajo derivaba de la conquista política, se presentaba como la condición de posibilidad del sufragio universal, en tanto hacía de cada hombre un ciudadano que podía vivir de su esfuerzo y no de la caridad y la asistencia, humillante por principio y además generadora de fidelidades incompatibles con el pleno ejercicio de su soberanía.

Las manifestaciones en las calles crearon nuevos espacios de debates que se fueron construyendo a lo largo del siglo XIX. La crisis de los mecanismos de cohesión redefinía el debate sobre los nuevos mecanismos de regulación e integración social a lo interno de las sociedades europeas. Las identidades emergentes de la sociedad industrial europea planteaban nuevos desafíos sociales y políticos alrededor de una visión fundamentalmente incierta del futuro inmediato. La creación de las múltiples disciplinas de la ciencia social fue parte del intento general del siglo XIX europeo de integrar las efectuaciones peligrosas y disruptivas que planteaba la llamada cuestión social. Esta actividad científica social tuvo lugar principalmente en cinco áreas

geográficas: Gran Bretaña, Francia, las Alemanias, las Italias y Estados Unidos (Wallerstein,1996:16).

Ciertamente, el surgimiento histórico de las ciencias sociales aconteció en ocasión de la irrupción de problemas teóricos y prácticos; de un racionalismo presionante sobre las nuevas normas que la sociedad industrial imponía a los individuos y las amenazas que se derivaban de la Revolución en el ámbito de la regulación de los equilibrios sociales; este tipo de reflexión creó las condiciones de posibilidad de las ciencias sociales. Pero, fundamentalmente, por la constitución y emergencia del hombre en tanto y en cuanto objeto de conocimiento posterior al fraccionamiento de la *mathesis universalis* y a la emergencia del triedro de los saberes, y por consiguiente, de un nuevo campo epistemológico en el siglo XIX. "El hombre se convirtió en aquello a partir de lo cual todo conocimiento podía constituirse en su evidencia inmediata y no problemática; *a fortiori*, se convirtió en aquello que autoriza a poner en duda todo el conocimiento del hombre" (Foucault,1990:335).

Para que el hombre –en el sentido sugerido por Michel Foucault- aparezca como compuesto específico es necesario que sus fuerzas componentes entren en relación con nuevas fuerzas que eluden la de la representación, e incluso la excluyen. Esas nuevas fuerzas son las de la vida, del trabajo, y del lenguaje, en la medida en que la vida descubre una organización, el trabajo una producción, el lenguaje una filiación, que las sitúan fuera de la representación. Esas fuerzas oscuras de la finitud no son fundamentalmente humanas, pero entran en relación con las del hombre para plegarlo a su propia finitud y comunicarle una historia que sólo en un segundo tiempo hace suya. Sin duda la centralidad del hombre –en el sentido foucaultiano- como aquello que hay que pensar y aquello que hay que saber constituye un acontecimiento en el orden del saber en pleno siglo XVIII europeo (28).

---

28-. Los trabajos de Michel Foucault han sido profundamente influyente en la construcción de *bordes liminares* y de *estrategias de fuga* para los estudios subalternos, culturales y poscoloniales. Pero, también, el poder invisible de esta figura deshistorizada del Hombre se obtiene excluyendo a los otros (mujeres, nativos, colonizados, esclavizados),

Las ciencias sociales se dirigen al hombre en la medida en que vive, en que habla y en que produce. En efecto, sobre la superficie de proyección de la biología (la vida), la economía (el trabajo) y el lenguaje (habla) se constituye un dominio positivo del saber. Sobre la repartición nebulosa en un espacio de tres dimensiones se sitúan las emergentes ciencias sociales. De allí, la importancia esencial para las ciencias sociales de las nuevas formas de regulación e integración social. La noción de ciudadanía nacional entraba en conflicto abierto con la emergencia del proletariado industrial que aspiraba a una redefinición de las fronteras. Sobre esta superficie se debaten, tensan y enfrentan las emergentes identidades post-revolucionarias. De modo tópico, construir esta compleja cartografía entre liberalismo y socialismo, ciudadanía y proletariado es a fin de cuentas el objeto de esta desafiante tarea de investigación.

## **2.1. DISCONTINUIDADES Y TENSIONES DE LA CIUDADANÍA**

El ideal de ciudadanía ha cumplido funciones cambiantes como programa y lema, como categoría descriptiva de procesos sociales y como esquema interpretativo de la historia social y política de los últimos doscientos años en el sistema histórico capitalista. De modo tópico, sólo diacrónicamente se puede percibir la permanencia y validez del concepto de ciudadanía conjuntamente con las estructuras socio-políticas que le corresponden. Esta perspectiva metódica explica por qué un concepto, en tanto que cristalización

---

quienes, simultáneamente, pero en otro espacio geográfico, se convertían por el poder de clasificación de la ciencia moderna en pueblos sin historia. Michel Foucault, sin embargo, parece en realidad representar un irresistible movimiento colonizador que paradójicamente fortalece el prestigio tanto del erudito, individual y solitario, como del sistema que lo abarca (liberalismo). El que puedan reconocer – hoy – los límites de su saber, la ausencia de fundamento absoluto, la desaparición de fines últimos y la inconciabilidad de su situación existencial con la social, pone en evidencia cómo el intelectual europeo, trabajando autónomamente desde la institución cultural construye la estabilidad de la referencia moderna y es, al mismo tiempo, el agente de su desintegración. Se ve engañado por la versión restringida de Occidente producida por esa reinscripción y ayuda así a consolidar sus efectos (Said,1993: 429).

de experiencias históricas, puede eventualmente alterarse, frustrar las expectativas vivenciales en él sedimentadas, potenciando así nuevos significados. Presupone, esencialmente, que los conceptos no son magnitudes eternas atemporales, sino momentos de contextos categoriales que se transforman continuamente. En palabras de Koselleck (1993), un concepto no es sólo indicador de los contextos socio-históricos que engloba; también es un factor suyo. El concepto, desde esta perspectiva, es un indicador de procesos históricos globales en tanto posee características que desbordan los contextos socio-históricos que lo hicieron posible.

En sentido estricto, cada concepto depende de una palabra, pero cada palabra no es un concepto social y político. Aunque tanto palabras como conceptos son polisémicos, los últimos añaden una pretensión concreta de universalidad a la cualidad de tener más de un significado de manera esencial, esto es, no pueden devenir unívocos. Una palabra se transforma en concepto si la totalidad de un contexto de experiencias y significaciones sociales y políticas, en el cual y para el cual se usa una palabra, entra, en su conjunto, en esa única palabra. En todo caso, las palabras que se han mantenido, tomadas en sí mismas no son un indicio suficiente de que las circunstancias hayan permanecido iguales.

La idea de ciudadanía en su configuración filosófica, política y jurídica inicial ha sido históricamente excluyente en las sociedades eurooccidentales. En consecuencia, ha sido utilizada para imponer límites y trazar fronteras a algunos miembros de la sociedad, y para excluir a otros. Grupos enteros han estado (y aún lo están) silenciados y excluidos por criterios como el sexo, edad, posesiones, clase, religión, raciales, origen étnico o años de residencias en un país. Su semántica ha connotado constantemente un privilegio y un límite social, ético, político y económico frente a las demás personas no incluidas dentro de su alcance semántico y legal. La ciudadanía es un tema tan antiguo como la historia de la formación de un estado y la filosofía política.



Como motivo de controversia teórica y política ha sido revalorizada extensamente en la era moderna, empezando en el Renacimiento, con la emergencia de la idea sobre la mediación del hombre en la historia. Inicialmente, la locución ciudadano (29) fue un concepto estamental en el que se reunían de forma indiferenciada determinaciones jurídicas, políticas, económicas y sociales, determinaciones que llenaban de otro contenido los restantes conceptos del estamento.

A finales del siglo XVIII europeo ya no se definió al ciudadano en el derecho común mediante la enumeración de criterios positivos, sino negativamente como no perteneciente a los estamentos de los campesinos o de la nobleza. De este modo participó *per negationem* de una pretensión de mayor generalidad que le fue aportada por el concepto de ciudadano (del Estado). De la misma forma se alcanzó la negación de la negación, cuando en 1848 el ciudadano del Estado se hizo cargo de sus derechos políticos enunciados positivamente, derechos que antes sólo había disfrutado como habitante y partícipe de una sociedad de economía libre. Desde el trasfondo de la igualdad formal de derechos de una sociedad económica protegida por el Estado fue posible adjudicarle al ciudadano una clase puramente económica, de las que se derivaban sobre todo funciones sociales o políticas secundarias (Koselleck,1993:114).

Así, la idea de ciudadanía sufre una ceguera de significado aun pronunciándose del mismo modo, a no ser que se investigue diacrónicamente esa expresión en su cambio conceptual: desde el ciudadano (de la ciudad) en

---

29-. Un breve comentario sobre el uso de pronombres masculinos en el texto en general. En un principio, intenté adoptar como norma la noción de ciudadanía (dado la recurrencia de su uso a lo largo de todo el libro) para evitar el lenguaje sexista. Pero, con franqueza, no se adaptaba a todas las situaciones. En todo caso, cuando hacemos una genealogía conceptual de la noción de ciudadanía encontramos que en la mayoría de los documentos y teorías la expresión masculina ciudadano se utiliza para referirse a los seres humanos en general. Por esta razón me disculpo por no seguir las nuevas estrategias lingüísticas que evitan el lenguaje sexista. En todo caso, coincido con una variedad de pensadoras feministas (Nancy Fraser, Judith Butler, Iris Young y Seyla Benhabib) que han señalado la ceguera de liberales y comunitaristas en materia de género, excluyendo a la mujer y a sus actividades en sus teorías acerca de la justicia y la comunidad.

torno a 1700, pasando por el ciudadano (del Estado) alrededor de 1800, hasta el ciudadano (no proletario) de 1900 por plantearlo, de modo tópico. Al entrar en el siglo XVIII existían cuatro sentidos de la idea de ciudadanía en Europa: como habitante de la ciudad, como miembro del estrato burgués en contraposición a la nobleza, al clérigo y al campesinado, y como persona en su específica cualidad de ciudadano.

Con la Revolución Francesa se introduce explícitamente el sentido moderno de igualdad de la ciudadanía que se había estado gestando durante el siglo XVII. Al nivel de los principios está dicho ya todo desde agosto de 1789 en la ***Declaración de los Derechos del Hombre***, y casi en una sola frase: los franceses nacen y permanecen libres e iguales en derechos, lo que va mucho más allá que el ***habeas corpus*** inglés y garantiza más la igualdad, o sea la concesión a todos de la igualdad de oportunidades. En este sentido, ***la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano*** del 26 de agosto de 1789 debe ser interpretada como el resultado de un esfuerzo por romper intencionalmente la dicotomía que existía en el ***l'Ancien Régime*** entre hombre y ciudadano. Esta Declaración expresa jurídicamente la necesidad de que exista una congruencia entre la subjetividad de la persona y la que se requiere para actuar como ciudadano (Zapata-Barrero,2001:30).

En sentido estricto, la Revolución Francesa incorpora tres nuevos componentes a la noción de ciudadanía: a) se relaciona la idea de ciudadanía con una concepción igualitaria de la naturaleza humana; b) se comienza a vincular ciudadanía y nacionalidad; y c) se introduce en la semántica de la noción una idea de emancipación universal. El término ciudadano desde la facticidad revolucionaria pasará a connotar, por el contrario, un derecho que idealmente significa el derecho de actuar soberanamente para el bien común y simultáneamente según sus propias leyes. Es decir, se expresa el vínculo que Rousseau establecía entre ciudadanía y autonomía (30).

---

30-. La Escuela de Salamanca, con Melchor Cano, Domingo de Soto y Francisco de Vitoria, a mediados del siglo XVI, realizaron debates fundamentales relativos al derecho de

Así, con la dinámica histórica desencadenada por la irrupción revolucionaria se rompe con la semántica excluyente que acompañó la noción de ciudadanía. Durante este periodo se forman igualmente nuevas oposiciones conceptuales y prácticas. Desde sus comienzos la Revolución tenía que luchar en dos frentes: contra las amenazas internas y externas. Y ante esos dos peligros para exaltar a sus tropas dota de nuevos contenidos el concepto de nación. El problema lingüístico también será crucial en la definición de la relación entre ciudadanía y nación. De allí, la importancia vital de la unidad entre lengua y nación. La integración en la misma comunidad lingüística, que es un producto de la dominación política constantemente reproducida por instituciones capaces de imponer el reconocimiento universal de la lengua dominante, constituye la condición de la instauración de relaciones de dominación lingüística. Como bien lo sugiere, el minucioso estudio de Calvet,

“La lengua dominante se impone según un esquema que pasa por las clases dirigentes, luego por la población de las ciudades y finalmente por las del campo, puesto que el proceso va acompañado de sucesivos bilingüismos, en los sitios donde la lengua dominada resiste. Pero la

---

gentes. Estos debates teológicos-legales de la Universidad de Salamanca fueron suprimidos en la segunda modernidad con el discurso de los derechos del hombre, en el siglo XVIII. La supresión de la primera modernidad se construirá sobre un conjunto de dispositivos militares, comerciales y narrativos que tendrán como principio alcativo la invención de la **Leyenda Negra**. La Leyenda Negra sustrae la conquista de América de la perspectiva universalista a la cual trágicamente pertenece. En definitiva, la conquista y colonización de América en el siglo XVI forman parte de la expansión de la economía mundo capitalista. La primera modernidad constituye el momento formativo en la creación de la alteridad de Europa. En tal caso, sobre la expulsión simbólica y cognitiva de la primera modernidad se construye la narrativa dominante de la modernidad occidental. “Ya en 1938 había explicado Fernando Ortiz: Contra Las Casas hubo un doble deseo, el de borrar el recuerdo de su nombre por ser evocador de la barbarie de la conquista y la destrucción de las Indias Occidentales, y, a la vez, el de denigrarlo, cuando era inevitable sacarlo a la luz atribuyéndole la iniciativa de la trata negrera (...) Imputación afrentosa que le arrojaron los defensores del esclavismo y del colonialismo español (...) Ello explica la trascendencia de polémicas como la sostenida por Ginés de Sepúlveda, uno de los más agudos y tenaces defensores de aquella rapiña, con Bartolomé de Las Casas, impugnador incansable de la misma. Sepúlveda encarna a quienes exhuman la tesis aristotélica del bárbaro como esclavo por naturaleza; Las Casas, a quienes rechazan esta tesis, llegando él a exclamar, con su pintoresca y viril palabra, que Aristóteles era gentil y está ardiendo en los infiernos. En cambio, Sepúlveda expresa (acaso por vez primera, de forma orgánica, en relación con nuestra América) la tesis de que la civilización debe aherrojar a la barbarie” (Fernández Retamar, 2008:131,155 y 156).

desaparición de una lengua (la glotofagia consumada) o su contrario dependen de numerosos factores no lingüísticos, en especial de las posibilidades de resistencia del pueblo que habla esa lengua (...). Ésa es la función del decreto del 14 de enero de 1790 que instituye la lectura del francés de los textos oficiales al término de la misa dominical” (2005:100-192).

Ciertamente, los perfiles *modernos* de la noción de ciudadanía se van configurando, en principio, debemos reconocerlo por su manera de formarse, a partir de los siglos XVIII y XIX, en el marco de un proceso cruento y conflictivo (social, cultural, lingüístico y político). Durante el siglo XIX la historiografía política europea pudo *distribuir* los campos en función de sus concepciones de la ciudadanía. Esta constituía una línea de división muy clara entre los defensores del orden establecido y sus detractores, entre el campo capitalista que contenía y subordinaba la cuestión de los derechos (la lucha por derechos políticos y sociales) a la construcción de una identidad nacional (ciudadanía y nación) y el campo socialista que empujaba en su sentido de emancipación general y universal mediante el internacionalismo obrero.

De esta forma, sobre la superficie de enfrentamiento, entre el campo de fuerzas capitalista y el campo de fuerzas socialista, se configura conflictivamente la emergencia de nuevas técnicas de regulación. Las identidades contrapuestas en un campo de tensiones sociales, políticas y culturales van definiendo la hegemonía cultural y económica de una y otra. Pero, es más bien, en función de estos nuevos mecanismos, con la experiencia de las refiguraciones de la noción de ciudadanía como habría que medir las tensiones, conflictos y líneas de fuga que unas veces refuerzan estas nuevas reglas de juego y otras las destruyen.

## **2.2. EL CAMPO DE TENSIÓN: LIBERALISMO Y SOCIALISMO**

El principio de subjetividad, el sentido de la historia y la voluntad de autocercioramiento devienen en categorías centrales en la comprensión de la modernidad europea. Más sin embargo, como estrategias conceptuales y como programa político resultaron insuficientes a las profundas transformaciones y contradicciones que Europa y el sistema histórico mundial en su conjunto estaban experimentando. En todo caso, durante todo el siglo XIX, y como consecuencia de la tremenda eclosión de fuerzas producida por la Revolución Francesa, surgieron tres grandes ideologías políticas, ***el conservadurismo, el liberalismo y el socialismo***. Desde entonces, las tres ideologías en formas siempre cambiantes han estado en una encarnizada lucha entre sí. El modo en que las personas reaccionaron ante la enorme convulsión resultado de la Revolución Francesa, la necesaria normalización del cambio social y político, que desde la facticidad revolucionaria pasó a ser concebido como algo inevitable y necesario, trascendían las estrategias políticas de otrora.

Pero, además, las tres ideologías representan una respuesta al hecho de que después de la Revolución Francesa se forjaron nuevas visiones colectivas, que dieron origen al sentimiento de que hacían falta estrategias políticas específicas para enfrentar una situación completamente nueva (Wallerstein,1996:75). El proyecto de una sociedad liberal basado en la idea de la autonomía humana era universal y radicalmente ilimitado. En cuanto tal era también verdaderamente utópico.

Por un lado, diversos autores liberales advertían claramente la peligrosidad social de la apertura de la modernidad. Y como consecuencia de este reconocimiento, se diseñaron medios para contener las fuerzas desbordadas del proyecto moderno. Por otro lado, surgió un corpus de ideas críticas cuyos autores tendían a cuestionar la posibilidad de llevar a cabo el proyecto en la forma en que se presentaba. La burguesía se impuso y declaró que no era necesario avanzar más.

Las contradicciones persistentes entre las promesas de libertad por una parte y las necesidades de contención por otra parecían pedir ***nuevas respuestas autoritarias*** para solucionar los problemas inherentes a la realización socio-histórica del proyecto moderno. En la primera mitad del siglo XIX se consolidaba en la intelectualidad liberal que la igualdad humana era un mero dogma. La hostilidad a las efectuaciones de la Revolución Francesa, cuyo manifiesto había sido la declaración francesa de los derechos del hombre, contribuyó a cimentar esta idea en una diversidad de círculos intelectuales. Según esta perspectiva, la Revolución Francesa fue terrorista, no por haber desconocido los derechos de los individuos, sino, al contrario, por haberlos consagrados. Se mostraba que el terror revolucionario era consustancial con la Revolución, porque toda la dramaturgia revolucionaria se basaba en la ignorancia de las realidades históricas profundas que la hacían posible. La Revolución no podía ser más que el artificio del Terror empeñado en darle un cuerpo imaginario a una sociedad deshecha.

Así, a finales del siglo XIX, en la intelectualidad liberal, se sostenía que la ciencia refutaba los fundamentos teóricos de la democracia convirtiéndose en una muestra del realismo intelectual de finales de siglo. Las tensiones que tuvieron lugar en el pensamiento liberal posterior a la Revolución Francesa y Americana, pasan por las sutiles y juiciosas advertencias de Tocqueville, por las preocupadas admoniciones de Stuart Mill y por las alarmadas declaraciones de Burckhardt. Obviamente, en cada uno de los autores, se manifiesta la tensión conflictiva entre la promesa de libertad y la necesidad de contenerla, es así, como el pensamiento liberal y su optimismo inicial se va progresivamente impregnando de un nuevo conjunto de problemas y tensiones.

Antes de la Revolución Francesa, el cambio político era la excepción y debía justificarse en forma excepcional. En todo caso, el cataclismo producido por ella transformó estos imaginarios sociales. Lo que hizo la Revolución Francesa fue desencadenar el apoyo popular e incluso el clamor por la aceptación de

las dos nuevas visiones, a saber: el cambio social y político entendido como algo normal y no excepcional, y la soberanía atribuida al pueblo y no a un rey soberano. En este sentido, era lógico que la primera respuesta a la Revolución Francesa fuera el conservadurismo y que el liberalismo fuese la respuesta ideológica al conservadurismo.

En 1848 sólo existían dos ideologías claramente definidas, a saber: el Partido del Orden y el Partido del Movimiento, que representaban respectivamente las ideologías conservadora y liberal. Sólo después de esta fecha surgió el socialismo como una ideología realmente distinta del liberalismo y opuesta a él. En 1789 la burguesía triunfó con fuerza revolucionaria sobre la monarquía, la nobleza y la iglesia. En 1848, la burguesía ya se encontraba del otro lado de las barricadas, cuando se defendía del proletariado revolucionario. Francia no era simplemente la patria y cuna de las grandes revoluciones, sino un atractor cultural y político de lo que empezaba a llamarse socialismo: planes utópicos para la reconstrucción completa del orden social. Así, para Karl Marx,

“Los obreros, que luchando en las jornadas de julio habían conquistado la monarquía burguesa, conquistaron ahora con su lucha la República burguesa. Y así como la monarquía de Julio se había visto obligada a anunciarse como una monarquía rodeada de instituciones republicanas, la República de Febrero tuvo que anunciarse, ahora, como una república rodeada de instituciones sociales. Era una concesión más impuesta por el proletariado de París (...) cómo, al llegar la hora de actuar, actuaba siempre al servicio de esa República; cómo las promesas que se le había hecho se convirtieron en un peligro insoportable para la nueva República, y cómo todo el periodo del gobierno provisional se resumió en una lucha constante contra las reivindicaciones del proletariado (...) A los obreros no les quedaba otra opción que morir de hambre o lanzarse a la lucha. Y contestaron el 22 de junio con aquella tremenda insurrección que constituye **la primera gran batalla librada entre las dos clases en que se divide la sociedad moderna**. Era una lucha en la que se ventilaba **el mantenimiento o la destrucción del orden burgués**” (2006:531,547,549).

La época de la sociedad burguesa-capitalista no es para Marx como las otras épocas. Se caracteriza por el hecho de haber simplificado los contrastes entre las clases, dividiendo a la sociedad en un antagonismo único y definitivo entre burguesía y proletariado. Para él, el proletariado no puede emanciparse sin que toda la estructura de la sociedad se transforme. Al finalizar este proceso, el proletariado organizado no será una clase dominante como la burguesía sino que habrá suprimido su propio dominio como clase. Marx intenta suprimir en el hombre comunista la contradicción surgida en la Revolución Francesa, entre hombre y ciudadano, que se produce dentro de una misma persona. El comunista en el sentido de Marx es un sujeto profundamente comunitario, un ser genérico.

Los escritos de Marx y Engels de la época concluían que el resultado de las luchas del proletariado desembocaría en la revolución social y la emancipación humana general. Marx reconoce que la historia del espíritu europeo culmina en la filosofía hegeliana y que Hegel conceptualiza todo lo sabido y pensado hasta entonces. Según Marx, toda la cultura europea habida hasta entonces culmina en la filosofía hegeliana adoptando la forma de una totalidad del saber, la tradición metafísica ha llegado a su fin y ya no es posible progresar por la línea pensada hasta sus últimas consecuencias por Hegel.

Al reflexionar sobre la revolución general, en lugar de referirse a revoluciones concretas en países determinados, sus escritos evocaban los ***espectros revolucionarios del espíritu de 1848***. Pero, además, pensaban que la revolución proletaria no dependía sólo de la clase trabajadora industrial también dependía de su capacidad para establecer una alianza con las clases campesinas empobrecidas en su lucha ante la burguesía y el Estado. En toda Europa se observa la presión popular en contra de sus soberanos con objeto de ampliar y profundizar las esferas de los derechos civiles, políticos y libertades públicas.



Los acontecimientos de 1848 revelaron que un régimen de plenitud y universalización de los derechos a todos los ciudadanos sin excepción, tenía un carácter ilusorio y profundamente contradictorio para las elites burguesas (Castel,1997:272). Después de 1848, la República no aparecerá como una respuesta, sino como un problema, será menos una terapéutica que un desafío a resolver. En palabras de Jacques Donzelot, "a partir de ese acontecimiento se comenzó a hablar de la República como si fuera frágil, con el corazón afectado por una enfermedad a la que se denominaba la cuestión social" (2007:17). La interpretación de los acontecimientos vinculados a la comuna de París de 1848 propuesta por Donzelot ayuda a captar el sentido de tales hechos.

Con relación a las estrategias anteriores de pacificación social, 1848 fue una terrible advertencia: el pueblo, o al menos los obreros parisienses, se adueñaron de la escena pública, y en primer momento impusieron sus exigencias al gobierno. Que los obreros hayan podido plantear semejante amenaza revelaba una contradicción fundamental en el plan de gubernamentalidad de la sociedad en el sentido utilizado por Michel Foucault, lo que exigía una redefinición del papel del Estado. Consumado su fracaso, y recusado el ***derecho al trabajo***, había que encontrar una fórmula de gobierno que hiciera lugar al ***derecho al trabajo***.

"La lucha por los salarios fue primero una lucha por desprivatizar la relación salarial, por afirmar que esta no era ni la relación de un amo con un domestico ni un simple contrato establecido, caso por caso, entre dos individuos privados, sino un asunto público que concernía a una colectividad y que correspondía, en consecuencia, a formas de acción colectiva, de discusión pública y de regla legislativa. El derecho al trabajo reivindicado por los movimientos obreros del siglo XIX significó primeramente esto: no demanda asistencia a un Estado benefactor con la que se quiso equiparar, sino, ante todo, instauración del trabajo como estructura de la vida colectiva arrancada al exclusivo reino de los intereses privados, y que impone límites al proceso naturalmente ilimitado de incremento de la riqueza" (Rancière,2006:82-83).

La lógica política de la contrarrevolución suponía que lo universal fuese privatizado, reducido todo el tiempo a un reparto del poder entre nacimiento, riqueza y competencia, que opera tanto en el Estado como en la sociedad. La privatización de las luchas obreras se efectuaba en nombre de la pureza de la vida pública, que se considera opuesta a las particularidades de la vida privada. Así, en la dualidad entre el hombre y el ciudadano pudo servir a una construcción de sujetos políticos que ponía en escena y en cuestión la doble lógica de la dominación, que separa al hombre público del siglo XIX del individuo privado para asegurar la dominación en ambas esferas. Las mujeres fueron excluidas de los beneficios de los derechos de ciudadanía en nombre de la división entre la esfera pública y la esfera privada. Las luchas políticas implicaban la reconfiguración de las identidades y la redistribución de lo público y lo privado, de lo universal y lo particular.

La contrarrevolución de 1848 y el golpe de Estado que puso fin a la república francesa en 1851 aumentaron el número de obreros e intelectuales socialistas exiliados. Marx bautizó irónicamente el golpe de estado por el que el presidente de la república, Luís Napoleón, sobrino de Napoleón, puso fin a la constitución republicana en 1851 y luego se nombró a sí mismo emperador con el nombre ***El dieciocho brumario de Luís Bonaparte***, por el episodio de la primera revolución francesa en que Napoleón con sus tropas había aplastado un levantamiento del pueblo en París. En este texto Marx caracterizó la época de la revolución burguesa como una época cuyas pasiones de verdad y cuyas verdades carecían de pasión. Según él, su mundo totalmente prosaico sólo se soporta mediante copias, su desarrollo es una repetición permanente de los mismos estados de tensión y relajamiento, sus contradicciones sólo se extreman para acabar siendo indiferentes, su historia carece de acontecimientos y sus héroes, de hazañas. ***Su ley suprema es la falta de decisión.***

La derrota de la comuna de París fue una versión verosímil de lo que Marx y otros podían representar como la dictadura de la burguesía; las elecciones nacionales posteriores demostraron las limitaciones del liberalismo y ayudaron a instaurar el segundo imperio. Para este momento la burguesía se hallaba en perfecta armonía con los intereses de la causa conservadora. Esta alineación no supone una continuidad estricta. Sin embargo, la real amenaza contra las dirigidas está representada por las clases plebeyas. Las constituciones, tan sólo parcialmente liberales, terminan por imponerse en los reinos más conservadores, y si bien no son del todo satisfactorias para la burguesía en su conjunto, le permiten compartir el poder político necesario (Cue,2006:35).

Los conflictos de clase se intensificaron. Los temores generales de la clase media europea se intensificaron con los avances de la democracia y todavía más con el crecimiento organizativo e ideológico de los partidos socialistas. La competencia internacional con el advenimiento de nuevos jugadores en el campo de la economía (Italia, Alemania y los Estados Unidos) intensificó la lucha imperial-colonial. Esta situación empujaba en varias direcciones contradictorias entre sí la lucha ideológica entre el liberalismo y el socialismo. Antes bien, la diferencia esencial entre el liberalismo y el socialismo, en el momento de las definiciones político-culturales de ambas ideologías, no se refería al cambio social y político en tanto horizonte normativo. En efecto, la visión del cambio constituía un tronco común. La diferencia consistía en la inconmensurabilidad de las prácticas político-ideológicas. Los liberales creían en un plan de acción esencialmente reformista de mejoramientos sociales progresivos, basado por un lado en una evaluación racional de los problemas existentes hecho por especialistas, y por el otro en un intento consciente y continuado de los dirigentes políticos, a la luz de esa evaluación, por introducir reformas sociales inteligentes.

El plan de acción de los socialistas suponía la radicalización de las transformaciones sociales y políticas. La profundización de las reformas

implicaba que el proceso no conduciría al progreso sin considerable presión popular. El progreso era inevitable sólo porque la presión popular era inevitable. Los especialistas por sí solos eran impotentes para la comprensión de este entramado de cambios. La revolución mundial de 1848 –en palabras de Immanuel Wallerstein- fue un punto de inflexión en las estrategias políticas de las corrientes ideológicas.

El radicalismo revolucionario de 1848 es más hondo y consecuente que la revolución de 1789, así también se agudizaron las tensiones internas de las clases dominantes europeas. La doctrina de Donoso Cortés –que rescata Carl Schmitt- pretendía regresar a una filosofía política motivada por la teología, que tras 1848 había hecho tabula rasa del activo legitimismo de la monarquía de Julio, oponiendo al dominio de la burguesía liberal, una dictadura en términos religiosos existenciales.

Las burguesías europeas, diversamente desarrolladas, pudieron adecuarse en las distintas situaciones sin ser excesivamente requeridas por parte de unas monarquías que, después de todo, ya se habían ellas mismas en la necesidad de amoldarse a las exigentes condiciones. De allí, las ***alineaciones teóricas y políticas entre el liberalismo triunfante y las instituciones monárquicas***. Entre las tareas apremiantes de la burguesía liberal europea (frente al conservadurismo y al socialismo) estaba la necesidad de cooptar y mediatizar las expectativas crecientes de las llamadas ***clases peligrosas***. Hacia 1848, la burguesía era a la vez la clase dirigente y el enemigo a los ojos de la multitud. Para Georg Lukács siguiendo el análisis de Marx de los acontecimientos de 1848 de sus causas y reorientaciones ofrece una formulación general de la actuación de la clase burguesa.

“La burguesía –escribe Marx- tuvo clara visión de que todas las armas que había forjado para luchar contra el feudalismo se volvían ahora contra ella misma; que todos los medios educativos que había creado se rebelaban contra su propia civilización, que todos los dioses que había creado abjuraban contra ella. La burguesía comprendió que todas las

llamadas libertades y todos los órganos de sedicente progreso amenazaban su dominio de clase y atacaban ahora su fundamento social y su cabeza política, o sea, que se habían convertido en socialistas (Lukács,1976:192).

Para él, comenzó a operarse un cambio de sensibilidad de la burguesía europea. El ejemplo más claro operaba en la novela histórica como género que daba cuerpo a la relación de la conciencia de la clase media con los procesos de la historia. En la novela histórica tal como se cultivaba en la segunda mitad de siglo se veía una retirada hacia el sensacionalismo y el detalle exótico y arqueológico, este desplazamiento se correspondía con el proceso de colonización y la lucha imperial de los territorios de ultramar estudiados por Edward Said en *Cultura e imperialismo* (1993), deslizamiento que no estaban presentes en el período anterior, durante el cual, siguiendo la tradición de Walter Scott, la novela se había utilizado para identificar y explorar las fuerzas reales de la transformación histórica en la sociedad europea. Lukács interpretó que 1848 señalaba la transición, porque la pérdida por parte de la burguesía de la sensación de control de dicha transformación y de participación en ella.

Para esta fecha, la imagen del pueblo como un solo cuerpo ya no constituía una comunidad revolucionaria verosímil. Las clases obreras urbanas hablaban de sus intereses como antagónicos a los de las clases burguesas. En la rebelión podía encontrarse a personas que pertenecían a todos los clases sociales, pero sólo aquellos que eran de las clases trabajadoras podían ser imaginados como tales. El burgués liberal de 1848 es verdaderamente un hombre en el medio (clase media). Puede oponerse a los vestigios del *ancien régime*, puede estar a favor de un gobierno constitucional, de una expansión industrial o de la reforma, pero al mismo tiempo está a la defensiva. El es un rebelde y a la vez el objeto de la rebelión; está por un nuevo orden, pero por un orden en sí mismo (Sennett,1978:281).

En cualquier caso el liberalismo como ideología fue el más persuasivo de los movimientos políticos e intelectuales del siglo XIX, tanto para las elites europeas, y en un grado significativo, para las grandes mayorías. La lección de la Revolución de 1848, no obstante, fue que la represión no era del todo eficaz, pues provocaba mayor irritación en las clases peligrosas. Se advirtió que la represión debía combinarse con el otorgamiento de ciertas concesiones (Contreras,2000:83). La doctrina liberal-burguesa del reformismo racional se demostró tremendamente persuasiva en la práctica, pareciendo responder a las inquietudes tanto de los conservadores como de los socialistas. El odio contra la monarquía y la aristocracia impulsa al burgués liberal hacia la izquierda; el miedo a la democracia radical y al socialismo que amenazan su posición patrimonial le mueve, de otra parte, hacia la derecha, hacia una fuerte monarquía, cuyas tropas pueden protegerle; oscila, así, entre ambos enemigos y aspira a compaginarlos entre sí. En palabras de Wallerstein,

“El liberalismo se ofreció como la solución inmediata a las dificultades políticas de ambas, derecha e izquierda. A la derecha, le recomendó concesiones; a la izquierda, organización política. A ambas les recomendó paciencia: a largo plazo todos ganarían si tomaban una vía intermedia (...) Los liberales depositaron su fe en una premisa clave del pensamiento ilustrado: que la acción y el pensamiento racionales constituían el camino hacia la salvación, es decir, hacia el progreso (...) Los liberales podían argumentar simultáneamente que el individuo no debía ser obligado por los mandatos del Estado y que la acción del Estado era necesaria para minimizar las injusticias contra el individuo” (1995:111).

En el contenido de los debates, ideas y acciones liberales tendientes a **normalizar** el cambio social y político, persistía una suerte de recurrencia alrededor del temor a la rebelión popular, a la insubordinación y al conflicto de clases. Los intelectuales liberal-burgueses opinaban que una alimentación

inadecuada de las clases trabajadoras urbanas, la migración del excedente de población rural y el consecuente crecimiento acelerado de las ciudades estaban generando nuevos peligros para el orden político y moral. Al intentar ordenar las consecuencias de esta conflictividad, los ensayistas burgueses postulaban la necesidad de que operase un equilibrio entre las fuerzas de diferenciación y las fuerzas de integración. Como lo ha sugerido Charles Tilly respecto al necesario equilibrio para lograr la estabilidad social y política. Para él,

“Siempre que la diferenciación actuara con mayor rapidez que la integración, o siempre que la integración se debilitase, se produciría el desorden. ¿A qué se considera diferenciación en esta formulación? Urbanización, industrialización, especialización ocupacional, expansión de los mercados para el consumidor, extensión de educación –cualquier cosa que pudiese conllevar distinciones entre las personas, o el contacto entre seres diferentes entre sí. ¿A qué se consideraba integración? Una sensación de igualdad, de creencias compartidas, de respeto por la autoridad, de sentirse satisfecho con pequeñas gratificaciones, de miedo a la desviación moral –esencialmente, un conjunto de hábitos y actitudes que empujaban a la gente a reproducir la estructura de gratificaciones y de autoridad existente. ¿A qué se consideraba, entonces, desorden? A pequeña escala, a la violencia popular, el crimen, la inmoralidad y la locura. Si la urbanización, la industrialización y otros cambios ocurridos en la esfera de la diferenciación se produjese sin el correspondiente reforzamiento del sentido de igualdad, de las creencias compartidas, etc., estos males amenazarían a individuos y familias” (1991:18).

La integración social de las clases peligrosas en el orden liberal fue probablemente el tema capital de los debates teóricos y conflictos políticos durante los cien años siguientes a la Revolución Francesa. La solución propuesta por el proyecto de ilustración y ratificada por la Revolución Francesa, la asociación del liberalismo (en cuanto a la cuestión del trabajo) con la asistencia estatal (en cuanto a la cuestión del socorro), había resultado obsoleta. Implícitamente hacía coexistir dos concepciones contradictorias

respecto al rol del Estado. Sobre todo, porque la asociación del voluntarismo político con el *laissez-faire* económico liberó antagonismos sociales que sus promotores no pudieron controlar, y que sin duda habían sido incapaces de prever. Porque esta construcción, *de facto*, ocultaba la dinámica social que ella misma desencadenó. La complementariedad de lo económico y lo político establecida de este modo olvido los efectos perversos de la organización que instauraba.

En este sentido, siguiendo los acontecimientos trabajados por Robert Castel, la instauración de una política de socorro público en Francia implicaba la construcción de un Estado fuerte. El programa del Comité de Mendicidad y de las asambleas revolucionarias, aunque cuidadosamente reflexionado, era ambicioso. Suponía un sistema público de financiamiento y distribución que excluía la participación de los sectores privados y confesionales. En este aspecto, el Estado social emergente suponía el antagonismo de clases y al mismo tiempo lo eludía. Se podría sugerir que lo sublimó y que, como toda forma de sublimación, ésta fue una invención. El retorno de lo social a la vez liberado y reprimido por la síntesis liberal revolucionaria será lo que alimente la historia política del siglo XIX.

“Al caer el Antiguo Régimen, lo que se propuso como respuesta moderna a la cuestión social no podía llegar a serlo. El principio del libre acceso al trabajo abrió una era de turbulencia y conflictos. La cuestión social se reformuló a partir de nuevos núcleos de inestabilidad, que eran como la sombra proyectada del desarrollo económico. Librado a sí mismo, el proceso de industrialización engendró un monstruo, el pauperismo. ¿Cómo encontrar un compromiso entre el mercado y el trabajo que asegurara la paz social y reabsorbiera la desafiliación de masas creada por la industrialización? Este interrogante se convertirá en la cuestión de la integración de la clase obrera” (Castel,1997:213).



El discurso intelectual y las imágenes descriptivas de los intelectuales burgueses del siglo XIX recurrentemente estaban plagados de palabras y conceptos tales como proletarios o **clases peligrosas**.

“En latín, **proletarii** quiere decir solamente: los que se reproducen sin poseer ni transmitir un nombre, sin ser contados como parte de la constitución simbólica de la **polis**. Proletario, entonces, era un nombre propio conveniente para los trabajadores, como nombre de cualquiera, nombre de los **outcasts**, entendiéndose con esto no a los parias, sino a quienes no pertenecen al orden de las clases y por eso mismo son la disolución virtual de este orden” (Rancière, 2006:21).

Dichas clasificaciones no eran neutras, estaban en comunicación directa con la lógica de naturalización y de racificación de lo social. En palabras de Robert Castel, “la industrialización había creado una suerte de condición antropológica nueva: una especie de nueva barbarie, que no era tanto un retorno al salvajismo anterior a la civilización como a la invención de un estado de desocialización propio de la vida moderna, especialmente urbana” (1997:221). Estas apreciaciones fundaron lo que sería legítimo denominar **un racismo antiobrero** considerablemente difundido entre la burguesía del siglo XIX. A los obreros se les consideraba tanto más peligrosos cuanto que podía verse claramente que eran producto de la naciente sociedad burguesa, es decir, una clase que se hallaba en las primeras etapas de su existencia histórica, como lo habían estado en el pasado los burgueses, tenían ciertamente un futuro.

Aunque no se les podía negar a **las clases peligrosas** su **simultaneidad**, era preciso alzar y mantener claras y firmes barreras. Al fondo de la discusión sobre la naturaleza de las clases peligrosas de las sociedades europeas – principalmente- subyacía el profundo y permanente temor frente al concepto de naturaleza humana, un concepto que, una vez más, tenía su origen en la equiparación **del verdadero ser humano con la pertenencia a una determinada clase social**. En un lenguaje claramente organicista de

suplementariedad del racismo antiobrero se sostenía que los reflejos y los instintos se formaban antes que los centros superiores de conciencia racional, deliberativa y autocrítica, los cuales nacían de ellos, este axioma de la psicología evolutiva se convirtió en un argumento contra las formas de organización socialistas.

Para el racismo antiobrero, la multitud (forma de organización socialista) crea condiciones, por medio de la imitación y el contagio en los cuales las funciones superiores de la conciencia, la deliberación crítica y el ejercicio consciente de la voluntad (que son esencialmente individuales) se suspenden y los seres humanos retroceden al nivel de receptividad refleja. Por ello, el predominio de las multitudes (partidos socialistas) en la sociedad moderna –y la democracia de hecho- son en sí mismas, una especie de regresión institucionalizada.

La configuración social dominante de la modernidad eurooccidental durante el siglo XIX se caracterizaba, por tanto, por una acusada tensión. De una parte, las elites burguesas promovían una cultura moderna, individualista y racionalista y se inclinaba a cancelar cualquier otra alternativa a favor de ésta. De la otra, estaba también muy presente el sentimiento –y a menudo la conciencia- de que no podía mantenerse este tipo de liberalismo individualista apoyado únicamente en sí mismo. Pero, además, la capitalización burguesa había puesto en marcha una dinámica que desembocó en innovaciones tecnológicas, crecimiento de la industria y transformación de las ciudades en grandes centros industriales.

Estos cambios provocaron movimientos migratorios de la clase obrera del campo a la ciudad y a menudo también hacia América. Parafraseando Henri Lefebvre (1978) la producción agrícola se transforma en un sector de la producción industrial, subordinada a sus imperativos y sometida a sus exigencias. En efecto, el avance tecnológico de la agricultura se halla notablemente avanzado, pero está en muchos países irregularmente distribuido. Es Europa occidental donde se encuentran los campos mejor

cultivados. Pero existe un elevado índice de crecimiento demográfico, y ello supone extender la superficie cultivada, y el mejor método para hacerlo es la roturación. Así, se multiplican los cultivos forrajeros, las praderas recién conquistadas, la rotación de cultivos sin barbecho, el cruce intensivo de ganado y el empleo de fertilizantes industriales. A mediados del siglo XIX la superficie cultivable se duplica. El tejido urbano prolifera, se extiende, consumiendo los residuos de vida agraria. Así, para Mary Louise Pratt,

“Cuando las diferencias entre las formas de vida del campo y la ciudad se ensancharon, el campesinado europeo empezó a ser visto como algo menos primitivo que los habitantes de la Amazonía. Asimismo, el sistema de la naturaleza pasó por alto las maneras de conocimientos locales y campesinas dentro de Europa, tal como lo hizo con las maneras locales indígenas en el exterior” (1997:71).

Estos desplazamientos implicaban, desde múltiples puntos de vistas, que las personas quedaban desarraigadas de los contextos vitales en que habían crecido. Entre éstos desarraigados se difundió la incertidumbre sobre su destino y su lugar exacto en la sociedad, del mismo modo que se había instalado entre las elites la incertidumbre sobre el orden y la estabilidad de la sociedad en su conjunto. Debe señalarse entonces que los procesos de modernización capitalista tenían impactos diferenciados en las sociedades europeas y en los distintos agentes sociales y políticos, en este aspecto, destacaremos dos consecuencias relevantes en el debate sobre la integración social y la estabilidad política a finales del siglo XIX.

Por una parte, como consecuencia de las repercusiones de los procesos modernizadores capitalistas, y como un intento de definir, en aquel contexto cambiante, su propia posición social, aquellos que hasta entonces estaban excluidos de la modernidad reclamaron un puesto en el naciente orden social. Puede interpretarse el origen del movimiento obrero como una lucha por adquirir una identidad social en el curso de la cual consiguió formar un

colectivo y conquistar un puesto en la sociedad para todos y cada uno de sus miembros. La modernización capitalista homogeneizaba las condiciones existentes y las situaciones de clase. Los autores socialistas consolidaron, en el ámbito teórico, la homogeneidad insurgente para promover la idea de la comunidad de intereses y acentuar la solidaridad. Para Peter Wagner,

“El socialismo, los sindicatos y los partidos obreros surgieron de este intento por desarrollar respuestas organizadas al cambio social desde la perspectiva de un nuevo colectivo, la clase obrera. Junto a sus objetivos políticos y económicos, el movimiento creó también la nueva identidad social de los trabajadores industriales, que lucharon por una plena igualdad de condiciones como miembros de la sociedad, o por agrupar incluso a todas las fuerzas del futuro en beneficio del conjunto de la humanidad” (1997:120).

Por la otra, en numerosos países europeos algunos intelectuales mezclaron la idea de un orden liberal con la búsqueda de algún colectivo natural en el que se encarnaría este orden. Se desarrolló la concepción de que deberían formarse en Europa grupos colectivos homogéneos a través de una lengua y una cultura común heredada y transmitida a lo largo de la historia. La nación en tanto y en cuanto **artefacto modular** fue capaz de integrar en una **comunidad imaginada**, grados variables de autoconciencia nacional, capaz de ser transportada a una diversidad de terrenos sociales y de mezclarse con una amplia gama de constelaciones políticas e ideológicas. El fortalecimiento de los Estado-nación europeos de finales del siglo XIX fue posible en virtud del desarrollo de un **capitalismo de imprenta** como dispositivo fundamental para cimentar una comunidad imaginada.

Este espacio público liberal, compuesto de novelas y periódicos, entre otros mecanismos de comunicación e interlocución, permitió compartir e imaginar un espacio y un tiempo comunes, y por consiguiente, configurar formas homogeneizadas de una cultura nacional, mediante la estandarización de la lengua (glotofagia), de las normas estética y de los gustos del consumidor. La

integración en la misma comunidad lingüística, que es un producto de la dominación política constantemente reproducida por instituciones capaces de imponer el reconocimiento universal de la lengua dominante, constituye la condición de la instauración de relaciones de dominación lingüística. (Bourdieu,1985:21).

De allí, la percepción creciente en la burguesía decimonónica de vivir en el tiempo homogéneo de las comunidades imaginadas. En este sentido, siguiendo a Benedict Anderson, "la nacionalidad, o la calidad de nación – como podríamos preferir decirlo, en vista de las variadas significaciones de la primera palabra-, al igual que el nacionalismo, ***son artefactos culturales de una clase particular***" (2005:21). Utilizando la útil expresión de Benedict Anderson, diremos que la consolidación del Estado nacional en la Europa decimonónica surge como una construcción de una comunidad imaginada, es decir, como un trazado imaginario de fronteras territoriales, lingüísticas, simbólicas y políticas.

"Los europeos están acostumbrados a pensar que los proyectos románticos de libertad, individualismo y liberalismo emanaban desde Europa hacia la periferia colonial; pero están menos acostumbrados a pensar en las emanaciones desde las zonas de contacto de vuelta hacia Europa (...) Por cierto, ningún debate hubiera sido posible sin la participación de los americanos, para quienes esas cuestiones tenían apremiante significación" (Pratt,1997:244-245).

Contrariamente a la narrativa europea difusionista, el modelo de la moderna nación-estado fue elaborado principalmente en las experiencias independentistas de las Américas y exportado hacia Europa durante el siglo XIX. La nación en tanto artefacto modular no estaba definida meramente en un sentido de posesión de un sentimiento nacional. Como lo sostuvo Stuart Mill, los miembros de una nacionalidad desean estar bajo el mismo gobierno, y desean que sea el gobierno de ellos mismos o de una parte de ellos mismos

exclusivamente. Las concepciones de la nación y el estado-nación formaban parte entonces de la ideología liberal (burguesía) de dos maneras.

“En primer lugar, porque el desarrollo de las naciones era indiscutiblemente una fase de evolución o el progreso humano desde el grupo pequeño hacia el grupo mayor, de la familia a la tribu y la región, a la nación y, finalmente, al mundo unificado del futuro, en el cual, citando al superficial y típico G. Lowes Dickinson, las barreras de la nacionalidad que pertenecen a la infancia de la raza se fundirán y disolverán bajo el sol de la ciencia y el arte (...) Así pues, vista con la perspectiva de la ideología liberal, la nación (es decir, la nación grande y viable) fue la etapa de la evolución que se alcanzó a mediados del siglo XIX. Como hemos visto, la otra cara de la moneda, la nación como progreso, era, por lo tanto, lógicamente, la asimilación de comunidades y pueblos más pequeños en otros mayores. Esto no significaba necesariamente el abandono de lealtades y sentimientos antiguos, aunque, por supuesto, podía significarlo” (Hobsbawm,1991:47-48).

En cualquier caso, las prácticas sociales emergentes producían fuertes tendencias hacia al desarraigo, la fragmentación y la atomización. Para hacer frente a estos procesos de des-convencionalización, desarraigo y pluralización de prácticas sociales, se hacía necesario crear y re-crear nuevos contextos sociales que, permitieran la formación y el posterior re-enraizamiento de las nuevas identidades sociales. En este aspecto, la cuestión social y la cuestión nacional estaban vinculadas entre sí mediante las ideas de identidad colectiva y capacidad de acción colectiva, es decir, con los conceptos de clase y Estado nacional. Ambas alternativas tienen que ser entendidas como una forma histórica de contener o empujar las ilimitadas reclamaciones de la modernidad eurooccidental, en su vertiente utópica liberal o socialista.

No habría que olvidar que los movimientos sociales de emancipación difundían nuevos significados imaginarios, que desbordaban con creces sus propias ambiciones e implicaban una profundización del imaginario utópico proyectado por la ideología liberal. Hacia finales del siglo XIX la organización

económica y las luchas sociopolíticas se habían configurado ya de tal manera que parecían inaplicables los conceptos básicos de la ideología liberal. En estos años, en numerosos lugares los obreros se lanzaron a las barricadas y confirieron credibilidad a la pretensión de marchar al ritmo de los tiempos. Ello representaba retos conceptuales y políticos insoslayables para las elites burguesas europeas. De cualquier manera, la idea de la sociedad liberal –tal como había sido pensada en sus inicios- era ya insostenible, porque el proletariado industrial que no formaba parte del proyecto burgués tenía la fortaleza e importancia suficiente para hacer oír sus reclamaciones. Era, por el momento, cuestión secundaria que a estas multitudes de hombres y mujeres se les denominara clase obrera o –cada vez más frecuentemente- masas. Aunque la posición del individuo dentro de la clase ni estaba sólidamente prescrita ni era totalmente inmutable, la mayoría de los discursos políticos desde mediados del siglo XIX y a mediados del siglo XX la consideraban una realidad cuasi-natural. La persona nacía en una determinada clase y posición social, crecía en ella y, con casi total seguridad, nunca la abandonaría. Tales circunstancias podían proporcionar un sólido cimiento sobre el que asentar una identidad colectiva.

Las tensiones derivadas de los debates sobre las formas de organización de las identidades emergentes suponían un nuevo conjunto de desafíos para las elites burguesas. Las medidas instrumentadas por Bismarck pueden entenderse como reformas racionales que permitían cooptar y mediatizar las expectativas crecientes de las *clases peligrosas*.

“En este desarrollo, los primeros vestigios de lo que luego sería el Estado social aparecen las reivindicaciones de los movimientos revolucionarios que se desarrollan en Europa en 1848, la Comuna Francesa de 1871 y las políticas sociales de Bismarck en Alemania en la década de los ochenta del siglo XIX y que se inspiran en la reivindicación de una mayor igualdad y justicia social entre las clases sociales. En efecto, hay que señalarlas fechas de 1848 y 1871 con los movimientos sociales y revolucionarios que surgieron como unas fechas

claves en el origen del Estado social pues las reivindicaciones sociales y políticas que los impulsó apuntan a un modelo estatal bien distinto del Estado liberal existente: sufragio universal, educación, mejores condiciones de vida, derecho al trabajo, etc. Igualmente, los hechos históricos que constituyen un antecedente del Estado social culminan con las políticas sociales inauguradas en Alemania por Bismarck en el complicado equilibrio político que intentó entre autoritarismo y socialismo (...). Lo cierto es que lo que caracteriza este primer periodo en la historia del Estado social es que, desde los años setenta, algunos Estados elaboran una legislación social protectora que conducirá a una profunda transformación en la naturaleza y en las funciones del Estado: implicará más gasto público, la aparición de sistemas de seguros, la intervención del poder político en la vida social y económica, etc" (Martínez Pisón,1997:33).

Existía amplia concordancia en que la cuestión fundamental del momento era conseguir su integración y que esta tarea exigía nuevas formas de organización social. En todo caso, era necesario propiciar la construcción de identidades capaces de reintroducir en el tejido social un cierto grado de solidez y estabilidad. Puede entenderse la vinculación entre la cuestión social y la cuestión nacional como una pretensión de enfrentar las enormes dificultades que vivían las sociedades europeas de finales de siglo. En este aspecto, el discurso inglés relativo a la cuestión social y nacional, funciona de modo histórico, como programa de acción político y teórico, y simultáneamente como telos normativo y civilizatorio (31). Tendremos así un discurso teleológico -articulado a un programa político- que, al menos en parte, se acoplará al discurso histórico que existía en el siglo XVII y que podría ser considerado como un modelo, para el Estado, de organizar y

---

31-. La idea de la ciudadanía alemana en cuanto fórmula estatutaria de pertenencia común siguió un camino tortuoso en cuyo transcurso se le asimilaron unas claras connotaciones etnoculturales. El desarrollo de la ciudadanía alemana vendría dado por los esfuerzos de Prusia para dotarse de los instrumentos de un moderno Estado nacional. La construcción de una soberanía unitaria a costa de la estructura comunal y estamental interna, tanto como la necesidad de regular los flujos migratorios generados por la emancipación de los siervos y la libertad de trabajo, incentivaron la distinción entre los criterios de residencia y de descendencia para la adquisición de la condición de súbdito prusiano (Habermas,1999).



proferir un discurso sobre sí mismo: un discurso que tuviera funciones justificadoras y litúrgicas.

En suma, se trataba del Estado que relataba su propio pasado, establecía su propia legitimidad y se reforzaba en el plano de sus derechos fundamentales. Efectivamente este programa político e histórico se basaba en la construcción de conexiones vinculantes entre lo nacional y lo social, para lograr así, superar las profundas escisiones de la sociedad y simultáneamente consolidar una narrativa histórica sobre la Nación inglesa. ***Este esquema permitía integrar y postergar***(32).

Para Alfred Marshall, era necesario cimentar una identidad alrededor de la nación que permitiera este doble objetivo de integrar y postergar las expectativas crecientes de la clase obrera. El autor postulaba la existencia de una igualdad humana básica asociada al concepto de pertenencia plena a una comunidad que no entrara en contradicción con las desigualdades que distinguen los niveles económicos de la sociedad. En otras palabras, la desigualdad del sistema de clases sería aceptable siempre que se reconociera ***la igualdad de ciudadanía*** (Marshall,1998:20-21). Pero, además, este programa político e histórico tenía un carácter excluyente. Como lo ha sugerido Hobsbawm:

“fuese cual fuere la naturaleza del nacionalismo que empezó a destacar en los cincuenta años que precedieron a 1914, parece que todas sus versiones tenían algo en común: el rechazo de los nuevos movimientos socialistas proletarios, no sólo porque eran proletarios, sino también por ser consciente y militantemente internacionalistas o, como mínimo, no nacionalistas. Nada parece más lógico, pues, que ver la atracción del nacionalismo y la del socialismo como mutuamente exclusivas, y el avance de una de ellas como equivalente al retroceso de otra” (1991:132).

---

32-. “Queda sin embargo el hecho de que por primera vez es formulada aquí la idea de que toda ley, toda forma de soberanía, todo tipo de poder deben ser analizados no en términos de derecho natural o de constitución de la soberanía, sino como el movimiento sin fin –y siempre histórico- de las relaciones de dominación de unos sobre otros” (Foucault,1992:120)

En este sentido, la forma que fueron adquiriendo poco a poco las sociedades políticas tras la ruptura moderna no fue la del Estado nacional políticamente liberal y democrático, sino la del Estado nacional definido por la lengua y la cultura. Se trataba, entonces, respecto de la sustancia cultural y lingüística, no tanto de una tradición consolidada cuanto más bien de un nuevo tipo de frontera. Antes bien, la base lingüística y cultural de este tipo de Estado tenía muy poco que ver, en cuanto tal, con el concepto moderno de autonomía. Trazar la frontera alrededor de un territorio y definir a sus habitantes según su nacionalidad se contradice con la idea de la universalidad de los derechos. Así, para Peter Wagner,

“se creó un lazo de unión entre las ideas liberales y las nacionales mediante el concepto de autodeterminación nacional. La mezcla de la soberanía popular con la de la soberanía y la autodeterminación de la nación- que ya figuraba en la Declaración de los derechos del hombre de 1789- subordinan el proyecto moderno de la autonomía a una forma supuestamente paradigmática –aunque sólo parcialmente moderna –de identidad colectiva. El problema consistía, naturalmente, en definir qué parte del mencionado colectivo debería formar la nación” (1997:102).

Los conceptos culturales y lingüísticos proporcionaron la justificación del Estado nacional. La irrupción histórica de los Estados nacionales coincide con el momento en que la identidad étnica de sus miembros adquiere una potencialidad política, ya que las nuevas formas de dominación vinieron acompañadas de todo un conjunto de instrumentos políticos, administrativos, jurídicos y militares que reclamaban determinadas dosis de homogeneidad cultural, de lealtad política y de intervención estatal en la sociedad. Pero estas ideas no se contentaron con moverse en la fluctuante esfera de los discursos, sino mediante la creación de instituciones académicas de ámbito nacional, la promoción de tradiciones intelectuales nacionales, las

publicaciones y las redes de comunicación de ámbito nacional, fueron ampliamente difundidas.

Obviamente, el Estado nacional emergente no toleró las estructuras pluriétnicas en su interior e intentó crear y consolidar, con diversos resultados, un espacio homogéneo, dentro del cual proyectar una cultura única, una lengua oficial y un concepto uniforme de la historia, bien a través de la persuasión o de la coerción. La invención *ad hoc* del pasado mediante hagiografías étnicas, rituales patrióticos y conmemoraciones tradicionalistas constituye uno de los aspectos más característicos de la formación de las modernas identidades nacionales, como da fe la historiografía anterior a la implantación de los cánones positivistas del siglo XIX. Las nacientes inteligencias nacionales contribuyeron así de forma decisiva a un proceso de elaboración y de dignificación histórica de la identidad colectiva en el que tenían mucho que ganar. Los rasgos étnicos y lingüísticos en que se suele apoyar la invención de las identidades nacionales fueron habitualmente presentados por las ideologías nacionalistas bajo un halo ancestral, cuando no con un viso natural.

La consolidación del Estado estaba claramente vinculada a un proceso acelerado cruento y conflictivo de construcción de la nación; en la práctica, esto significó la erosión de todos los particularismos culturales y lingüísticos que podían representar una amenaza para la cultura y la lengua de la nación dominante. En este aspecto, la guerra, o al menos, la amenaza de la fuerza, se convirtió en el instrumento utilizado históricamente por el Estado para lograr tal fin. No habría que olvidar que los intelectuales burgueses venían desarrollando desde los últimos años del siglo XVIII la idea de la identidad cultural y lingüística, que se había arraigado fuertemente en las clases cultas. Por un lado, para la mayoría de los miembros de la elite nacional, la existencia de una clase obrera activa y dotada de organización política era más bien un problema, de modo que no podían ver en ella un elemento para la solución de las cuestiones de la política nacional. Por otro lado, para los

activistas de la clase obrera, aferrados al ideal de solidaridad internacional el Estado nacional les parecía más una reliquia burguesa que el receptáculo de la acción política cuyo contenido pudiera modificarse. Era, entonces indispensable, sentar las bases para un orden socialmente construido en el lugar ocupado por el orden natural. Pero construir un orden social significaba exactamente alcanzar acuerdos o llegar a convenciones sobre el modo de entender los fenómenos sociales y la manera de abordarlos cada vez que reaparecen.

En todo caso, la estrategia liberal de construcción de un Estado nacional fue instrumentada con los esfuerzos aunados de conservadores y socialistas. Esa convergencia de las tres ideologías en el reforzamiento de las estructuras estatales es lo que eliminó el papel político fundamental para los Liberales con mayúscula (Wallerstein,1996:103). De cualquier manera, las tres ideologías confluyeron a favor de un aumento real del poder del Estado, de su eficacia en la toma de decisiones y de su intervención ubicua que ha sido la trayectoria histórica del sistema histórico capitalista durante los siglos XIX y XX. La reclamación monopolista del Estado moderno sobre el territorio y su población está estrechamente vinculada con la pretensión universal de la filosofía y la sociología liberal sobre la verdad.

### **2.3. IMPERIALISMO, COLONIZACIÓN Y RACISMO**

Desde mediados del siglo XIX, en el marco de un proceso cruento y conflictivo de definición de las fronteras de los Estados-nación, y en el contexto de expansión del imperialismo europeo, el liberalismo en tanto y en cuanto ideología fundamental de la modernidad eurooccidental se fue consolidando y legitimando como *geocultura* de la economía-mundo capitalista. En las agudas palabras del gran historiador de la economía, Karl Polanyi, el desarrollo hacia la economía de mercado en la Inglaterra de los

siglos XVIII y XIX, configuró una transformación sin precedentes en las sociedades europeas. Para él,

“Nuestra tesis es que la idea de un mercado autorregulado implicaba una utopía total. Tal institución no podría existir durante largo tiempo sin aniquilar la sustancia humana y natural de la sociedad; habría destruido físicamente al hombre y transformando su ambiente en un desierto. Inevitablemente, la sociedad tomó medidas para protegerse, pero todas esas medidas afectaban la autorregulación del mercado, desorganizaban la vida industrial, y así ponían en peligro a la sociedad en otro sentido. Fue este dilema el que impuso el desarrollo del sistema de mercado en forma definitiva y finalmente perturbó la organización social basada en él (...) El siglo XIX produjo un fenómeno desconocido en los anales de la civilización occidental, a saber: una paz de 100 años, de 1815 a 1914 (...) Este triunfo de un pacifismo pragmático no se debió ciertamente a una ausencia de graves causas de conflicto. Cambios casi continuos de las condiciones internas y externas de naciones poderosas y grandes imperios acompañaron a este espectáculo idílico” (2003:49 y 51).

Esta es la época en que da comienzo la implantación de nuevas formas de actividad, cuando se gestan los mercados nacionales y se va rompiendo el aislamiento. Son los comienzos de la gran producción en masa. No es aún la época del mercado mundial, de la absoluta universalidad de la hegemonía político-económica de Occidente sobre el resto del mundo. Es más bien el período en que se prepara la llamada época de los imperialismos. El triunfo del sistema de mercado consolidó el proceso de hegemonía liberal. Este sistema económico se independizó de las condiciones sociales y políticas contribuyendo al proceso de formalización axiomática de la economía. La separación de la economía y de la política como ámbitos diferenciados de conocimiento se fortaleció a finales del siglo XIX.

La hegemonía liberal al consolidarse como geocultura del capitalismo histórico influyó de manera directa en tres dimensiones del sistema histórico capitalista: la primera, se desarrolló fundamentalmente en el territorio

europeo, y se refería principalmente, a la política del reformismo racional (extensión del sufragio, provisión de algunos derechos sociales y unificación de las clases bajo una identidad nacional), como política de pacificación y cooptación de las clases peligrosas. La segunda, implicaba la implantación forzada de las relaciones liberal-capitalistas a todas las poblaciones de Europa, y en consecuencia, la expulsión de los otros (campesinos y siervos) de los territorios comunales que ocupaban, bajo el principio liberal del derecho al trabajo, y en el marco de la emergencia de la fuerza de trabajo como mercancía.

La última dimensión, se implantó esencialmente, en los continentes africano, asiático y americano y se vinculaba con la extensión de las dimensiones colonial/imperial de Europa con respecto a los pueblos no-europeos. Antes bien, el discurso de una historia en singular colectivo que se había utilizado para establecer la hegemonía en las sociedades occidentales durante el periodo de ascenso de la burguesía, se había consolidado como un artefacto modular de la colonialidad del saber y del poder a finales del siglo XIX en los procesos de colonización de los pueblos no-europeos.

La modernidad eurooccidental estableció repúblicas entre europeos y no-europeos, caracterizadas por relaciones coloniales de dominación política y explotación económica. El ideal de ciudadanía europeo fue usado para establecer instituciones y articular leyes de opresión nacional en el llamado Tercer Mundo. Pero, sobre todo, consolidó una ciudadanía de segunda clase, subalterna a los intereses de los centros imperiales promoviendo sistemas de tenencia de la tierra neo-feudales. Esto se facilitó con la codificación del concepto liberal de propiedad privada como la única forma legal de tenencia de tierra, que sirvió como suplemento para el fortalecimiento de la colonialidad del poder. El otro colonizado estaba desprovisto de contemporaneidad y se le recuperaba como un elemento del pasado y de unas historias plurales *esenciales* en el sentido de Said (1990).

En todo caso, a finales del siglo XIX, el proclamado universalismo liberal se había vuelto compatible con el racismo mediante la externalización de los objetos del racismo más allá de las fronteras de la nación, mientras que se internalizaba de hecho a los beneficiarios de los ideales universales, el conjunto de ciudadanos. El imperialismo y el racismo eran parte del programa ofrecido por los liberales a las clases trabajadoras europeas y estadounidenses bajo la apariencia del reformismo racional. El imperialismo no era sólo una acción de los Estados europeos. Se había convertido en la pasión de la nación, la obligación de la ciudadanía. Y fue esta última parte del programa liberal que fuera asumido con pasión por los conservadores, quienes vieron en el programa, un método seguro para desactivar la conflictividad de clases.

Sobre todo, la tensión entre ciudadanía nacionales e internacionalismo obrero en el marco del conflicto imperial europeo de 1914. El nacionalismo en Europa y los Estados Unidos alentó el imperialismo hasta bien entrado el siglo XX, sublimando los conflictos de clase en guerras de conquista y expansión de ultramar. El proceso de consolidación de la geocultura liberal implicó la naturalización del formato liberal (Wallerstein,1995:111; Lander,2000:26; Contreras,2000:78). En este aspecto, cobra singular importancia, el discurso de la raza en singular como un arma decisiva para utilizar su complementariedad en favor de la soberanía del Estado, de una soberanía cuyo esplendor era asegurado por técnicas médico-normalizadoras.

Las castas coloniales de distintas nacionalidades (inglesa, francesa, holandesa y portuguesa) forjaron en común la idea de una superioridad blanca, de unos intereses de la civilización que hay que defender contra los salvajes. Esta representación (la carga del hombre blanco) contribuyó de forma decisiva a crear la noción moderna de una identidad europea u occidental supranacional. La autoridad de la raza en cuanto a concepto organizador y clasificador se vio reforzada durante el despliegue del proyecto de la modernidad, en particular a lo largo del siglo XVIII, en el que la evidencia

procedente de la geología, la zoología, la anatomía y otros campos de investigación científica, fue reunida con el fin de dar apoyo a la pretensión de que la clasificación racial ayudaría a explicar muchas de las diferencias entre humanos.

La raza contribuiría así a fortalecer unas modalidades tipológicas de pensamiento, a una forma de conceptualización que se convertiría en el centro de la agenda de la praxis científica emergente en aquellos tiempos, facilitando la clasificación de grupos humanos. En la etapa moderna, la ciencia de la raza se inició con la morfología comparativa, acentuando la importancia de los prototipos raciales puros como instrumento de clasificación (Balibar,1991:71-72). En la obra ***Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*** de Arthur de Gobineau (colaborador de la prensa monárquica) aparecen las ideas de preeminencia racial aria y teutónica que ejercieron una influencia determinante en el pensamiento racista europeo. En este caso, no es la raza la que constituye una memoria biológica o psicológica de los hombres, es el racismo el que representa una de las formas más insistentes de la memoria histórica de las sociedades modernas. Para el humanista francés Ernest Renan en la misma dirección de justificación científica y racional del pensamiento racista asegura,

“La regeneración de las razas inferiores o bastardas por las razas superiores está en el ***orden providencial de la humanidad***. El hombre de pueblo es casi siempre, entre nosotros, un noble desclasado, su pesada mano está mucho mejor hecha para manejar la espada que el útil servir. Antes que trabajar, escoge batirse, es decir, que regresa a su estado primero. ***Regere imperio populos***, he aquí nuestra vocación. Arrójese esta devorante actividad sobre países que, como China, solicitan la conquista extranjera (...) La naturaleza ha hecho una raza de obreros, es la raza china, de una destreza de mano maravillosa, sin casi ningún sentimiento de honor, gobiérnasela con justicia, extrayendo de ella, por el beneficio de un gobierno así, abundantes bienes, y ella estará satisfecha; una raza de trabajadores de la tierra es el negro (...) una raza de amos y de soldados, es la raza europea (...)



***Que cada uno haga aquello para lo que está preparado, y todo irá bien'*** (Fernández Retamar,2008:15).

Esta taxonomía racial en la Europa decimonónica estaba acompañada de una nostalgia por el pueblo católico medieval, que ponía su trabajo y su fe al servicio de la gran obra de las catedrales. Por ello, para Renan, las elites tienen que ser protestantes, es decir, individualistas y esclarecidas, y el pueblo tiene que ser católico, es decir, compacto y creyente. El discurso intelectual de las elites europeas coincide con el pensamiento censitario y erudito del siglo XIX. La individualidad es fundamental para las elites, pero si todo el mundo accede a ella se transforma en una catástrofe de la civilización.

Esta racionalización del ***racismo culto*** cuyo prototipo era la antropología evolucionista de finales del siglo XIX permitió la cristalización de la soberanía del Estado alrededor del significante raza. Los criterios raciales se convirtieron en un dispositivo fundamental para la naturalización de las desigualdades sociales y las diferencias culturales, que quedaría más adelante sellada con la autoridad emergente de la razón moderna, por medio de sus fórmulas jerárquicas, empíricas y precisas. La autoridad creciente de la ciencia moderna, como guardiana del conocimiento cierto y sistemático, legitimó a la raza como concepto unificador de las características morfológicas, consideradas como distintivas de las respectivas variedades de ***Homo Sapiens***, supuestamente relacionadas entre sí a través de la lógica de una jerarquía natural de grupos humanos.

En cualquier caso, los conceptos de raza autorizados y legitimados por la ciencia, al combinarse con proyectos sociales (liberal y posteriormente fascista) que implicaban la distinción –y en última instancia el control- de personas y grupos racialmente diferentes arraigaba y se desarrollaba, hasta convertirse en parte del acervo común moderno. La raza se convertía así en

un factor obvio de la vida social. Fue a través de la ciencia de la raza, que los ejecutores del proyecto de la modernidad eurooccidental trataron de tomar las diferencias morfológicas, culturales, sociales e históricas existentes entre grupos de personas, para edificar con ellas una jerarquía certificada por la razón, que acabaría por ocupar su propio lugar en las disposiciones teóricas, sociales y políticas del liberalismo.

La ciencia racial, por tanto, fue también desde el principio una ciencia cultural. Se invocaban principios darwinianos como suplementos de las políticas imperiales y coloniales donde se justificaba que **los pueblos primitivos** desaparecerían por efecto de la ley de evolución con el avance del hombre blanco (la carga del hombre blanco). En **Principios de Sociología** de Herbert Spencer, la evolución tiene lugar como división fisiológica del trabajo. Para él,

“las estructuras eran instituciones y prácticas sociales coordinadas; las funciones eran el papel que desempeñaban en el sostenimiento y la integración de la sociedad. Sus sucesivas ampliaciones, a medida que las sociedades encontraron maneras más especializadas, y por tanto, más eficientes de satisfacer sus necesidades de sostenimiento e integración, fueron un ejemplo de la ley evolutiva general del desarrollo a partir de la homogeneidad a la heterogeneidad que consideramos antes **Primeros principios**” (Burrow,2001:109).

En consecuencia, las respuestas adaptativas, si se repiten con frecuencia, se vuelven reflejas y son heredables; a lo largo de generaciones tales adaptaciones se acentúan y arraigan firmemente en las características de las especies. La aceptación de reglas sociales, al convertirse en reflejas, acabarían por no seguir necesitando el refuerzo de la coacción. La necesidad de coacción disminuiría gradualmente hasta que las estructuras y funciones de la sociedad evolucionada llegaran a aproximarse a las de la economía de mercado. Esto, para la intelectualidad liberal europea del siglo XIX, era

progreso social evolutivo. El funcionamiento libre de la economía de mercado sería suficiente para coordinar actividades altamente complejas y evolucionadas con altos grados de especialización en los intercambios de bienes y servicios. Por tanto, se establecía una correlación práctica entre la evolución social e histórica de la Europa decimonónica con los principios del *laissez-faire* de la economía de mercado con sus obvias implicaciones orgánicas.

La apropiación de nuevos territorios mediante el *difusionismo cultural* europeo se explicaba con la expresión de Herbert Spencer de *la supervivencia de los más aptos*. Los pueblos europeos en tanto colonizadores de territorios de ultramar –en el sentido de Said- eran migratorios, y la cuestión crucial, académica y práctica, era explicar y justificar su éxito. Lo que garantizaba el éxito de *los pueblos migratorios* eran las características culturales, la durabilidad y la adaptabilidad que llevaban consigo. *La migración, desde el colonialismo europeo, no era una opción sino una necesidad de expansión de la civilización*. La incapacidad de los pueblos primitivos para la vida social sólo podía disminuir adquiriendo y adaptándose a las nuevas condiciones de la civilización europea.

El liberalismo estaba preparado por la razón, tanto de la iluminación antigua como de la moderna, para tratar con la diversidad a través de una jerarquía privilegiada por la razón, que reducía el igualitarismo a la igualdad entre iguales. La soberanía del Estado invistió, tomó a su cargo, dentro de su propia estrategia, el discurso de la lucha de razas, pero al precio de la transferencia de la ley a la norma, de lo jurídico a lo biológico: al precio del pasaje del plural de las razas al singular de la raza: al precio, en fin, de la transformación del proyecto de liberación en gestión de la pureza. La soberanía del Estado transformó ese discurso en el imperativo de la protección de la raza, como una alternativa y un dique de la llamada revolucionaria que también, a su vez, derivaba del viejo discurso de las

luchas, de los desciframientos, de las reivindicaciones y de las promesas. En fin, a finales del siglo XIX aparece lo que se podría llamar un racismo de Estado. Un racismo biológico y centralizado (Foucault,1992:90-91).

Puede afirmarse entonces que la consolidación de la modernidad europea debería entenderse, como la imposición monopolista de un nuevo régimen caracterizado por la voluntad de homogeneizar lo diferente, de imponer el orden y eliminar la ambivalencia. El triunfo del proyecto de la modernidad en su vertiente técnico-instrumental implicaba en adelante industrialización, urbanización, racionalización de las relaciones sociales de producción y una economía de mercado orientada por el crecimiento, la burocratización de los aparatos de Estado, sistemas políticos pluralistas, secularización y la caída de las religiones, creciente diferenciación de instituciones y roles sociales e individuación, esto es: la construcción y consolidación de individuos conscientes de sus posibilidades de elección, tal como aparece en los desarrollos posteriores de la teoría de la elección racional.

La racionalización del mundo componente indispensable en el despliegue de la modernidad europea se convierte en un dispositivo de control, ampliación y sujeción del proceso de modernización. El programa liberal había alcanzado un notable éxito convirtiéndose entonces en el aglutinante ideológico o geocultura de la economía mundo-capitalista. En adelante, la agenda liberal fue ampliamente dominante en Europa y Estados Unidos de finales del siglo XIX bajo la apariencia del reformismo racional (33). El universalismo liberal se arraiga en la necesidad de construir, a pesar de sus antagonismos, un mundo ideológico común a los explotadores y los explotados.

## **2.4. LA RECURSIVIDAD DEL IDEAL DE CIUDADANÍA**

---

33-. En la segunda mitad del siglo XIX, los principales protagonistas de las llamadas clases peligrosas eran aún las clases trabajadoras urbanas de Europa y los Estados Unidos. La agenda liberal les ofreció sufragio universal (masculino), invocado para proteger las ideas liberales frente a los presuntos abusos de las masas, las bases para un Estado de bienestar y una identidad nacional, todas estas propuestas suponían importantes recortes al ejercicio de la autonomía.

En la actualidad, se integran en el concepto de ciudadanía exigencias de justicia, igualdad y libertad, y la noción de vínculo con una comunidad particular. Pero, además, en el debate sobre el ideal de ciudadanía se integran cuestiones relativas a las responsabilidades en el ejercicio de los derechos y la relación normativa con respecto a la democracia. En la última década el interés de los teóricos sociales y políticos por el concepto de ciudadanía ha experimentado una verdadera explosión. Los temas de los derechos ciudadanos han sido el centro de atención del mundo académico y del público en general.

A esta tendencia obedece el nuevo interés por encontrar las raíces y ponderar las razones de la expresión de la forma particular de la idea de ciudadanía dentro de la dinámica de las sociedades contemporáneas. En particular, por la importancia del ideal de ciudadanía, en momentos en donde se redefinen nociones, se ajustan estructuras de organización y surgen distintos patrones de comportamiento con respecto a la política. La idea de ciudadanía como categoría y perspectiva de investigación es hoy uno de los objetos básicos de la revisión de la teoría social y política.

Así, como acontece en los grandes debates intelectuales que signan una época, aquellos en los que no sólo definen las cuestiones sustantivas del *espíritu epocal*, sino todo el entramado de tópicos que conceptualiza de un modo singular la auto-comprensión de un momento histórico determinado, se han vuelto a poner al aire, a cuestionar y a reformular, las raíces de los conceptos normativos y se han vuelto a comprender sus consecuencias sobre las estructuras reguladoras en las sociedades del sistema histórico capitalista. Desde comienzos de los años setenta hemos estado asistiendo a un continuado debate en la filosofía moral y política contemporánea, en la ética y en la teoría social y política, que abarca desde los fundamentos filosóficos de las sociedades occidentales a las formas de las prácticas jurídicas, desde la concepción de los Estados nacionales hasta las formas de organización

territorial del poder político.

Este debate inicial estuvo signado por dos tradiciones de pensamiento que tensan conflictivamente las interpretaciones sustantivas sobre los posibles decursos de acción social y política de las sociedades contemporáneas. Por un lado, el liberalismo que en la línea de Kant o Stuart Mill ponen el acento en la primacía de las nociones teóricas y políticas de la justicia, los derechos individuales y la participación como prerequisites para entender cualquier orden público legítimo, y sobre todo, para la prevalencia de la justicia como equidad. Por otro lado, el republicanismo cívico que en los pasos de Rousseau y del republicanismo estadounidense subraya los procesos de participación en la esfera pública, y principalmente, el aserto de los comunitaristas acerca de que el ciudadano no puede ser entendido al margen de las vinculaciones sociales que le constituyen como sujetos (Thiebaut,1998:39). En este sentido, la noción de ciudadanía tuvo el mérito de unir los dos lados, el lado racional de la justicia y el lado sentimental de la pertenencia, en un único concepto (Cortina,2001:17). Pero, además, la recuperación epocal del debate post-revolucionario expresaba puntos de encuentros centrales entre las tradiciones de pensamiento enfrentadas.

Cuando en 1971 John Rawls señalaba que las sociedades occidentales no estaban bien ordenadas y que era necesario proceder a la reconstrucción de su entramado normativo para ordenarlas, proponía un horizonte de problemas fundamentalmente euroccidental cimentado en una cultura jurídica y política que, al mismo tiempo que elabora un proyecto de unificación del mundo, se muestra indiferente respecto a las tradiciones culturales, políticas y jurídicas distintas de la occidental. Así, en la configuración inicial del debate en la década de los sesenta, entre liberales y comunitaristas, vemos como se ha desmitificado y a la vez pluralizado el carácter pretendidamente neutro de los Estados occidentales en el ámbito cultural.

En el debate entre comunitaristas y liberales cabría distinguir al menos dos etapas. Una etapa inicial en la que las posiciones contrapuestas habrían

aparecido en toda su radicalidad, aun a costa de la simplificación del adversario; y una segunda etapa más reflexiva y metateórica, en la que los autores reconocen un terreno común de discusión, sobre el cual estarían replanteando entonces los motivos más específicos de su disputa. Este terreno común es la tradición democrático-liberal de las sociedades modernas, y es sobre los fundamentos morales de estas sociedades que se estaría desarrollando el debate en esta segunda etapa.

De manera paradójica, en los deslizamientos del debate teórico entre liberales y comunitaristas encontramos una profunda afinidad donde emergen continuidades teórica-epistemológicas entre ambas tradiciones de pensamiento, y sobre todo, la persistencia del conjunto de prácticas representacionales del euroccidentalismo. Por ello, es necesario destacar *el lugar de enunciación* como espacio cognitivo creador y formador de identidades sociales y culturales para revelar y denunciar la ceguera de la narrativa euroccidental en la construcción del mito de la modernidad autocentrada y autocontenida. En tal sentido, impensar el ideal de ciudadanía euroccidental implica considerar tanto las resonancias teórico-prácticas de los nuevos significadores, como las consecuencias prácticas de los complejos procesos mundializadores que transcurren en el sistema histórico capitalista (Contreras,2001:30).

Para ello, es necesario profundizar en la crítica de la perspectiva euroccidental de la ciudadanía con el objeto de dar cuenta de los crecientes movimientos migratorios subordinados (grandes segmentos de población que viven en una creciente pobreza material y cultural se convierten en migrantes potenciales), del papel de los movimientos antisistémicos, el incremento de las desigualdades sociales (excluidos de las acciones de redistribución del Estado en sus diversas variantes históricas), el aumento de la segregación y discriminación cultural (creación de murallas fronterizas), y de la aceleración de las presiones ecológicas en el sistema histórico capitalista.

De modo tópico, la deconstrucción y crítica de la perspectiva euroccidental

del ideal de ciudadanía pasa por considerar tres ámbitos de tensiones, conflictividad y antagonismo donde los movimientos antisistémicos pluralizan, radicalizan y complejizan la cuestión de los derechos de ciudadanía, a saber: ***la redistribución de los bienes, el reconocimiento de la otredad y la membresía democrática.*** Este trípode de ámbitos de lucha por los derechos supone un entrelazamiento entre soluciones redistributivas, de reconocimiento y de membresía. En este caso, las luchas contienen particularidades, esferas de actuación y localizaciones singularizadas entre sí, y sin embargo, se implican y entrecruzan en los ámbitos de reivindicación de los derechos de ciudadanía.

Esto supone la necesidad de una teoría crítica que combine la pluralización de campos de actuación o espacios de experiencia de los movimientos antisistémicos y clarifique simultáneamente los horizontes normativos de estas luchas por la ampliación, profundización y desplazamiento de los derechos de ciudadanía y la democracia. Como un claro ejemplo de las complementariedades prácticas, las cuestiones vinculadas a las reivindicaciones de género, raciales y membresía presentan continuidades fundamentales de exploración teórico-práctica. En la cuestión de género, intervienen dimensiones económico-políticas en tanto es un principio básico de estructuración de la economía política.

Las cuestiones asociadas al género producen modos de explotación, marginación y privación según el género. Principalmente, en las mujeres relegadas históricamente al ámbito del trabajo reproductivo (no remunerado). Pero, también, supone formas de diferenciación y valoración cultural que abarcan elementos vinculados a la sexualidad. En sentido estricto precisan de la redistribución como del reconocimiento. Este dilema es análogo en las luchas contra el racismo. El racismo es igualmente un principio estructural de la economía política en la medida en que forma parte fundamental de la división axial del trabajo en el capitalismo histórico. Por tanto, fortalece las tendencias históricas que dan lugar a modos de explotación, marginación y



privación específicos según criterios raciales. En este dilema intervienen dimensiones de valorización cultural en cuanto presuponen la devaluación y desprecio según criterios raciales y contiene modos generalizados de racismo cultural. En consecuencia, precisan de redistribución y reconocimiento en sus luchas.

Antes bien, como un ejemplo claro de entrelazamiento de problemáticas, luchas y conflictos tenemos la cuestión de la inmigración. La inmigración ha visibilizado los mecanismos de precarización, segregación y exclusión del trabajo (redistribución). Pero, además, ha develado los dispositivos estatales de racismo institucional que se fortalecen en los grandes centros industriales de Europa y los Estados Unidos, produciendo una especie de apartheid legal, asociado al desarrollo de un Estado de excepción y a la difusión de ideologías discriminatorias (reconocimiento). En este sentido, la democratización, pluralización e inclusión de la institución frontera (membresías democráticas) supone el acceso al disfrute de un conjunto de derechos y reivindicaciones como aspecto crucial del significado de una ampliación de los derechos de ciudadanía.

De modo tópico, suponen reclamos significativos a los procesos coloniales e imperiales. La membresía es consecuencia de contingencias históricas, luchas territoriales, choques culturales y actos coloniales e imperiales. En todo caso, estamos en una coyuntura histórica en la que las fronteras políticas nuevamente se hacen visibles. Sobre la superficie de inscripción de estas conflictividades se dirimen las potencialidades democráticas, plurales y radicales del accionar de los movimientos antisistémicos. En las huellas e inscripciones de los procesos de colonización, exclusión y forclusión de la modernidad eurooccidental se construyen nuevos agenciamientos críticos y se potencian nuevas gramáticas de sentido.

A diferencia de otros momentos en el milenio naciente, la cuestión social se plantea indisolublemente vinculada con la cuestión cultural y ecológica (Altvater y Mahnkopf, 2002:266). Existe la aguda necesidad de actuar en el

plano supranacional si no se quiere que, junto con el debilitamiento del Estado-nacional (en su diversidad de complejas variantes), desaparezcan también una idea no eurooccidental de los derechos humanos en el nivel transnacional (Contreras,2001:2). De cualquier manera, concurren en el plano transnacional una diversidad de propuestas y demandas que están siendo promovidas por individuos, colectividades, instituciones y pueblos. Radicales en sus demandas y contenidos y que no están incorporadas a los códigos operativos de la ley y la moral internacionales (Falk,2001:264). De hecho la multiplicidad de luchas sociales, antagonismos culturales y nacionales afectan sensiblemente la creación de sentido y los decursos posibles de la acción social y política en el sistema histórico capitalista.

Los desafíos que representan cada uno de estos aspectos al régimen internacional de los derechos humanos son fundamentales para impensar la idea de ciudadanía, y sus posibles efectuaciones, para repensar la democracia y el socialismo en un contexto de profundos cambios y transformaciones en las sociedades modernas. Pero, además, la ausencia de legitimidad cultural, política y teórica de una política de derechos humanos es una de las principales causas de sus violaciones sistemáticas y recurrentes, ocurridas bajo las formas de miseria masiva, empobrecimiento cultural y destrucción ecológica. En todo caso, entre los objetivos del trabajo, se encuentra el desafío de contribuir a refigurar las fronteras de lo social y lo político. Las cuestiones o problemas no vienen etiquetados como sociales o políticos. La cuestión de saber si un problema es intrínseco y apropiadamente social es, en sí mismo, el aspecto político central (Bernstein,1991a:288). Esto se refiere básicamente, a la imperiosa necesidad de subvertir los presupuestos tradicionales de lo social y lo político, mediante el cuestionamiento de la legitimidad y del funcionamiento aparentemente *normal y natural* de sus efectos sobre la sociedad.

Para ello, es fundamental, el restablecimiento de una cierta dosis de acoplamiento entre la pluralidad de manifestaciones de los movimientos

antisistémicos y una teoría crítica capaz de designar significados imaginarios radicales, inclusivos, plurales, socialistas y democráticos. La teoría crítica se enfrenta al pensamiento como elección y decisión. Esta particular situación teórico-crítica es el momento en que se ilumina una elección. Una elección de existencia y una elección de pensamiento. Sobre este complejo trasfondo cognitivo-afectivo iniciamos la presente reflexión crítica. Pero, además, una renovada teoría crítica tiene como presupuestos una noción de doble vínculo: a) no renuncia a su crítica al capitalismo histórico; y b) se localiza en el contexto de la sociedad que crítica. Dirige su mirada, principalmente, hacia los potenciales de rebelión de los movimientos antisistémicos, a sus capacidades obstruidas en dirección a posibilitar procesos democráticos, socialistas y plurales de autodeterminación individual y colectiva (Wagner, 1997:318).

### **CAPÍTULO III**

## **DILEMAS DE LA TEORÍA SOCIAL Y POLÍTICA CONTEMPORÁNEA**

El presente capítulo trata acerca del debate en la teoría social y política contemporánea de la idea de ciudadanía en un conjunto de autores que representan lo que hemos convenido en llamar ***la tradición eurooccidental***. Ello supone explicitar la propedéutica que ha guiado la ***selectividad*** de nuestras elecciones sobre el debate acerca de los derechos de ciudadanía. Hablar de selectividad, como bien lo sugiere Richard Bernstein, supone que existen posibilidades alternativas y tensiones en las diversas elecciones que realizamos en los planos teóricos y prácticos (1991c:47). En tanto y en cuanto selectividad teórico-práctica, la idea de ciudadanía se encuentra en el centro de los intereses cognoscitivos de los autores seleccionados, quienes se han visto interpelados a reflexionar acerca de las crisis y transformaciones que conmueven ***el espíritu de nuestra época***. Época signada por una profunda revisión de los tópicos centrales del eurooccidentalismo en su diversidad ámbitos. La idea de ciudadanía sus alcances, limitaciones y promesas se convierten en un punto de convergencia, tensión y conflicto de la profunda revisión teórico-conceptual sobre los nuevos trazados de fronteras de los derechos de ciudadanía.

El capítulo parte del marco conceptual establecido por T. H. Marshall en su monografía ***Ciudadanía y clase social*** publicada en los años cincuenta. Este trabajo representa el marco inicial para las revisiones posteriores de la idea de los derechos de ciudadanía. En segundo lugar, presentamos la obra de John Rawls, el teórico más influyente del liberalismo político en la actualidad. El autor de la obra de filosofía política de mayor relevancia en la

década de los setenta, la *Teoría de la Justicia*, nos habla de la preeminencia de la idea de justicia como equidad (el valor justo de los derechos distribuidos equitativamente) en el contexto de la ofensiva neoliberal y del debilitamiento del Estado Benefactor.

Tercero, situándonos en la crítica a la métrica de los bienes primarios de John Rawls emprendida por Amartya Sen, se analizan las limitaciones del enfoque universalista rawlsiano y se propone un enfoque pluralista en materia de justicia distributiva. Por último, se analiza la obra de Michael Walzer y su idea de la multiplicidad de criterios de elección individual y social para la consecución de bienes sociales. Para él, las ideas de justicia e igualdad tienen un componente comunitario con consecuencias indudables en la pluralización de las esferas y sus implicaciones de ambas para el ejercicio de la ciudadanía. Propone la idea de justicia e igualdad compleja como salidas a las aporías de los enfoques universalistas.

El objetivo es presentar una visión comprehensiva de los planteamientos de los autores seleccionados en materia de los derechos de ciudadanía. Destacando las interrogantes fundamentales de sus propuestas teóricas y contrastándolas con *una lectura de contrapunto* que permita presentar las tensiones, limitaciones y conflictos de sus planteamientos en un contexto de profundas transformaciones en el sistema histórico capitalista. La lectura de contrapunto se propone establecer conexiones entre los desarrollos teóricos de los autores y su defensa del estado de cosas de la sociedad liberal-moderna. Por ello, es necesario inicialmente, ampliar el concepto de ciudadanía, según un modelo tetrádico, y no según el habitual modelo triádico de raigambre liberal. Esta interpelación metódica supone el despliegue de una perspectiva teórico-crítica capaz de incorporar nuevas dimensiones y esferas que den cuenta de los emergentes procesos socio-históricos y sus potencialidades epistémicas.

### **3.1. EL DEBATE SOBRE LA IDEA DE CIUDADANÍA**

En atención a la hipótesis sociológica de Alfred Marshall, donde se postula una igualdad humana básica asociada al concepto de pertenencia plena de una comunidad que no entra en contradicción con la desigualdad económica, T. H. Marshall a mediados de la década de los cincuenta exploraba la validez y pertinencia de dicha afirmación. Para él, la disminución de la carga excesiva de trabajo y el masivo acceso a la educación a los derechos de la ciudadanía producirían una cierta dosis de igualdad que acabaría por convertir a todo hombre en ciudadano (Alfred Marshall utilizaba el término caballero), e interpretaba las demandas de una vida civilizada como aspiración a compartir la herencia social y ser aceptado en calidad de ciudadano de pleno derecho. La desigualdad del sistema de clase sería aceptable siempre que se reconociera la igualdad de ciudadanía (Marshall, T. H, 1998:21).

Conforme a la distinción de T. H. Marshall de los derechos ciudadanos en derechos civiles, derechos políticos y derechos sociales, y su expansión concomitante con la modernización capitalista, el autor defiende la tesis de que en las sociedades modernas el status de ciudadano se ha venido ampliando y consolidando progresivamente. Los derechos civiles defienden y protegen la libertad y la propiedad del individuo frente a las intervenciones ilegales del Estado. Los derechos políticos permiten al ciudadano participar en el proceso democrático de formación de la opinión y la voluntad general. Los derechos sociales garantizan al cliente del Estado unos ingresos mínimos y prestaciones de las instituciones de la seguridad social.

En la asignación progresiva de derechos corresponde al siglo XVIII el establecimiento de la igualdad jurídica, entendida como la atribución del status de hombre libre a cada ciudadano integrante del Estado. Al siglo XIX corresponde el establecimiento de la igualdad en la esfera política, la cual era concebida como la extensión del derecho al sufragio universal, igual y secreto, otorgando a todos y cada uno de los ciudadanos la posibilidad de exteriorizar sus intereses; y finalmente, al siglo XX corresponde la formación

de una variante de igualdad social representada por el Estado benefactor.

Para él,

“Los derechos civiles aparecieron en primer lugar, y fueron establecidos casi en su forma moderna antes que se aprobara en 1832 la primera Reform Act. Los derechos políticos llegaron a continuación, y su extensión constituyó uno de los aspectos sobresalientes del siglo XIX, aunque el principio de la ciudadanía política universal no se reconoció hasta 1918. Los derechos sociales, por otra parte, disminuyeron hasta casi desaparecer en el siglo XVIII y principios del XIX, pero, con el desarrollo de la educación elemental pública, comenzó su resurgimiento, aunque hasta el siglo XX no tendrían parangón con los otros dos elementos de la ciudadanía” (Marshall, T. H,1998:36).

Según la lectura de T. H. Marshall, los derechos irán surgiendo en la medida que las sociedades y sus gobernantes planteen el reconocimiento de ciertas exigencias básicas para el ser humano. Para él, la tendencia más importante hacia la reducción de las diferencias sociales en los últimos doscientos años ha sido la igualdad de derechos de ciudadanía. En esta última fase es cuando otorga al status de ciudadanía el signo de igualdad material que se traduce en él tránsito de la idea de igualdad al ámbito de la esfera social. Para T. H. Marshall, la más plena expresión de la ciudadanía requiere un Estado de bienestar liberal-democrático. En consecuencia, supone el reconocimiento de los derechos sociales universales. Para Martínez de Pisón,

“Puede decirse que la teoría keynesiana y el informe Beveridge dieron cuerpo al Estado social: se ha sostenido generalmente que si Keynes proporcionó la justificación económica del Estado social, Beveridge lo hizo desde una perspectiva social, más exactamente, llenó de contenido el objetivo de seguridad social que se proclamó en la Carta del Atlántico y, sobre todo, justificó que los programas de seguridad social podían llevarse a la práctica” (Martínez de Pisón,1998:41).

Al garantizar los derechos sociales el Estado asegura que cada integrante de

la sociedad se sienta como miembro pleno, capaz de participar y disfrutar la vida en común. Por tanto, el papel de los derechos fundamentales deja de ser el de meros límites a la actuación estatal para transformarse en instrumentos jurídicos de control de su actividad positiva, que debe estar orientada a posibilitar la participación de los individuos y los grupos en el ejercicio del poder. Por consiguiente, el Estado de bienestar es una extensión y una profundización del Estado iniciado en la modernidad eurooccidental y caracterizado por entender la tarea de dotar de protección en el sentido de producir bienestar. En cierto modo, la obra de T. H. Marshall contribuyó a construir una arquitectura teórico-conceptual de los derechos sobre la base de una desigualdad socialmente legitimada. En palabras de Danilo Zolo, se constituyó en una referencia teórica central para el fortalecimiento y justificación de la desigualdad en las sociedades industrializadas.

En años recientes, sin embargo, la herencia del concepto de ciudadanía de T. H. Marshall se volvió polémica por varias razones. La idea de que la adquisición de estos derechos no es el resultado de la bondad del Estado, sino el resultado de una continua y sostenida lucha que al final el Estado ha tenido que satisfacer. En tal sentido, el tratamiento que T. H. Marshall es insuficiente. El interés teórico de su obra consiste en presentarla como un movimiento histórico, cuyo principio no reside tanto en la instrumentación de un concepto formal del ciudadano en espacios o marcos históricos sucesivos, como en la incorporación a este concepto de funciones y de campos de ejercicio nuevos que, en consecuencia, lo transforman.

Por el contrario, la adquisición de los derechos civiles, políticos y económicos son el resultado de un proceso continuo de lucha contra la estructura feudal en un principio, y contra las desigualdades creadas por la economía mundo capitalista. En consecuencia, el énfasis de T. H. Marshall de presentar a la ciudadanía como una progresión armónica de mejoramiento de las condiciones de vida de la población (las conquistas de la ciudadanía civil, política y social no son irreversibles y están lejos de ser plenas), la forma



pasiva en que las exigencias de la ciudadanía se han aislado del contexto de las luchas de los movimientos antisistémicos por la democracia, su omisión de las desigualdades que no sean las de clase, el restringido alcance de los derechos sociales, su concentración en el Estado nacional y la ausencia de plantear una ciudadanía cultural se encuentran entre las objeciones más importantes. Pero, sin duda, la crítica fundamental a la concepción de la ciudadanía de T. H. Marshall provino de la crisis económica que se desató a finales de la década de los sesenta, la cual planteó la necesidad de una importante reestructuración de las economías nacionales, y no precisamente en sintonía con el modelo de Estado vigente hasta entonces.

Con la crisis se inician los problemas de financiación, el debate sobre el Estado de bienestar y el cuestionamiento a la funcionalidad de las políticas y los derechos sociales. La problematización de las políticas de bienestar tuvo entre sus consecuencias prácticas el cuestionamiento de las estructuras asistenciales, de las estrategias de gestión y de los recursos asignados a las mismas (estrechamiento aplastante de los derechos ciudadanos). Un conjunto de pensadores de orientación neoliberal –como Hayek, Nozick y Friedman– argumentaban que el Estado benefactor promovía la pasividad de los clientes de la política social, no mejoraba sus oportunidades y había creado una nueva cultura de dependencia. Para los autores neoliberales, el Estado benefactor, lejos de aportar una solución, perpetuaba el problema al reducir a los ciudadanos al papel de clientes inactivos de una tutela burocrática. La provisión estatal de las necesidades fomentaba la pereza y el absentismo, la apatía ante la exigencia de que sean los ciudadanos los que busquen la satisfacción de sus bienes básicos.

Los partidarios de la ortodoxia neoliberal abogan por la subordinación incondicional del Estado a los imperativos de una sociedad global, cuya integración se halla dirigida por el mercado, defienden un Estado empresarial que abandone el proyecto de desmercantilización de la fuerza de trabajo e incluso, la protección del medio ambiente. La crítica fundamental de los

autores neoliberales al Estado benefactor es que se encuentra saturado, sobrecargado ante las excesivas demandas de los ciudadanos y sus limitadas capacidades de actuar derivada de la **escasez de recursos**. Ello hace que fácilmente el Estado entre en situaciones de parálisis, ante el requerimiento de una actuación y la imposibilidad de llevarla a cabo. En este sentido, el predominio absoluto del principio de mercado ayudó a legitimar la relativa retirada del Estado.

Robert Nozick, autor de **Anarquía, Estado y Utopía** (1988), una de las obras más representativas del pensamiento neoliberal en la década de los setenta, defiende el repliegue y desmantelamiento del Estado benefactor. Para él, es necesario desarrollar una nueva perspectiva sobre el principio de autonomía individual. El autor elabora una teoría de los derechos para soportar su visión libertaria de la sociedad y del Estado. De Kant toma su concepción de la autonomía e inviolabilidad individual y de Locke la creencia de que, por esta razón, los derechos que emanan de la persona son derechos naturales, inherentes al ser humano. Los individuos y sus derechos son inviolables, para poder ser considerados como fines en sí mismo, y gozar de su autonomía sin obstáculos. La inviolabilidad individual se encarna en el disfrute y en la protección del derecho de propiedad.

La teoría de los derechos de Nozick vincula la justicia con el mercado, para lo cual presta una especial atención a los modos de adquirir y de transferir la propiedad desde tiempos remotos hasta la actualidad. Nozick determina una relación entre la norma y la propiedad, señalando que existen tres principios que generan reglas y normas para proteger la propiedad: la adquisición, la transferencia y la rectificación. Estos tres principios son los fundamentos para la existencia del sistema capitalista de mercado. Para él, la distribución de la riqueza es justa si está hecha de acuerdo con las reglas del mercado. De un mercado en el que no cabe planificaciones ni intervenciones estatales para subsanar el problema de las desigualdades sociales (Nozick,1988:154).

La teoría de los derechos de Robert Nozick se convirtió en una justificación

fundamental del conjunto de políticas instrumentadas por la ortodoxia neoliberal. Principalmente, en cuanto su libro ***Anarquía, Estado y Utopía*** fue escrito como una respuesta crítica a los planteamientos de John Rawls en ***Teoría de la justicia*** (1979). En ella, los derechos individuales tienen una prioridad absoluta en contraposición a la defensa de los bienes primarios en John Rawls. De modo que en la evaluación de instituciones sociales no importan los resultados que ellas produzcan, sino si tales circunstancias son el producto del ejercicio individual de las personas de sus derechos legítimos. En consecuencia, el mercado forma parte del ejercicio de esos derechos individuales primordiales y su valor depende del propio estatus moral de esos derechos. Los intercambios de mercado pueden tener buenos resultados o pésimos resultados, siempre serán justos si no se han violado los derechos primordiales de las partes.

Puede afirmarse que las políticas de reforma drástica del Estado, inspiradas en Hayek, Nozick y Friedman, entre otros autores, apuntaban al desmantelamiento y la mercantilización acelerada de los servicios públicos, que se comenzaron a instrumentar globalmente como políticas desde 1980, minando la base material de los derechos sociales en tanto atributo de la ciudadanía, en las sociedades ***donde los mismos existían***. Desde esta perspectiva, los derechos han sido trastocados en mercancías y la soberanía del ciudadano ha sido reemplazada por la soberanía del consumidor (un nuevo modo de consumo privatizado que expresa las ideas neoliberales de libertad individual y elección del consumidor). No hay que olvidar que para autores como Hayek la mayor parte de las normas que regulan nuestros actos, así como las instituciones nacidas de dicha regulación, representan necesarias ***adaptaciones*** de la sociedad ante la omnicomprensiva imposibilidad de captar la infinidad de circunstancias que afectan el orden social espontáneo (cosmos).

Para Hayek, "el hombre ***se adapta*** a la realidad que le rodea ***sometiéndose*** a normas que no sólo no ha elaborado, sino que, incluso, en

muchas ocasiones, ni siquiera específicamente conoce, aunque no por ello deje de ser capaz de conformar en ellas su actividad” (1985:36). Para el autor, los derechos de ciudadanía trascienden y modifican las fuerzas naturales del mercado y sólo sirven para violentar la necesaria **sumisión** de los elementos (ciudadanos) al orden espontáneo liberal. El mercado –en la perspectiva de Hayek- es analizado sobre la base de leyes universales y objetivas, en las cuales están ausentes las acciones y estrategias humanas y sobre todo- las relaciones de poder.

En el fondo de la idea de un mercado neutralizado de influencias exteriores late el convencimiento de que el reparto de las gratificaciones debe ser isomorfo respecto del modelo de los diferenciales de rendimiento de todos los individuos. La preocupación por la libertad en Hayek se reduce al reconocimiento y protección de la propiedad privada como solución para prevenir la coacción. La libertad no es sino el disfrute sin coacciones de los bienes y cosas de los que el individuo es propietario legalmente. Si existen desigualdades de riqueza y posición social, el Estado no debe intervenir en aras de la justicia social, pues las desigualdades no representan ningún tipo de coacción que limite la libertad individual.

Desde esta perspectiva, las políticas de ajuste y reformas estructurales, las privatizaciones y la apertura comercial no constituyen asuntos en torno a los cuales hay que debatir políticamente, se trataría simplemente de las **exigencias objetivas** que imponen las nuevas tendencias de la economía mundial. La instrumentación de políticas neoliberales en las últimas dos décadas ha conducido a un aumento de las desigualdades sociales, al resquebrajamiento y segregación de las culturas no-occidentales, a la ampliación de las fracturas sociales, a la destrucción de economías nacionales y territorios enteros, a la pérdida de la solidaridad y a la profundización de la crisis ecológica. De este modo, es necesario presentar la propuesta teórico-política de John Rawls en tanto su teoría de la justicia se sitúa en el centro del debate sobre los derechos en la década de los setenta. En el contexto de

la instrumentación de políticas neoliberales.

### **3.2. JUSTICIA Y EQUIDAD EN JOHN RAWLS**

El debate y las críticas de los últimos años al sistema ético del utilitarismo han permitido reformular cuestiones éticas, sociales y políticas fundamentales. La grandiosa construcción de John Rawls *Teoría de la justicia* puede entenderse como una alternativa al utilitarismo inglés y como una renovación de los contenidos del debate sobre la justicia y, por consiguiente, de la idea de ciudadanía. Su objetivo básico es fundamentar una concepción de la justicia que se oponga al punto de vista prevaleciente en la filosofía moral y política anglosajona desde Bentham.

Rawls objetó dos características del utilitarismo. Primero, su carácter totalizador, su desinterés por el patrón de distribución del bienestar, lo que significa que no es necesario justificar la desigualdad de su distribución. Segundo, el supuesto utilitarista de que el bienestar es el aspecto de la condición de una persona a la que debe darse atención normativa. Rawls reemplazó la totalidad por la igualdad y el bienestar por los bienes primarios. Recomendó una evaluación normativa con nuevas argumentaciones (los bienes en vez de la cuantificación del bienestar) y una nueva función (la igualdad en vez de la totalidad) que nos llevara de esos argumentos a los valores.

El autor se interroga acerca de una situación de incertidumbre en la que los individuos se verían forzados a elegir independientemente de sus capacidades (velo de ignorancia) y su posición actual en la sociedad (situación originaria). Para él,

“La idea directriz es que los principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad, son el objeto del acuerdo original. Son los principios que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad

como definitorios de los términos fundamentales de su asociación. Estos principios han de regular todos los acuerdos posteriores; especifican los tipos de cooperación social que se pueden llevar a cabo y las formas de gobierno que pueden establecerse. Este modo de considerar lo llamaré justicia como imparcialidad” (Rawls, 1979:28).

¿Cuál sería la sociedad en la que eligen vivir los individuos racionales rawlsianos? Se trata de una perspectiva hipotética, desde la cual habrían de elegirse siempre y necesariamente los mismos principios universales. Puesto que ha quedado eliminado el riesgo de optar con ventaja y está lograda la simetría entre los miembros de la asamblea, cada individuo se verá obligado a escoger en nombre de cada uno de los demás, sin que haya contradicción ni conflicto posible entre ellos. Ser justo es, en definitiva, ser imparcial, y para ser imparcial hay que ignorarlo todo acerca de uno mismo. Los agentes en su posición original no conocen su situación social y económica, sus activos naturales o sus concepciones del bien. La posición original rawlsiana hace operativa la imagen de una justicia que es ciega a la diferencia.

“Un rasgo de la justicia como imparcialidad es el pensar que los miembros del grupo en la situación inicial son racionales y mutuamente desinteresados (...) Más aún, el concepto de racionalidad tiene que ser interpretado, en lo posible, en el sentido tradicional de la teoría económica, según el cual se emplean los medios más efectivos para fines dados (...) Al elaborar la concepción de la justicia como imparcialidad, una de las tareas principales de la justicia serían escogidos en la posición original” (Rawls,1979:31).

Para él, en la llamada posición original los individuos de la asamblea se pondrían de acuerdo en torno a dos principios, a saber: a) el principio liberal según el cual todos los ciudadanos se les concede iguales libertades subjetivas de acción; y b) el principio subordinado al anterior que regula igual acceso a las funciones públicas y estipula que las desigualdades sociales son aceptables sólo en la medida en que resulten ventajosas para los ciudadanos

menos privilegiados. La sociedad elegida por individuos racionales (quienes tienen una aversión extrema al riesgo) sería el prototipo de una sociedad justa. El autor remite a un sistema ideal de procedimientos de legislación, que todos los hombres podrían aceptar por propia conveniencia y cuyo funcionamiento se puede demostrar que conduce a ciertas conclusiones precisas sobre la distribución de la riqueza y el poder.

Rawls define una teoría liberal como la que permite una pluralidad de conceptos del bien diferentes y opuestos, a los que, incluso, no es posible medir. Desde los *Dewey Lectures* acentúa el carácter político de la justicia como equidad. Las motivaciones del giro en sus preocupaciones conceptuales tienen entre sus inquietudes el hecho del pluralismo social, y ante todo, del pluralismo en las concepciones del mundo en las sociedades modernas, sobre todo, en los Estados Unidos (Habermas,1998a:54). Rawls identifica el valor de la neutralidad respecto de las distintas concepciones del bien como el rasgo esencial de una concepción equitativa de la justicia. Sólo así podría organizarse una convivencia política justa y estable de ciudadanos profundamente divididos por doctrinas morales, religiosas y filosóficas, razonables, aunque incompatibles. El pluralismo, visto como rasgo permanente de la cultura política moderna, se convierte en el trasfondo justificador de esta apuesta a la neutralidad. Apuesta que se restringe al campo de la política, en particular a lo que califica como los fundamentos constitucionales y las cuestiones de justicia básica.

Quienes como Rawls defienden la prioridad de la justicia sobre cualquier bien contingente, piensan que lo bueno pertenece al ámbito de las morales privadas, pero no a lo públicamente exigible y regulable. No es lo justo derivado de lo bueno, sino más bien lo bueno lo que debe ser compatible con lo justo. En virtud de que ninguna concepción del bien es susceptible de un acuerdo generalizado. Rawls propone que hemos de buscar los acuerdos más allá de las distintas concepciones del bien, pero sólo podemos hacerlo desde dentro de ellas mismas, ya que nadie estaría dispuesto a renunciar a su

propia teoría moral comprensiva que le da sustento a sus convicciones fundamentales.

En consecuencia, los principios de ordenamiento de una sociedad moderna deben garantizar **la colaboración equitativa** de los ciudadanos en tanto personas libres e iguales. La igualdad de derechos de ciudadanía permite reconocer que para perseguir sus concepciones diferentes del bien necesitan los mismos bienes primarios, es decir, los mismos derechos, libertades y oportunidades básicas, así como los mismos medios para todos los fines, tales como ingreso, riqueza y las mismas bases sociales de auto-respeto. Los bienes primarios son las cosas que se supone un hombre racional quiere tener, además de todas las cosas que pudiera querer. Supone la garantía de un mínimo social –estrechamente ligada al principio de equidad de oportunidades, en cuanto ofrece a todos el núcleo esencial de la ciudadanía, el **ius vitae** debe formar parte de la arquitectura institucional de la sociedad junto a los procedimientos democráticos. Rawls sustituye el criterio de utilidad para determinar la bondad o maldad, absoluta y comparativa, de nuestros fines u objetos del deseo usado por los utilitaristas y propone adoptar el criterio de cantidad de bienes (ingreso o la renta).

Para Rawls, la distribución más justa, en virtud del principio de la diferencia, será aquella que asegure a cada cual la provisión más completa posible de los bienes primarios necesarios para perseguir algún plan de vida. Los bienes primarios tienen que estar distribuidos por igual, a menos que una distribución desigual de cualquiera de esos bienes redunde en beneficio de los menos desfavorecidos. De acuerdo con la visión rawlsiana, la ciudadanía es la capacidad de cada persona para formar, revisar y perseguir racionalmente su definición del bien. La justicia como imparcialidad,

“Supone que los miembros de la sociedad son personas racionales capaces de ajustar sus concepciones del bien a su situación. No hay necesidad de comparar el valor de las concepciones de las diferentes personas una vez que se ha supuesto que son compatibles con los



principios de justicia. Todos tienen asegurada una libertad igual para llevar a cabo el plan de vida que les agrade, en tanto no viole las exigencias de la justicia. Los hombres participan en los bienes primarios bajo el principio de que algunos pueden tener más si adquieren estos bienes de modo que mejore la situación de aquellos que tienen menos. ***Una vez que todo el sistema está establecido y funcionando, no se harán preguntas acerca de los totales de satisfacción o de perfección'*** (Rawls,1979:116). Las cursivas son mías.

Se considera que los ciudadanos emplean sus derechos para promocionar su interés propio dentro de los límites impuestos por la exigencia del respeto a los derechos de los otros. Entendido de esta manera, el ciudadano ve al Estado no sólo como el ***locus*** para procurar su determinada concepción del bien, sino también como el ***locus*** para ejercer su autonomía.

"Cuando las instituciones básicas satisfacen los requisitos de una concepción política de la justicia mutuamente reconocida por ciudadanos que profesan doctrinas comprensivas en un ***consenso traslapado razonable***, este hecho confirma que esas instituciones permiten suficiente espacio para modos de vida dignos del apoyo de los ciudadanos devotos. Esto debe realizarse si tales instituciones han de ser las de una sociedad justa y buena (...) Cuando los vemos como derechos, libertades y oportunidades, como medios generales para ciertos propósitos, los bienes primarios no constituyen, claramente, la idea de ninguna persona en particular de los valores básicos de la vida humana, y no deben entenderse así, por esencial que se considere su posesión" (Rawls,2002:183).

En efecto, el Rawls del ***Liberalismo político*** <sup>(34)</sup> reconoce a los bienes primarios como necesidades de los ciudadanos que requieren su satisfacción

---

34-. La obra de Rawls ***El liberalismo político*** (2002) puede verse como una continuación de los argumentos esbozados en su obra ***Teoría de la justicia*** (1979). La primera ha sido objeto de una aguda crítica sugerida por una cuidadosa lectura de Habermas; la vehemente reacción que mostró Rawls frente a los comentarios habermasianos le llevó casi dos años y constituye el mayor desarrollo de su teoría y una clarificación de sus propios puntos de vista. Los tópicos del debate entre Rawls y Habermas son varios y los niveles de complejidad ocupan diversos ámbitos de la filosofía política y la epistemología inclusive.

con todas sus consecuencias. La satisfacción de las exigencias apropiadamente relacionadas con estas necesidades tiene que ser aceptada públicamente como ventajosa y así tomarse en cuenta para el mejoramiento de las circunstancias de los ciudadanos en lo referente a la justicia social. Para él, el liberalismo político es neutral con relación a las concepciones del mundo porque es una construcción racional que no se plantea en sí misma una pretensión de verdad. Bajo estas circunstancias, fundar una teoría que se presenta a sí misma como una concepción de la justicia que puede ser compartida por los ciudadanos como un fundamento para un acuerdo político razonado, informado y querido, sólo puede conseguirse buscando un punto de equilibrio entre los requerimientos de la generalidad y las exigencias de cada concepción del bien. Ésta es la idea básica que subyace al concepto de consenso por superposición o ***overlapping consensus***.

En Rawls, una concepción de la justicia es política y no metafísica cuando es neutral respecto a las concepciones del mundo. Significa que tenemos que distinguir entre el modo en que se presenta una concepción política y el hecho de que forme parte, o sea, derivable, de una doctrina comprensiva (Habermas,1998b:148-149). También la utiliza como asunto de interés público y como trasfondo tanto a las convicciones comunes de los ciudadanos como a la delimitación de un objeto de estudio (Habermas,1998a:67). El propósito es articular una base pública de justificación para la estructura básica de un régimen constitucional, a partir de ideas intuitivas fundamentales implícitas en la cultura política pública y haciendo abstracción de las doctrinas religiosas, filosóficas y morales comprensivas. Para él,

“El liberalismo político supone que existen muchas doctrinas comprensivas razonables y conflictivas, cada una con sus concepciones del bien, cada una compatible con la plena racionalidad de las personas, hasta donde es posible afirmar esto con los recursos de una concepción política de la justicia (...) Ninguna doctrina comprensiva es apropiada, como concepción política, para un régimen constitucional. Antes de preguntar cómo es posible el liberalismo político, apuntemos que la

relación política en un régimen constitucional tiene estas dos características. Primera: se trata de una relación de personas dentro de la estructura básica de la sociedad, estructura de instituciones básicas en la que entramos sólo por nacimiento y de la que salimos sólo al morir (...) Segunda: el poder político es siempre coercitivo, respaldado por la utilización de sanciones por parte del gobierno, pues sólo el gobierno posee la autoridad para utilizar la fuerza en defensa de las leyes. En un régimen constitucional, la característica especial de la relación política consiste en que el poder político es, en última instancia, el poder público; esto es, el poder de los ciudadanos libres e iguales, en tanto que cuerpo colectivo (...). El entorno de esta cuestión es que, como siempre, consideramos a los ciudadanos razonables y racionales, así como libres e iguales, y también consideramos la diversidad de las doctrinas razonables, religiosas, filosóficas y morales que encontramos en las sociedades democráticas como una característica permanente de su cultura pública" (Rawls, 2002:138-139).

Esta idea presupone un sistema social completo y cerrado. Completo en cuanto es autosuficiente para todos los propósitos. Cerrado en tanto ingresamos por nacimiento y la salida es por muerte. La finalidad del liberalismo político es preservar la autonomía de la persona como sujeto moral. De allí que la libertad de pensamiento debe defenderse como valor fundamental. Ciertamente, dada la pluralidad de concepciones del bien que se le ofrecen al individuo, sin libertad de pensamiento no sería posible ni conocerlas ni optar a favor de una u otra.

"Las libertades políticas iguales para todos y la libertad de pensamiento han de asegurar la libre e informada aplicación de los principios de justicia, por medio del pleno y eficaz ejercicio del sentido de justicia que tengan los ciudadanos, a la estructura básica de la sociedad (...). Estas libertades básicas requieren de alguna forma de régimen democrático representativo y de las necesarias protecciones para la libertad del discurso político y la libertad de prensa, de la libertad de asociación, etc. La libertad de conciencia y la libertad de asociación asegurarán el pleno e informado ejercicio y la efectiva aplicación de los poderes de los ciudadanos de razonar deliberativamente para que formen, revisen y persigan racionalmente una concepción del bien durante toda una vida (...) En conjunto, la posesión de estas libertades básicas especifica la

condición común y garantizada de los ciudadanos iguales en una sociedad democrática bien ordenada" (Rawls,2002:308).

En este punto Rawls introduce nuevos elementos para pensar ***El derecho de gentes*** considerando las nuevas dinámicas globales. Rawls argumenta que deberíamos imaginar para los distintos pueblos de la tierra una situación original, como la de los Estados-nación. En cuyo velo de ignorancia ocultan su propio tamaño, recursos o fuerza relativa en la sociedad de naciones. El resultado sería una ley de pueblos comparable al contrato de ciudadanos en un Estado constitucional moderno. En todo caso, los principios fundamentales (situación original y velo de la ignorancia) de su arquitectura teórica en ***Teoría de la justicia*** sirven para imaginar una ley de pueblos en su libro ***Derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública*** (2001). Con el concepto de pueblo introduce un dispositivo de representación, que guarda estrecha relación con su concepción de persona moral en ***Teoría de la justicia*** y la de ciudadano en el ***Liberalismo político***. Para él, sus reflexiones sobre el derecho de gentes intentan presentar una versión contemporánea a las reflexiones de Kant sobre la paz perpetua.

En tanto dispositivo de representación acentúa ciertos rasgos del objeto a ser representado mientras suspende o minimiza otros. El pueblo es definido idealmente como pueblos liberales y democráticos. Los rasgos fundamentales son: a) un gobierno democrático constitucional razonablemente justo; b) ciudadanos unidos por ***simpatías comunes*** en el sentido desarrollado por Stuart Mill; y c) un carácter moral. Para enfrentar las aporías universalistas de su propuesta Rawls desarrolla su argumentación en dos fases. Por un lado, un ***Derecho de Gentes*** elegido por los representantes de sociedades liberales y por el otro, la de los pueblos decentes no liberales. Con este libro John Rawls renuncia al principio de la democracia liberal en beneficio del principio de una sociedad bien ordenada.

Esta idea designa las reglas de derecho positivo que rigen las relaciones entre

sujetos internacionales, es decir, principalmente entre los pueblos (no los Estados). Esta sinonimia y esta positividad son el punto de partida rawlsiano. En la situación originaria, los agentes colectivos eligen las condiciones ideales de justicia y equidad bajo un velo de ignorancia que ocultan su tamaño, recursos o fuerza relativa en la sociedad de las naciones. Con ello se haría referencia no tanto al tradicional *ius gentium* como a los principios políticos que regulan las relaciones políticas entre los pueblos. Esta idea sobre el derecho de gentes aspira a presentar las condiciones de posibilidad de una sociedad mundial de pueblos liberales y decentes.

La categoría idealizada de pueblo combina elementos empíricos y normativos. La primera dificultad de esta idealización radica en distinguir entre pueblos y naciones, estipulando que los pueblos no serían tales a menos que estuvieran gobernados por un gobierno democrático constitucionalmente justo. En todo caso, para eludir las aporías de la teoría realista internacional, diferencia los Estados de los pueblos. Al razonar sobre la justicia global asume que son los pueblos los actores morales fundamentales. Esta insistencia se propone enfatizar que los pueblos no son Estados, y por consiguiente, no le adscribe ningún principio de soberanía a los primeros. Para el autor,

“Una diferencia entre pueblos liberales y Estados radica en que aquéllos limitan sus intereses básicos como lo exige lo razonable. En contraste, el contenido de los intereses de los Estados no les permite ser estables por las razones correctas, o sea aceptar y cumplir un justo derecho de gentes. Los pueblos liberales, no obstante, tienen sus intereses fundamentales autorizados por sus concepciones de la justicia y la equidad. Buscan proteger su territorio, garantizar la seguridad de sus ciudadanos y preservar sus instituciones políticas libres y las libertades y la cultura de su sociedad civil. Más allá de estos intereses, un pueblo liberal trata de asegurar justicia razonable para todos los ciudadanos y para todos los pueblos que comparten su interés de hacer justicia y preservar la paz” (Rawls,2001:41).

Este argumento tiene interrogantes dilemáticas. ¿Los pueblos unidos por

simpatías comunes y gobernados por un gobierno constitucionalmente justo asentados en un territorio no tienen los rasgos de un Estado? Obviamente, aquí se encuentra uno de los límites y aporías centrales de la visión rawlsiana. Antes bien, la afirmación del carácter moral de su noción de pueblo niega el pluralismo a lo interno de su categorización. En palabras de Seyla Benhabib,

“Una manera crucial en la que los pueblos cruzados por cuestiones de clase, género, etnicidad y religión se desarrollan es precisamente a través de la contienda en torno de los términos y el significado de su naturaleza moral común. Grupos excluidos y marginados, como los trabajadores y las mujeres en las repúblicas burguesas tempranas, buscaron transformar el código moral de la nación para hacerla más inclusiva, menos concentrada en jerarquías y distinciones de propiedad, más receptivas a los logros de la ciudadanía femenina. Se dieron luchas similares por parte de grupos raciales, étnicos y religiosos, excluidos y marginados. Ver a los pueblos como entes homogéneos caracterizados por una naturaleza moral claramente identificable y una fuente de simpatías comunes no es sólo equivocado sociológicamente; es una visión hostil a los intereses de quienes han sido excluidos del pueblo porque se negaron a aceptar o respetar su código moral hegemónico” (2005:67).

La afirmación ***nosotros el pueblo*** está surcada de tensiones, conflictos y antagonismos que contienen las aspiraciones universalistas de reclamos, derechos y luchas por soberanías democráticas. ***La condición de pueblo es una aspiración, no un horizonte fáctico.*** En la concepción de Rawls se desconocen las reivindicaciones y reclamos de grupos, pueblos y movimientos que no tienen voz ni representación para sus culturas y modos de vida dentro de los límites de los pueblos liberales. Por citar un ejemplo las luchas, conflictos y desafíos que se libran en los Estados Unidos por ampliar la esfera de los derechos. En el caso de la inmigración –tema central en el campo del derecho a tener derechos de una diversidad de movimientos sociales y políticos en Estados Unidos y Europa- en sus propias palabras “no se

margina, sino que se elimina” (Rawls,2001:18).

Para él, la inmigración se convierte en una amenaza a una cultura política y sus principios constitucionales. La concepción del inmigrante como una amenaza extraña e indócil reproduce el discurso sobre las clases peligrosas del siglo XIX. La perspectiva de Rawls justifica políticas duras que minimicen el ingreso de emigrantes a su país. En la utopía de Rawls los pueblos se convierten en mónadas sin ventanas que no tiene interés en mezclarse, tomar contacto e interactuar con otros. Ciertamente, es una visión de un mundo ordenado, pero también de un mundo estático e indiferente no sólo a los problemas sino también a los atractivos de los demás.

El apoyo al pluralismo moral y político idealizado en su distinción entre lo bueno y lo justo en su *Teoría de la justicia* se ve comprometido en su visión de los pueblos liberales y democráticos. Para él, “el pueblo debe reconocer que no puede excusar su irresponsabilidad cuando fracasa al tratar de proteger el territorio y los recursos naturales en caso de invasión armada o cuando se traslada al territorio de otro pueblo sin su consentimiento” (Rawls,2001:52). Esto implica que un pueblo tiene al menos el derecho a limitar la inmigración. Desde el *Liberalismo político* las sociedades liberales y democráticas deben verse como un sistema social cerrado. Por el contrario, a diferencia de la visión rawlsiana, el tema de las fronteras y su democratización, se ha colocado en el centro del debate sobre los derechos de ciudadanía en Estados Unidos y Europa. De hecho, la vecindad y multiplicación, del paro masivo y la precarización del empleo, intensifican *la violencia preventiva* contra la figura del inmigrante clandestino en los discursos, las imágenes y políticas que se construyen sobre él.

En efecto, a diferencia de la mixtificación de Rawls, las fronteras de los pueblos son relativamente abiertas y no circunstancialmente interdependientes. Por ello, desde una crítica al euroccidentalismo y, situándonos en la perspectiva del diálogo pluricultural, la defensa del pluralismo en sus diversas dimensiones llevaría al reconocimiento de los

vínculos múltiples y dinámicos, interacciones y entrecruzamiento de los pueblos. Este deslizamiento expresa una capacidad política para construir ***un espacio público constituyente***. Sobre la posibilidad de construir espacios alternativos desde el diálogo pluricultural nos remitiremos directamente en el último capítulo del texto. Por lo pronto, nos concentramos, en las aporías de la visión de Rawls. Para él, la pretensión de la utopía realista es crear las condiciones de posibilidad de un mundo de paz, justicia y equidad en una sociedad mundial de pueblos liberales y decentes. Para ello, propone una Carta fundamental del derecho de gentes, que incorpore los principios tradicionales de justicia entre pueblos libres y democráticos. En palabras de Rawls,

“Como en el procedimiento empleado en ***Teoría de la Justicia***, consideremos primero los principios familiares y tradicionales de justicia entre pueblos libres y democráticos: 1) Los pueblos son libres e independientes, y su libertad y su independencia deben ser respetadas por otros pueblos; 2) Los pueblos deben cumplir los tratados y convenios; 3) Los pueblos son iguales y deben ser partes en los acuerdos que los vinculan; 4) Los pueblos tienen un deber de no intervención; 5) Los pueblos tienen el derecho de autodefensa pero no del derecho a declarar la guerra por razones distintas a la autodefensa; 6) Los pueblos deben respetar los derechos humanos; 7) Los pueblos deben observar ciertas limitaciones específicas en la conducción de la guerra; 8) Los pueblos tienen el deber de asistir a otros pueblos que viven bajo condiciones desfavorables que les impiden tener un régimen político justo o decente” (2001:50).

El horizonte práctico imaginado por Rawls sería una ley de los pueblos libres y democráticos comparable al contrato entre ciudadanos en un Estado liberal moderno. El principio central rawlsiano se fundamenta en el reconocimiento de algunos criterios básicos de justicia y equidad que regulen la conducta de los pueblos libres y democráticos. Estos principios se constituyen en la Carta fundamental del derecho de gentes. Para él, un principio de no intervención



tiene que ser revisado en el caso de los Estados criminales y en las violaciones graves de los derechos humanos.

El principio de no intervención aunque adecuado para una sociedad de pueblos decentes y ordenados no se puede instrumentar en una sociedad de pueblos desordenados, afectados por guerras y atrocidades endémicas. Por ello, para Rawls, los pueblos liberales y decentes de la sociedad mundial no tienen necesidad de librar una guerra entre sí. En este marco la guerra ya no es aceptable como medio de política gubernamental y se justifica sólo en casos de autodefensa o intervención en graves crisis de derechos humanos. En consecuencia, se prohíbe el recurso a la guerra, salvo como última medida en defensa frente a una violación sistemática de los derechos fundamentales o en legítima defensa proporcional a la agresión recibida.

En todo caso, el fin de una guerra justa (guerra contra el terror global) librada por un pueblo justo y una sociedad bien ordenada supone una concepción razonable y eficiente de la justicia política entre los pueblos. Para John Rawls, uno de los filósofos morales estadounidenses más importantes de los últimos años, la esperanza en el futuro de la sociedad (estadounidense) descansa en la creencia de que la naturaleza del mundo social permite a las democracias constitucionales razonablemente justas existir como miembros de la sociedad de los pueblos. En un mundo tal, con un razonable derecho de gentes, la paz y la justicia serían alcanzadas por los pueblos liberales y decentes dentro y fuera de sus territorios. Para él,

"el derecho de gentes, sin embargo, reconoce el derecho a la guerra en defensa propia a todas las sociedades bien ordenadas, liberales y decentes, y a cualquier sociedad que acepte y respete un razonablemente justo derecho de gentes (...) El derecho de gentes incluye normalmente el derecho a ayudar los aliados a defenderse (...) Cuando una sociedad liberal libra la guerra en defensa propia, lo hace para proteger y preservar las libertades básicas de sus ciudadanos y su democracia constitucional (...) Un razonable derecho de gentes orienta a las sociedades bien ordenadas para hacer frente a los regímenes proscritos al indicar el objetivo que tienen en mente y los medios que

pueden emplear o evitar” (Rawls,2001:108,109-110)

Desde la perspectiva rawlsiana se configura entonces la organización de la producción, la población y el territorio bajo el principio de la seguridad estratégica de Occidente ante la amenaza de los Estados proscritos y los actores no-estatales vinculados a la violencia terrorista, a los carteles del narcotráfico y al crimen organizado. Inclusive justificados teóricamente por la filosofía y la sociología académica estadounidense. La nueva anatomía del poder combina lo económico, lo político, lo cultural y lo militar como una justificación moralizante del choque civilizacional. En todo caso, la elaboración racional rawlsiana presupone y reproduce las contradicciones, conflictos y antagonismos del sistema histórico capitalista. De hecho, su carta basada en los principios de justicia y equidad permanece en silencio ante los conflictos más acuciantes de la vida política contemporánea en la materia que pretende regular.

Principalmente, en violaciones graves a la vida humana (estos países son una muestra de discriminación sistemática en materia de derechos: Ruanda, Serbia, Afganistán, Irak, el Líbano, la Franja de Gaza, entre otros), en el uso de la guerra preventiva como dispositivo y diagrama de terror (los argumentos utilizados por los Estados Unidos para justificar sus intervenciones militares son contradictorios con la Carta de las Naciones Unidas), en las formas de la legítima defensa a una agresión como política de terrorismo de Estado (desarrollada por Israel contra la población en Palestina y en el Líbano en abierta violación de derechos humanos básicos) y de las estrategias de expropiación, colonización y expansión de los Estados Unidos que contradicen el principio de no intervención de su carta.

La obra de Rawls refuerza la idea de que la sociedad estadounidense, tanto política como económica, no es totalmente justa, sino, según la expresión de Rawls casi justa y, en resumen, que el nosotros del pueblo estadounidense es

en definitiva una sociedad democrática y bien ordenada. El autor evita deliberadamente hablar del papel de una sociedad única tal como la imagina en el contexto de un orden mundial y cuando lo hace en el ***Liberalismo político*** y en el ***Derecho de gentes***, el resultado es absolutamente ingenuo o cómplice con las estrategias centrales de la política de seguridad estadounidense. Rawls considera que los pueblos ***bien ordenados*** tienen el ***deber*** de asistir a las sociedades con problemas. Para el autor, los pueblos liberales viven en sociedades ordenadas, ***cuya buena fortuna es inmanente del funcionamiento de sus propias instituciones y de su naturaleza moral*** (Benhabib,2005:78). En sentido estricto el principio de la diferencia no se aplica entre los pueblos, ya que la disparidad de riqueza existente entre ellos se debe, no a la desigualdad de recursos, sino principalmente a diferencias de cultura. Cada sociedad es esencialmente responsable de su riqueza o pobreza.

Los pueblos más afortunados (sociedades democráticas y bien ordenadas) tienen el deber de ayudar a los menos afortunados por su cultura, sin violentar el orden jerárquico decente. La ley de los pueblos de Rawls configura una utopía realista, esto es, un diseño local ideal de carácter global que emerge de la trayectoria del mundo y al mismo tiempo la refleja. Para él, los pueblos democráticos no son expansionistas, si pretenden defender sus intereses de seguridad y al hacerlo se pueden ver extraviados por sus gobiernos. El núcleo teórico de una sociedad democrática bien ordenada presupone como horizonte práctico un horizonte cultural esencialmente comunitario -el estadounidense- defendido desde una perspectiva liberal universalista (Anderson,2008:159).

En esta visión llamativamente victoriana de la riqueza de las naciones, la conquista y colonización de los pueblos no-occidentales, así como la destrucción y extracción de las riquezas naturales hacia Occidente, no son consideradas como causas del desarrollo material y el progreso moral de los pueblos liberales occidentales (bien ordenados). Por el contrario, las causas

de la riqueza de las naciones son endógenas y no exógenas. La riqueza de un país está determinada por su cultura política y por tradiciones religiosas, filosóficas y morales que sustentan su estructura básica, así como las cualidades morales de su pueblo, tales como su industriiosidad y sus talentos cooperativos.

Pero, además, Rawls contempla la posibilidad de que las democracias emprendan *guerras justas* contra Estados canallas. En este contexto, Rawls cita con aprobación la teoría de la guerra justa de Michael Walzer. Ambos consideran deseable y posible *la justicia entre las naciones*. En este sentido, se justifica la financiación de guerras pretendidamente liberales y democráticas contra los Estados canallas (Rawls suele emplear la terminología del Departamento de Estado) una política adoptada oficialmente por las últimas administraciones del gobierno de los Estados Unidos (Bill Clinton, George. W. Bush y Barack Obama).

La obra de Rawls ha sido objeto de seminarios, debates y críticas en el ámbito intelectual y político. La complejidad y amplitud de la perspectiva teórica rawlsiana sobre la justicia ha permitido debatir uno de los problemas más inquietantes de la vida social y política contemporánea. Más, sin embargo, su desarrollo teórico se convierte en una justificación sofisticada sobre la tradición liberal en correspondencia con los debates realizados con autores de la tradición comunitaria. Entre los autores que han ofrecido argumentos para ampliar los planteamientos de Rawls se encuentran los señalamientos de Amartya Sen y Michael Walzer. La primera es la crítica a la métrica de los bienes primarios realizada por Amartya Sen. Y la segunda es la radicalización de la idea de justicia (justicia compleja) elaborada por Michael Walzer. En ambos casos, los desarrollos analíticos de los autores permiten reconsideraciones relevantes a la idea de ciudadanía desde la perspectiva eurooccidental.

### **3.3. CAPACIDADES Y FUNCIONAMIENTOS EN AMARTYA SEN**

Al radicalizar el planteamiento de Rawls, Amartya Sen se propuso dos importantes cambios del punto de vista de éste: del estado real a la oportunidad y de los bienes y bienestar a los funcionamientos. El argumento de Sen contra la métrica de los bienes primarios consistía en que las personas conformadas de maneras diferentes y situadas en diversos lugares requieren distintas cantidades de bienes primarios para satisfacer las mismas necesidades, por lo que juzgar la ventaja en los bienes primarios como mecanismos de redistribución justa conduce a una moralidad parcialmente ciega. Parece razonable que nos alejemos, entonces, de un enfoque que se concentra en los bienes como tales, a uno que se concentre en lo que los bienes hacen a los seres humanos. Según él, la justicia exige asegurar que las personas tengan iguales capacidades para funcionar.

Para el autor, los datos econométricos dicen poco acerca de las condiciones efectivas de vida de las poblaciones evaluadas, las mediciones de la calidad de vida requieren evaluaciones mucho más diferenciadas de las capacidades humanas. Una capacidad es la habilidad para hacer o ser algo –más específicamente, para lograr un funcionamiento. Los funcionamientos se dividen en cuatro categorías que se entrecruzan y se solapan entre sí: libertad de bienestar, logro de bienestar, libertad de agencia y logro de agencia. Para él, es necesario que los ciudadanos tengan las posibilidades de concebir el bienestar en términos de vectores de realización y de la capacidad para conseguir funcionamientos valiosos como parte de la vida. La justicia de una institución se debe juzgar por sus consecuencias, por la bondad de los estados sociales que produce. El bienestar se identifica con la realización de funcionamientos. Los funcionamientos son estados o acciones tanto elementales (salud, educación, entre otros) como complejos (dignidad o participar en la vida de la comunidad) de los individuos. Si el bienestar es el conjunto de funcionamientos, la capacidad representa las diversas combinaciones de funcionamientos que la persona puede realizar.

Si aceptamos por razones distributivas que la sociedad requiere de más estructura que la que daría la sola existencia del mercado, entonces el valor de esa institución no se podría determinar de forma aislada. Su valor estaría relacionado con el valor del resto de la estructura social que supondría. Pero, siendo así, tenemos que enfrentarnos directamente con el problema de la igualdad en lugar de evitarlo, ya sea silenciándolo bajo alguna definición de eficiencia social. No es posible establecer como un juicio a priori el supuesto de que el mercado es bueno en sí mismo. Más bien ***tendríamos que interrogarnos acerca de sí el mercado es capaz de dar a las personas oportunidades reales de vivir de un modo que ellas juzguen valioso.*** Tal interrogante requiere, para Sen, examinar a la economía del bienestar y deconstruir los supuestos que le subyacen.

La regla general de Kant "actúa siempre según la máxima de que puedas al mismo tiempo hacer que sea una ley universal", al enfatizar la necesidad de generalización y universalización se ha convertido en un método eficaz para establecer comparaciones interpersonales. El criterio por excelencia de comparación de la economía de bienestar se encuentra vinculado al nombre de Vilfredo Pareto. Que un estado social sea un óptimo de Pareto lo único que asegura es su eficiencia: no hay otro estado social en el que a todos los individuos les vaya mejor. La economía moderna del bienestar se fundamenta en este criterio. La optimalidad de un sistema se juzga, a menudo, por el precepto de si se alcanza o no la optimalidad de Pareto. Las demandas de eficiencia toman la forma especial de optimalidad paretiana que se define en el espacio concreto de las utilidades.

"En dicho enfoque se emplean las dos reglas siguientes: a) si todo el mundo en la sociedad es indiferente frente a dos situaciones sociales alternativas  $x$  e  $y$ , entonces la sociedad debería ser también indiferente; y b) si al menos un individuo prefiere estrictamente  $x$  a  $y$ , y todo individuo considera a  $x$  al menos tan buena como  $y$ , entonces la sociedad preferiría  $x$  a  $y$ . Este criterio tiene un atractivo obvio. Cuando se satisface a), a nadie le importará cuál de las dos alternativas elija la

sociedad; de aquí que no haya riesgo de elegir cualquiera de las dos. Cuando se satisface b) no está en el interés de nadie estar en  $y$  mejor que en  $x$ , y está en el interés de alguien estar en  $x$  mejor que en  $y$ ; de ahí que parezca razonable decir que la sociedad, como un agregado de los individuos, prefiere  $x$  a  $y$  (Sen,1976:37).

La optimalidad paretiana capta únicamente los aspectos de eficiencia de las valoraciones basadas en la utilidad. Conviene distinguir, entonces, la naturaleza de las condiciones para la elección individual y colectiva.

“Un juicio de valor puede llamarse básico para una persona si se supone que el juicio aplica bajo todas las circunstancias concebibles y no básico en caso contrario. Por ejemplo, una persona puede expresar el siguiente juicio: un aumento en la renta nacional medido en los precios de referencia y al final del año indica una mejor situación económica. Podemos preguntar si se adherirá a este juicio bajo todas las circunstancias posibles y seguir preguntando: ¿Diría usted lo mismo si las circunstancias fuesen tales y tales (por ejemplo, sí los pobres fuesen mucho más pobres)?. Si resulta que revisa el juicio bajo ciertas circunstancias, entonces puede decirse que el juicio es no básico en su sistema de valores”. (Sen,1976:81).

Mediante la elección de una configuración específica de preferencias o motivaciones individuales parece posible causar estragos en prácticamente todos los principios generales que se suelen recomendar para su aplicación universal. Una economía puede ser óptima aún cuando un conjunto de individuos estén disfrutando en la abundancia y otros bordeen la indigencia, con tal de que no pueda mejorarse a los indigentes sin recortar los beneficios de los ricos. En la actualidad se mueren diariamente miles de personas de hambre, desaparecen decenas de especies animales y vegetales cada día y se socavan las condiciones de vida de las generaciones futuras. Un mundo así podría recibir el beneplácito de la doctrina de Pareto si se probara que se halla en un óptimo, es decir, en una situación en la que ningún ser humano puede mejorar su suerte sin perjudicar a otro. Los principios de Pareto

parecen, entonces contradecir la necesidad de generalización y universalización que subrayan todas las teorías éticas desde Kant (Sen,1976:239-240).

El argumento de Sen procede de los análisis de las hambrunas que en el siglo XX arrasaron a diversos países. Muchos millones de personas han perecido de hambre a lo largo de este siglo sin que se hayan producido caídas en la producción de alimentos debido a desastres naturales. De tal modo que la **privación** no siempre se debe a catástrofes naturales, sino muchas veces a las estructuras sociales que impiden a las personas hacerse con ellos. Analizando con rigurosidad los datos disponibles estableció que durante las grandes catástrofes de carestía en Bengala (1943), Etiopia (1972-1974) y Bangladesh (1974-1975) no es que existiera falta de bienes alimenticios. En algunos casos como Bengala, en el año en el que se registró el mayor número de muertes por hambre, había incluso más arroz que durante los años precedentes. Y no se trataba ni siquiera de un problema de distribución. No sólo había medios disponibles de transporte sino que existían, incluso, suficientes alimentos en las cercanías de los hambrientos.

Por tanto, para el autor, las titularidades (entitlements) expresan una relación entre las personas y los productos de consumo mediante el cual se legitima el acceso a ellos. Las titularidades conceden una pretensión legítima sobre las cosas. De este modo, lo que explica los grandes desastres del Tercer Mundo **no es la disponibilidad de los bienes alimenticios sino la combinación de los modos de acceder a los mismos**. Sobre la base de esta constatación identifica la existencia de un conjunto inexpugnable de barreras sociales que impiden el pleno disfrute de los bienes de consumo. De tal situación concluye que si no son los alimentos lo que hace falta, entonces lo que resulta indispensable es reducir los privilegios. Es justamente este punto el que debe quedar claro, ya que según él, un preciso status fundamental de crédito y **de derechos sociales puede constituir la parte básica de la idea de ciudadanía**.



Por otra parte, el supuesto de uniformidad originaria (incluido el supuesto de que "todos los hombres son iguales"), pasa por alto un aspecto fundamental del problema. ***La ubicua diversidad humana no es una complicación secundaria, sino un aspecto fundamental para los estudios de la igualdad y la inclusión*** (Sen,1976:87). La diversidad es un elemento esencial en el tema de la elección social y evidentemente gran parte de la riqueza del campo está relacionado con esto. Debido a que los sencillos principios que satisfacen los distintos sistemas parecen ser particularmente no básicos, está claro que la evaluación de la deseabilidad relativa de los distintos sistemas dependerá de la naturaleza de la sociedad. Se podría argumentar, entonces, que no hay un sistema ideal de elección colectiva que funcione bien en toda sociedad y para cada configuración de preferencias individuales. Merece la pena insistir que aunque los sistemas puros de elección colectiva resultan más atractivos para los estudios teóricos de decisiones sociales, no son, sin embargo, los más útiles de estudiar. Tanto desde el punto de vista de las instituciones sociales como de los marcos conceptuales, los sistemas impuros parecen, entonces, los más relevantes.

Para Amartya Sen es necesario una concepción moral que considere a las personas bajo dos perspectivas diferentes: la de bienestar y la de su condición de agentes. Tanto en la dimensión de bienestar como en la de agentes, las personas tienen su propia relevancia en la evaluación de estados y acciones. La vida puede considerarse como un conjunto de funcionamientos interrelacionados, consistentes en estados y acciones. La realización de una persona puede entenderse como el vector de sus funcionamientos. Los funcionamientos pertinentes pueden abarcar desde cosas tan elementales como estar suficientemente alimentado, tener buena salud, hasta realizaciones más complejas como el ser feliz, el tener dignidad, el participar en la vida de la comunidad. En consecuencia, los funcionamientos son ***constitutivos*** del estado de una persona y la evaluación del bienestar tiene que consistir en una estimación de estos elementos constitutivos

(Sen,1999a:53).

La obtención del bienestar no es independiente del proceso a través del cual alcanzamos diversos funcionamientos y del papel que desempeñan nuestras propias decisiones en esas elecciones. De tal manera, existe una justificación para relacionar la capacidad con el bienestar obtenido y no sólo con la libertad para alcanzar el bienestar. El bienestar de una persona está estrechamente relacionado con consecuciones de realizaciones refinadas. Esta concepción se relaciona con la idea de que la vida buena es también una vida de libertad. La extensión del conjunto de capacidades es relevante para establecer el significado y el valor de las respectivas realizaciones. En este sentido, se puede concebir el bienestar en términos de vectores de realización y de la capacidad para conseguirlos (Sen,1997:55).

Las variaciones interpersonales son extremadamente comunes en el modo en que se transforman bienes en realizaciones. Considérese, por ejemplo, el consumo de alimentos, de un lado, y la realización de estar bien nutrido, de otro. La relación entre ellos varía con a) el metabolismo, b) la corpulencia, c) la edad, d) el sexo, e) los niveles de actividad, f) las condiciones climáticas, g) la presencia de enfermedades parasitarias, h) el acceso a servicios médicos, y una amplia gama de aspectos culturales. Obviamente, las variaciones interpersonales no se reducen a realizaciones elementales, sino que cubren campos extremadamente refinados (Sen,1997:78). La capacidad se refiere a las combinaciones de distintos funcionamientos entre los que una persona puede elegir.

De esta manera, la noción de capacidad es básicamente un concepto de libertad. Cuando se enfoca el bienestar desde el punto de vista de la capacidad, aparecen dos diferencias respecto de los enfoques económicos tradicionales, como son el ingreso real, los niveles de consumo, etc. Ésas son: a) se mueve la atención del espacio de los medios en forma de bienes y recursos, al espacio de los funcionamientos constitutivos del bienestar humano; 2) hace posible, aunque no obligatorio, el tomar nota del conjunto

de los vectores de funcionamiento entre los que puede entenderse como la libertad general de la que disfruta una persona en su búsqueda del bienestar. El conjunto de capacidades tiene otra función, si se considera que la capacidad de elegir entre alternativas sustanciales es una parte importante de una vida que valga la pena: puede influir directamente en la determinación del bienestar de una persona (Sen,1999a:167).

La pobreza de una vida reside no en la condición de pobreza material en la que vive la persona, sino la falta de una oportunidad real de limitaciones sociales, como por circunstancias personales para elegir otras formas de vida. Incluso, la importancia de los bajos ingresos, escasas posesiones y otros aspectos que son normalmente considerados como pobreza económica, se relacionan, en última instancia, con su facultad inhibitoria de capacidades. La reorientación del análisis de la pobreza, de ser vista como un fenómeno de bajos ingresos, a concebirse como capacidades básicas insuficientes, puede relacionarse con cualquiera de esas preocupaciones alternativas fundacionales. Indistintamente, para él, de la estructura fundacional que elijamos, la reorientación de un enfoque centrado en las capacidades suministra una mejor comprensión del desafío de la pobreza. Representa una guía para evaluar las posibilidades de políticas efectivas de lucha contra la pobreza y la exclusión, en circunstancias en las que cabría esperar su persistencia, reproducción y profundización incluso en Europa y en los Estados Unidos.

En la obra de Sen encontramos una apertura a nuevas escalas de ponderación que relativizan la métrica de los bienes primarios inspirados en los textos de John Rawls. La concepción universalista de la justicia de Rawls tiende a abstraerse de las particularidades culturales de las personas produciendo una homogeneización en la métrica de los bienes primarios. Por el contrario, las explicaciones relativizadas de Sen reconocen las diferencias entre los seres humanos, más allá de las explicaciones basadas en abstracciones universalistas, cuestionando los alcances de la idea de justicia

de inspiración rawlsiana. En todo caso, la revalorización de las diferencias culturales es un elemento central aunque insuficiente para *impensar* la idea de ciudadanía en la tradición eurooccidental. Insuficiente en tanto Sen incorpora en su propuesta sobre las capacidades y los funcionamientos un conjunto de supuestos normativos sobre la democracia liberal, la pobreza como privación y el mercado en tanto mecanismo ordenador de las preferencias subjetivas. En sentido estricto su obra representa un intento pluralista de reestructurar el universalismo liberal.

En una intervención referida a las preocupaciones teórico políticas dominantes, posterior a los atentados del 11 de septiembre de 2001, Amartya Sen cuestionaba la visión sobre el choque de civilizaciones del politólogo estadounidense Samuel Huntington. Intentando superar los maniqueísmos y el conjunto de políticas que justificaban las agresiones estadounidenses contra Afganistán e Irak. Para él, establecer categorías en función de civilizaciones no permite que se manifiesten otras formas de identificación ligadas a la política, a la lengua, a la literatura, a la profesión o a otras afinidades. Para el autor, las civilizaciones son difíciles de categorizar, habida cuenta de las diversidades dentro de cada una de las sociedades, así como de los vínculos entre los distintos países y culturas. Dividir el mundo en civilizaciones separadas no es solamente torpe, sino que nos empuja a creer absurdamente en que esa división es cosa natural y necesaria y que debe sobreponerse a otra forma de identificación de la Humanidad. Cada uno de nosotros puede apreciar muchas facetas en la personalidad individual.

La religión, por importante que sea, no puede constituir un concepto identitario por encima de cualquier otro. De hecho, para ser ciudadanos del mundo no es necesario abandonar las identificaciones locales que son fuentes de riqueza cultural (Sen,1999b:136). Cuando una civilización se define por la religión se termina por atribuir autoridad a líderes religiosos que pueden erigirse, a partir de ese momento, en portavoces de sus respectivos mundos. Ese proceso condena al silencio otras voces y otras preocupaciones. Cuando

se nos despoja de nuestras identidades plurales no sólo quedamos empequeñecidos, sino que el mundo entero se empobrece. Este aspecto crítico de Amartya Sen respecto a la religión se alinea con la visión neoconservadora predominante en Occidente que establece una separación radical entre religión y política. Separación que funciona en términos formales como horizonte normativo para juzgar determinados tipos de sociedad. Convirtiéndose en una crítica tácita al rol que cumple la religión en el Oriente medio.

Para el autor, no puede concebirse la acción moral sin involucrar preferencias de orden superior. En este caso, "se trata de lo relacionado con la máxima de Diógenes soy ciudadano del mundo; máxima que implica que la lealtad de una persona se debe a la comunidad mundial de seres humanos" (Sen,1999b:135). Este breve comentario se encuentra estrechamente vinculado con la idea de la ubicua diversidad humana defendido por Amartya Sen. Antes bien, desde una perspectiva contra-fáctica nos proponemos analizar su enfoque de las capacidades indagando sobre *lo tácito o no dicho* de sus trabajos. Para Sen, lo que es inequívocamente producto de la civilización eurooccidental es la democracia liberal inspirada por el individualismo burgués –supuesto ontológico fundamental de su concepción sobre las capacidades y los funcionamientos.

Para él, la democracia no es un elemento más del desarrollo sino su condición primera. Ciertamente, las diversas comparaciones que realiza Amartya Sen teniendo como horizonte normativo la democracia liberal soslayan uno de los aspectos centrales de su defensa de la pluralidad cultural. Este aspecto subrepticamente implica toda una teleología histórica sobre la cuestión de los derechos que termina convirtiéndose en una norma que vulnera su propia defensa de lo plural. Sobre todo, cuando Amartya Sen, se ha negado a definir un listado de los funcionamientos básicos aduciendo las particularidades de cada una de las sociedades modernas. El autor incorpora premisas no identificadas en su argumentación. Premisas que

suponen un conjunto de *supuestos no dichos* sobre la democracia, el mercado y la libertad que están absorbidos en la visión del mundo predominante. Este conjunto de supuestos teóricos se inmunizan en sus argumentaciones.

La democracia liberal en tanto norma fundamental de los arreglos institucionales se convierte en medio y fin para los países no-occidentales. Para él, "en la terrible historia del hambre en el mundo, ningún país dotado de un gobierno democrático y una prensa más o menos libre ha sufrido hambrunas de grandes proporciones (...) Si bien ningún gobernante democrático sufre el hambre en carne propia, la democracia extiende, de hecho, los efectos del hambre a los grupos de poder y los líderes políticos" (Sen,2001:65). En consecuencia, desde su perspectiva, toda acción dirigida a promover la defensa de la democracia, los derechos civiles y políticos constituye un avance en la lucha contra el hambre. Por el contrario, en un mundo esencial e históricamente desigual, donde un 20 % de la humanidad tiene acceso a 80 % de los recursos y 80 % de la humanidad puede usar sólo el 20 % restante para cubrir sus necesidades, ningún procedimiento democrático formal puede tener un efecto compensatorio.

Este enfoque de las capacidades se encuadra dentro de las teorías liberales de la igualdad, puesto que está comprometido fundamentalmente con la libertad de las personas. Para el autor, el conjunto de capacidades que permiten ejecutar los funcionamientos refleja la libertad de las personas, sus oportunidades reales para elegir el bienestar que desean. Este planteamiento reproduce la actual configuración político-institucional de las sociedades industrializadas.

En este sentido, podemos establecer una homología en este aspecto entre T. H. Marshall, John Rawls y Amartya Sen en cuanto intentan encontrar un equilibrio entre los beneficios sociales y éticos de la igualdad de oportunidades, que no permita una excesiva desigualdad social y económica. La interrogante es establecer la distribución justa de las cargas. El resultado

social de cada individuo sería la efectuación de elecciones personales de la que están obligados a responsabilizarse, por muy desiguales que fuesen las consecuencias para cada uno. A la idea de universalidad de la democracia liberal le subyacen los supuestos constitutivos de los programas modernizadores. El formato demo-liberal se idealiza en la misma medida que se abstrae del contexto histórico de su producción.

Antes bien, en el marco de una profunda crisis alimentaria, los trabajos de Amartya Sen acerca de la pobreza, no profundizan en la complejidad de la crisis global y sus concomitantes efectuaciones. La magnitud de la pobreza a escala mundial se sitúa más allá de las **Metas del Milenio** definidas por las Naciones Unidas. Su enfoque centrado en las capacidades ha contribuido favorablemente a desplazar el debate en instituciones como el Banco Mundial. El presidente de esta última institución multilateral, Robert Zoellick, comparaba la crisis alimentaria con una de las siete plagas bíblicas. Sin incluir las responsabilidades de esta institución (fundamental en la instrumentación del Consenso de Washington) en las efectuaciones del problema alimentario global. En todo caso, uno de los problemas centrales ha sido la orientación de la producción agrícola hacia fines de exportación incluyendo sus usos energéticos y no de suministro de las necesidades alimentarias de la población local. Para el Banco Mundial, responsable global de esta política, las divisas necesarias para servir los créditos en los mercados financieros globales eran más importantes que la alimentación de la gente.

Al respecto, Amartya Sen, escribía sobre la competencia desleal entre los tanques de los automóviles y los estómagos de las personas en situación de pobreza. Y agregaba, que las más notables hambrunas del siglo XX han tenido lugar en territorios colonizados y gobernados por autoridades imperialistas extranjeras; en dictaduras militares de corte moderno bajo el control de grupos autoritarios; o en regímenes de partido único (Sen,2001). En los trabajos de Amartya Sen se insiste en establecer la relación entre los países que habían padecido hambrunas y simultáneamente su producción de

alimentos en esos años había sido relativamente alta. El tema de las titularidades (cuestión del poder) se convierte en la justificación necesaria y suficiente de su estudio sobre la pobreza.

Por el contrario, es necesario en nuestra aproximación crítica incluir en el análisis la orientación de la producción agrícola (política central del Consenso de Washington); ampliar el debate sobre los tipos de gobierno (incluyendo la redistribución alimentaria en los países industrializados) en correspondencia con los datos aportados por la FAO; la redefinición de las prioridades (combustible o alimento); y el tema concomitante de la interrelación entre la crisis alimentaria y la crisis energética. A esta situación, se le agrega, los incrementos de los precios de los alimentos en un 83 % entre 2004 y 2007.

La FAO, el organismo de la ONU encargado de la agricultura y la alimentación, estima hoy en más de 800 millones el número de personas subalimentadas en los países en vías de desarrollo, y en Estados Unidos, el país más rico de la tierra, serían 10 millones los afectados. La crisis alimentaria es también una crisis energética en tanto las tierras cultivables se están destinando a llenar depósitos automovilísticos y no estómagos. La humanidad se halla súbitamente ante la alternativa: comida o combustible, según ha titulado la FAO un informe. La **alianza diabólica** entre las transnacionales petrolíferas, del sector automovilístico y de la industria farmacéutica y agrícola se propone transformar superficies cultivables del Sur global en un baluarte para la producción de combustible destinado al Norte global. Estamos ubicados en la fatal situación de que un precio al alza del combustible fósil trae aparejado el encarecimiento de la biomasa y de los alimentos. El precio de llenar el depósito de un auto determina ahora el precio de los alimentos con que las personas se llenan el estómago. Ambas crisis, la de los combustibles fósiles y la de los alimentos, son las dos caras de una misma moneda, a saber: la de un **capitalismo fósil caótico y desquiciado**.

El exrelator para el Derecho a la Alimentación de Naciones Unidas, Jean



Ziegler, sintetizó el contenido de este derecho y lo definió como el derecho a tener acceso, de manera regular, permanente y libre, directamente o mediante compra con dinero, a una alimentación cuantitativa y cualitativamente adecuada y suficiente, que corresponda a las tradiciones culturales de la población a que pertenece el consumidor y que garantice una vida psíquica y física, individual y colectiva, libre de angustias, satisfactoria y digna (2003). En todo caso, las interacciones entre la crisis alimentaria y la crisis energética actúan como **enzimas de la crisis global del capitalismo histórico**, y sobre todo, profundizan un diagrama de represión, exclusión y desigualdad. En sentido estricto contribuyen a la reproducción de los paisajes de **la metamorfosis de la cuestión social**. En palabras de Robert Castel,

“La situación actual está marcada por una conmoción que recientemente ha afectado a la condición salarial: el desempleo masivo y la precarización de las situaciones de trabajo, la inadecuación de los sistemas clásicos de protección para cubrir estos estados, la multiplicación de los individuos que ocupan en la sociedad una posición de supernumerarios, inempleables, desempleados o empleados de manera precaria, intermitente” (1997:13).

De modo tópico, el núcleo central de la cuestión social consiste en la existencia de inútiles (supernumerarios) para el capitalismo histórico signados por situaciones existenciales de precariedad, incertidumbre y hambre, circunstancias que atestiguan el nuevo crecimiento de la desafiliación y la vulnerabilidad de las masas en el mundo contemporáneo. En conjunto, la metamorfosis de la cuestión social determinaría una transición hacia una sociedad de precariedad, de crecimiento de la violencia y, correlativamente, de los mecanismos represivos, inmersos en una multiplicidad de redes de seguridad o de prevención del riesgo: lo Gilles Deleuze ha denominado la emergencia de **la sociedad de control**.

La tibia insistencia reiterada por Amartya Sen sobre las posibilidades de

hambrunas en países productores de alimentos se ha convertido en una dramática situación. Para él, en un ejercicio de moralidad, los debates actuales sobre la división entre ricos y pobres en la economía global soslayan las divisiones existentes entre los pobres y ponen en peligro las **Metas del Milenio**. En todo caso, como lo ha mostrado dramáticamente Jean Ziegler, la cuestión de la seguridad a la alimentación tiende a cuestionar el conjunto de políticas dominantes de los últimos treinta años: las políticas del Consenso de Washington. Para él, un niño menor de 10 años muere de hambre cada cinco segundos y 100.000 personas fallecen diariamente por inanición o causas relacionadas. Una de cada seis personas en el planeta sufre permanentemente malnutrición. Para Jean Ziegler es necesario proponer como parte de la agenda pública internacional el derecho a la alimentación como parte integrante de los derechos humanos básicos.

Desde su perspectiva, nos encaminamos hacia un período muy largo de motines, conflictos y olas de incontrolable inestabilidad regional marcados por la desesperación de las poblaciones más vulnerables. Debido a la crisis actual, nos enfrentamos ahora a guerras civiles inminentes. Para el autor, una serie de gobiernos y organizaciones intergubernamentales apoyan la teoría neoliberal que no reconoce la existencia de los derechos económicos, sociales y culturales y limita los derechos humanos únicamente a los derechos civiles y políticos. Según los partidarios de esta teoría, sólo un mercado mundial totalmente liberalizado y privatizado puede eliminar el hambre y la desnutrición en el mundo. Los hechos demuestran lo contrario.

La liberalización y la privatización han progresado rápidamente en la mayoría de los países durante los diez últimos años. Al mismo tiempo, los que sufren de desnutrición grave y crónica nunca han sido tan numerosos en el mundo. Nada complaciente con el sistema financiero multilateral, Jean Ziegler acusa: Las instituciones de Bretton Woods (Banco Mundial y FMI), con el gobierno de Estados Unidos y la Organización Mundial del Comercio, se niegan a reconocer la existencia de un derecho humano a la alimentación e imponen a

los Estados más vulnerables el Consenso de Washington que favorece la liberalización, la desregulación, la privatización y la reducción de los presupuestos nacionales de los Estados.

Este modelo, que genera aún más desigualdades, tiene consecuencias especialmente catastróficas en el derecho a la alimentación en tres de sus aspectos: la privatización de las instituciones y servicios públicos, la liberalización del comercio agrícola y el modelo de reforma de la propiedad de la tierra basado en el mercado. Estas políticas van claramente contra la Resolución sobre el derecho a la alimentación adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 18 de diciembre de 2007 por la cual la Asamblea pide al Banco Mundial y al FMI evitar toda acción susceptible de causar efectos dañinos sobre el derecho a la alimentación.

En todo caso, las investigaciones de Amartya Sen no cuestionan los aspectos relevantes sobre la cuestión social, y por consiguiente, sobre el tema de la seguridad a la alimentación. Sus trabajos no tienen el alcance y la amplitud de la teorización de John Rawls. A pesar de discutir sobre temas relevantes de justicia y equidad, y proponer una crítica a la métrica de los bienes primarios rawlsianos, se circunscriben a un aspecto más acotado en materia del debate sobre los derechos de ciudadanía en la teoría social y política contemporánea. La propuesta analítica sobre la centralidad de las capacidades y funcionamientos, como fórmula para superar las mediciones sobre los estudios de la pobreza, fue un tópico central del importante desplazamiento teórico. Por ello, una crítica a los trabajos de Sen, tiene que centrarse en explorar los límites conceptuales sobre los estudios de la pobreza en tanto privación.

Su aporte fundamental al concepto de pobreza está en haberle proporcionado ***un nuevo y trascendental contenido***, el de privación. Este desplazamiento teórico tuvo consecuencias centrales para su comprensión en términos de alcances, limitaciones y en la formulación de políticas. Al concentrar su crítica en la métrica de los bienes primarios -desde una

perspectiva pluralista- desplaza la cuestión del nivel de ingreso, al de privación. Para él, la comprensión de la pluralidad cultural es un aspecto esencial para los estudios de la igualdad y la inclusión. En el discurso de apertura del lanzamiento del informe ***La infraestructura al servicio de los pobres*** elaborado por el PNUD y el gobierno de Japón, Amartya Sen sostiene que las vidas humanas se pueden empobrecer (privar) de muchas maneras. Los ciudadanos sin libertad política sean ricos o pobres están privados de un aspecto fundamental de sus percepciones de vida buena. Pobreza entonces puede considerarse la privación de la verdadera libertad de la persona para vivir de la forma como desea vivir.

Al extender su concepto de privación, desde una perspectiva formalista, borra diferencias sustantivas en la producción y reproducción de las desigualdades sociales en las sociedades capitalistas contemporáneas. Al desvincular el tema de las desigualdades sociales de la pertenencia a una clase social determinada, soslaya una de los condicionantes centrales en su reproducción. Obviamente, la reproducción de las desigualdades no se circunscribe a la contradicción capital-trabajo. Por el contrario, contribuyen aspectos relacionados con una diversidad de formas de discriminaciones basadas en criterios raciales, sexuales y étnicos, entre otros. Lo relevante es su renuncia a una explicación de las causas centrales de la pobreza en las sociedades contemporáneas. Renuncia que supone excluir una crítica profunda a su concepto contrario: la riqueza en las sociedades capitalistas.

Al homogeneizar la ausencia de las libertades políticas con el acceso igualitario a bienes fundamentales como los alimentos, los servicios públicos de salud y educación, produce una mixtificación en el entendimiento del dramático problema de la pobreza. Para el autor, en su trabajo ***Las distintas caras de la pobreza*** (2000a), es más convincente medir el progreso por la ***reducción de las privaciones*** que por el enriquecimiento aún mayor de los opulentos. Desde su perspectiva, no podemos alcanzar realmente una comprensión adecuada del futuro sin tener una idea sobre si la vida de los

pobres puede mejorar. Al interrogarse sobre lo que abarca y contiene el concepto de privación procede de manera formalista. Principalmente, cuando analiza una diversidad de experiencias históricas –bajo una perspectiva liberal-democrática- que incluyen privaciones políticas (Corea del Norte y Sudán) y privaciones sociales y económicas (Etiopía y Ghana). En ambos casos homologa las experiencias que compara en términos de privaciones.

En efecto, para él, “la posibilidad de usar el enfoque igualitario depende de lo viable que sea considerar las ventajas individuales en términos de las capacidades, y si se acepta esa posibilidad, entonces se podrá ver que la misma perspectiva general es importante para otros tipos de evaluación y agregación social” (Sen,1998:79). Esta reificación del enfoque de las capacidades imposibilita una reflexión sobre el capitalismo histórico y sus concomitantes efectuaciones. Parafraseando a Amartya Sen alguien puede vivir en condiciones que bajo cualquier criterio podríamos considerar miserables, pero ser una persona feliz o satisfecha en la medida en que se ha adaptado a sus precarias circunstancias. Esta visión es coincidente con la frase de von Hayek acerca del individuo que tiene ***la libertad hasta de morir de hambre***. Es decir, la naturalización de la pobreza. En todo caso, la elusión de temas de relevancia internacional para la comprensión de la pobreza queda excluida de su perspectiva analítica. Temas que abarcan un arco de problemas e incluyen: la inmigración forzosa, la discriminación en su diversidad de manifestaciones, los desplazados de la guerra, la flexibilización laboral, la precarización del empleo, la feminización de la pobreza, la sobreexplotación laboral, la crisis cultural y ecológica.

La distinción decimonónica entre economía y política que hizo posible la formalización axiomática de la economía y, por consiguiente, el fortalecimiento del cientificismo de la economía neoclásica termina consolidándose con sus trabajos. La separación entre economía y política como ámbitos diferenciados del conocimiento ha conducido a fortalecer la política de la tecnocracia neoliberal de los últimos treinta años. Separación

que fortaleció las políticas neoliberales de desmantelamiento del Estado social, la privatización de los bienes públicos, la mercantilización de los derechos sociales y la flexibilización laboral, entre otros aspectos. Amartya Sen, no obstante, se ha distanciado pública y teóricamente de la premisas neoliberales. Pero, en todo caso, alberga y justifica, el supuesto de las preferencias subjetivas de la cosmovisión liberal. Para Sen, sólo el mercado está autorizado a satisfacer cualquier tipo de preferencia subjetiva que expresen los individuos.

El autor, siguiendo la obra de Adam Smith *Investigaciones sobre la naturaleza y causa de la Riqueza de las Naciones*, plantea que en economía se deben respetar los principios y los valores. Al proclamar que la economía capitalista se debe conducir por principios éticos, su postura formalista soslaya las causas constitutivas de la pobreza, las desigualdades y las diversas formas de discriminación social y cultural existentes en la economía mundo capitalista. Pero, sobre todo, las características esenciales del *proceso de acumulación de capital*. En su libro *Desarrollo y libertad* (2000b) establece como condición de posibilidad para el ejercicio de los derechos sociales y políticos la libre interacción en el mercado. Sin la existencia del mercado de corte liberal no pueden entrar en funcionamiento el ejercicio de las restantes libertades. El mercado debe ser capaz de dar a las personas oportunidades reales de vivir de un modo que juzguen valioso. Para él, los individuos son responsables de sus preferencias. Esta idea conduce en la práctica a establecer una identidad entre las preferencias subjetivas con las capacidades y funcionamientos de mujeres y hombres en el Mundo. En consecuencia, los prejuicios mayoritarios y dominantes, *las preferencias adaptativas* en la terminología liberal o la falta de voz de los que padecen discriminaciones (privaciones en la terminología de Sen) pueden determinar el significado social de los funcionamientos básicos. Por el contrario, es necesario establecer una conexión teórico-práctica entre una forma de eticidad democrática que denominamos *espacio público*

***constituyente*** con los derechos fundamentales de tipo social. Sin esta conexión que garantice las condiciones de posibilidad del ejercicio de la autonomía, el auto-respeto y la dignidad los derechos de ciudadanía pierden su valor normativo.

La universalización (con su pluralización) efectiva de los derechos sociales y culturales precisa la instrumentación de políticas de redistribución económica y social conjuntamente con las políticas de reconocimiento. Parafraseando a Albrecht Wellmer sin la transformación de las energías destructivas de la economía capitalista no puede haber futuro alguno para la humanidad. Al igual que Rawls, Amartya Sen, permanece prisionero de los presupuestos normativos del liberalismo vinculados a la reproducción de la sociedad capitalista. La constatación de las titularidades como causas de las hambrunas en las experiencias investigadas no conlleva a una crítica de los presupuestos normativos de las sociedades liberales. La ausencia de esta conexión conceptual y política establece una limitación a la crítica del formato demo-liberal. A continuación presentaremos las ideas de Michael Walzer un crítico de la tradición comunitaria a la idea de justicia de John Rawls.

### **3.4. JUSTICIA COMPLEJA Y COMUNIDAD EN MICHAEL WALZER**

La obra de Michael Walzer ***Las esferas de la justicia*** constituye una poderosa crítica a la idea de justicia desarrollada por John Rawls. Walzer se propone desarrollar una concepción pluralista de la justicia mejor adaptada a la defensa de un ideal igualitario en nuestros días y más sensible a los actuales conflictos sociales, políticos y culturales. Para él, la modernidad ha generado sociedades altamente diferenciadas, complejas y heterogéneas. Y esto no es particularmente pernicioso. Lo que constituye un desacierto es suponer que, para hacerlo, se requiere de una teoría de la justicia abstracta que tenga como telos normativo un principio universal de distribución de bienes sociales. La justicia sólo puede descansar sobre las comprensiones

compartidas de hombres y mujeres, miembros de una comunidad particular. La propia comunidad política es el escenario apropiado para discutir la idea de justicia. Al contrario de las visiones abstractas de la justicia la comunidad reconoce qué es un bien que debe ser distribuido.

El autor reconoce dos tipos de comunidad. Por un lado, la comunidad moral en la que los miembros se hallan unidos entre sí por la comprensión que comparten respecto a los bienes sociales. Por el otro, se refiere a la comunidad política en la que los individuos se vinculan a través de actos de consentimiento que delimitan la autoridad soberana. De hecho, las comunidades son culturas, conjuntos de significados que conforman las prácticas y las creencias de los *hombres y mujeres* en una sociedad. Frente a una definición universalista de justicia, aboga por una pluralidad de criterios de distribución, generados dentro de unas culturas que mudan el significado de los bienes sociales a distribuir. Todo depende del significado que las culturas atribuyan a los bienes sociales. Cada comunidad crea sus propios bienes sociales y su significación depende de la manera en que son concebidos por los miembros de esa sociedad en particular. La nómina de tales bienes diferirá según los lugares. No hay un bien social para cada esfera o una esfera para cada bien. Para Walzer,

“En términos formales, la igualdad significa que ningún ciudadano ubicado en una esfera o en relación con un bien social determinado puede ser coartado por ubicarse en otra esfera, con respecto a un bien distinto. De esta manera, el ciudadano X puede ser escogido por encima del ciudadano Y para un cargo político, y así los dos serán desiguales en la esfera política. Pero no lo serán de modo general mientras el cargo de X no le confiera ventajas sobre Y en cualquier otra esfera –cuidado médico superior, acceso a mejores escuelas para sus hijos, oportunidades empresariales y así por lo demás. Siempre y cuando el cargo no sea un bien dominante, los titulares del cargo estarán en relación de igualdad, o al menos podrán estarlo, con respecto a los hombres y mujeres que gobiernan” (1997a:32-33).



La igualdad compleja se opone a la idea de que la justicia social consiste **en un único principio maestro**, cuya aplicación determina la distribución de todos los bienes sociales. La justicia compleja consiste en **una pluralidad de principios distributivos** de diferentes bienes. La igualdad social surge como un subproducto de muchas distribuciones independientes, cada una de las cuales es desigualitaria en sí misma, en el sentido de que los individuos disfrutan de cantidades diferentes de bienes sociales. De modo que la igualdad no se refiere a la forma en que se distribuye un bien identificable, sino que describe el carácter global de un conjunto de relaciones sociales. Es por eso que la igualdad compleja debe concebirse como una característica de las relaciones sociales y no como una propiedad de las distribuciones a los individuos.

La igualdad compleja puede entenderse como una idea de igualdad de ciudadanía. La educación para la ciudadanía, la idoneidad social básica y la educación profesional requieren diferentes principios distributivos, de manera tal que sirva a los intereses de los ciudadanos democráticos, esto es, hacerlos ejecutantes competentes de sus responsabilidades políticas en la comunidad. En la comunidad los ciudadanos no pueden ser excluidos de las discusiones acerca de los límites y significados de las esferas ni de los bienes distribuidos dentro de ellas.

“Las preguntas que plantea la teoría de la justicia distributiva consienten una gama de respuestas, y dentro de esa gama hay espacio para la diversidad cultural y la opción política. No es sólo cosa de aplicar un principio singular determinado o un conjunto de principios en momentos históricos distintos. Nadie negaría que haya una gama de aplicaciones permisibles. No pretende añadir algo más que esto: que los principios de la justicia son en sí mismo plurales en su forma; que bienes sociales distintos deberían ser distribuidos por razones distintas, en arreglo a diferentes procedimientos y por distintos agentes; y que todas estas diferencias derivan de la comprensión de los bienes sociales mismos, lo cual es producto inevitable del particularismo histórico y cultural” (Walzer,1997a:19).

Los bienes en el mundo tienen significados compartidos porque la concepción y creación de los mismos son procesos sociales. Por esta misma razón, los bienes tienen distintas significaciones en distintas sociedades. En consecuencia, las transacciones tienen una historia, no sólo entre unas y otras, sino también con el mundo material y moral en que viven. Por consiguiente, la distribución no puede ser entendida sin una historia reconocible de los conjuntos de bienes sociales que se intercambian. No existe un solo conjunto de bienes básicos o primarios concebibles para todos los mundos morales y materiales. Pero es la significación de los bienes lo que determina su movimiento. Los criterios y procedimientos distributivos son intrínsecos, no con respecto al bien, sino con respecto *al bien social*.

Si comprendemos qué es y qué significa para quienes lo consideran un bien, entonces comprendemos cómo, por quién y en virtud de cuáles razones debería de ser distribuido. Toda relación es justa e injusta con respecto de los significados sociales de los bienes que se trate.

“Mucho depende de los ciudadanos, de su capacidad para defender su propia noción de significado. No quiero insinuar que no haya configuraciones institucionales que pudieran facilitar la igualdad compleja. Las configuraciones apropiadas en nuestra sociedad son, a mi parecer, las de un socialismo descentralizado democrático: un Estado de beneficencia fuerte, operado, al menos en parte, por funcionarios locales amateurs, un mercado restringido, un servicio civil abierto y desmitificado, escuelas públicas independientes, el compartimiento del trabajo duro y tiempo libre, la protección de la vida religiosa y familiar, un sistema de honores y deshombres públicos libre de toda consideración de rango o clase social, el control por parte de los trabajadores de compañías y fábricas, la actividad política de partidos, movimientos, reuniones y debates públicos. Sin embargo, las instituciones de este tipo son de poca eficacia, a menos que sean ocupadas por hombres y mujeres que se sientan en casa dentro de ellas y estén dispuestos a defenderlas” (Walzer,1997b:327).

Los bienes públicos incluyen precondiciones de la vida en comunidad, como la seguridad ciudadana, la protección de la diversidad biológica y cultural, la protección y defensa de los recursos comunitarios, objetos artísticos e históricos, por consiguiente, no ***puede existir control privado*** sobre ellos debido a que implican razones de justicia, herencia y bienestar colectivo. Además, es preciso que algunas necesidades de la vida individual (alimento, agua y abrigo) sean públicamente accesibles; ello no implica la propiedad plena de la totalidad de la esfera. El principio general que se defiende es que por el bien de la comunidad la propiedad individual de algunas cosas debe limitarse. En este sentido, para una clase extensa de cosas que por su naturaleza no pueden ser propiedad de nadie o no pueden enajenarse, es necesario su defensa y protección porque son fuentes independientes de sentido, autoafirmación y equilibrio vital. Por ejemplo, las tierras húmedas que protegen la diversidad biológica y los derechos humanos en su más amplio sentido, tendrían que ser inalienables.

La decisión de hacer que las escuelas, la protección policial, estén a la disposición de la generalidad puede considerarse como una vigilancia de los límites: podría pensarse que la seguridad física básica, junto con la posibilidad de crecimiento intelectual, no deberían depender de ***la mano invisible del mercado***. Por tanto, existen razones para que los Estados intervengan dentro de las esferas como en sus límites, atendiendo las razones de sentido, autoafirmación y equilibrio vital. Una sociedad igualitaria debe ser aquella que reconozca una serie de bienes distintos y que asegure su distribución de acuerdo con su propio criterio. El enemigo de la igualdad es el predominio, que se produce cuando los poseedores de un bien pueden aprovechar su posición para obtener otros bienes para los cuales no cumplen los criterios pertinentes. En cada esfera particular de distribución, algunas personas lograrán conseguir más bienes que otras, pero mientras no puedan convertir esta ventaja específica de la esfera en una ventaja general por medio de conversiones ilícitas, su relación general seguirá siendo de igualdad

(Miller,1997:254). Para Michael Walzer,

“La idea de la justicia distributiva presupone un mundo con demarcaciones dentro de la cual las distribuciones tengan lugar: un grupo de hombres y mujeres ocupado en la división, el intercambio y el compartimiento de los bienes sociales, en primer lugar entre ellos mismos. Ese mundo, como he afirmado, es la comunidad política, donde sus miembros se distribuyen el poder entre sí y evitan, tanto como puedan, compartirlo con alguien más. Cuando pensamos en la justicia distributiva pensamos en ciudades o países independientes con la capacidad de diseñar, justa o injustamente, sus propios esquemas de división e intercambio (...) El bien primario que distribuimos entre nosotros es el de la pertenencia en alguna comunidad humana. Y lo que hagamos respecto a la pertenencia estructurará toda otra opción distributiva: determina con quién haremos aquellas opciones, de quién requeriremos obediencia y cobraremos impuestos, a quién asignaremos bienes y servicios” (1997a:44).

Antes bien, la idea de miembro con derechos plenos presupone que los entes políticos deberían tener la libertad de definir condiciones de primer ingreso, sea para inmigrantes, refugiados o asilados. Para él, este principio configura las políticas de admisión basadas en la comprensión de sí misma de una comunidad particular. El derecho de los miembros con derechos plenos de una comunidad particular a la autodeterminación incluye el derecho a la autoafirmación y protección de la propia forma de vida. En palabras de Walzer, lo fundamental de las tradiciones culturales (formadas por una multiplicidad de tradiciones, narraciones y apropiaciones históricas) depende de la clausura o estabilidad de sus fronteras, sin este trazado no se puede consolidar como rasgo estable la vida humana. Esto plantea una tensión irresoluble.

Por un lado, permitir el acceso a grandes cantidades de refugiados es moralmente necesario, por el otro, el derecho de limitar el flujo es un rasgo de autodeterminación de la comunidad política. El principio de ayuda mutua solo puede modificar y no transformar las políticas de admisión basadas en la

comprensión de sí misma de una comunidad específica. "El hecho de que las personas puedan abandonar su propio país no origina, sin embargo, el derecho a entrar a otro" (Walzer,1997a:52).

El nosotros que invoca supone una identidad sin conflicto, una unidad sin fisuras. Para él, "las comunidades construidas son las únicas que existen, de modo que no pueden ser menos reales o auténticas que las de otro tipo. Sus miembros, por tanto, poseen el derecho básico que acompaña al de pertenencia. Deben poder gobernarse a sí mismos, de acuerdo con sus propias ideas políticas" (Walzer,1996:100). El nosotros de Walzer supone que los miembros de la comunidad son portadores de derechos de ciudadanía en tanto integrantes plenos de la misma. Estos derechos surgen de concepciones compartidas de lo que es bueno y aceptado socialmente por la comunidad. Esta concepción supone como núcleo central de integración cultural y política la idea de que existan mínimos morales compartidos por los miembros de la comunidad.

El derecho de los ciudadanos a la autodeterminación incluye el derecho a la autoafirmación de la propia forma de vida. El compromiso de una comunidad política es un compromiso con sus fronteras históricas y culturales, cualesquiera que sean éstas y cualesquiera que sean las injusticias que implican su constitución y su preservación. La ordenación comunitaria depende, entonces, de la comunidad, no de valores universales que se imponen a toda la comunidad. En efecto, para el autor, "la comunalidad que resulta crucial a la raza humana es el particularismo: todos nosotros participamos en culturas densas que nos son propias" (Walzer,1996:114). Aun así, el nosotros de Michael Walzer, no aborda las cuestiones centrales de las identidades heterogéneas y fracturadas en las sociedades contemporáneas. Y por consiguiente, ocluye aspectos centrales de la democracia y la ciudadanía en tanto miembros de la comunidad portadores de derechos.

En una aguda consideración crítica sobre la obra de Michael Walzer, Seyla

Benhabib ha cuestionado las visiones homogéneas del nosotros en el autor, para la autora,

“El pueblo democrático se constituye como soberano porque sostiene ciertos principios de derechos humanos y porque los términos de su asociación interpretan así como dan encarnadura a estos derechos. Por supuesto, la interpretación precisa de los derechos humanos y el contenido de los derechos ciudadanos deben ser deletreados o articulados a la luz de tradiciones históricas concretas y las prácticas de una sociedad dada. Pero estos principios no se agotan, en su validez ni en su contenido, solo a través de su corporización en tradiciones culturales y legales específicas (...) La historia de las reformas y revoluciones democráticas, desde los movimientos de trabajadores a los sufragistas, desde las luchas contra la discriminación hasta las luchas anticoloniales, amplían el círculo de destinatarios de estos derechos, y al mismo tiempo transforman su contenido” (2005:93).

Al insistir en la idea de las definiciones compartidas como punto de partida de la idea de los bienes sociales, Walzer práctica una hermenéutica normativa, similar a la idea de equilibrio reflexivo de Rawls. En este punto establece como horizonte normativo que los ciudadanos democráticos deben realizar una elección respecto a la inmigración. Por tanto, reiterando la crítica realizada a Rawls en el *Derecho de Gentes*, y extendiéndola a Walzer, las comunidades se constituyen por medio de un conjunto de demarcaciones imaginarias entre nosotros y los otros. A través de prácticas de demarcación político-administrativas el Estado moderno ha controlado la identidad sincrónica y diacrónica de una nación.

Pero estas demarcaciones de ciudadanía en tanto y en cuanto miembros de pleno derecho de todos los pueblos son efectuaciones de políticas de conquista y colonización, de expansión de la economía mundo capitalista, de mezclas y contingencias históricas, de luchas territoriales y conflictos culturales, de actos burocráticos y guerras. Esto plantea una exigencia fundamental a la contradicción entre los derechos de ciudadanía y los derechos humanos, exigencia que debe ser radicalmente repensada como

consecuencia del debate sobre el derecho a tener derechos. El racismo, la xenofobia y la construcción social de códigos de incompatibilidad cultural entre extranjeros y nacionales influyen de manera autónoma sobre las políticas de ***apartheid informales*** instrumentadas en Europa y los Estados Unidos.

Ciertamente, en la actualidad, las gigantescas corrientes de inmigrantes plantean ineludiblemente, la cuestión central en las sociedades industrializadas de Estados Unidos y Europa, del reconocimiento de sus derechos humanos en el orden jurídico de estos países. Esto implica cuestionar la retórica dominante de las políticas de ***apartheid informales*** sobre la inmigración (legal e ilegal). Sobre todo, cuando las experiencias recientes en los países industrializados muestran la ***excepción soberana*** (como zona de indiferencia entre naturaleza y derecho) como ***suspensión jurídica de la ley*** para categorías de personas no-europeas.

Estas grandes movilizaciones de personas viven experiencias modeladas por las zonas de turbulencia y explotación de la economía global, y por consiguiente, vigiladas por los poderes coercitivos de los Estados. Vigilancia que supone la existencia de una tierra de nadie (Estados de excepción) desde el punto de vista jurídico para conjuntos de poblaciones. En consecuencia, el debate sobre la ley vinculado a las definiciones de las fronteras político-administrativas se vuelve más dramático y visible en la actual coyuntura histórica. El tema de la membresía en tanto y en cuanto definición de las fronteras político-administrativas de los Estados-nación se hace visible políticamente.

“La economía política del problema de la migración es muy sencilla. La economía-mundo está más polarizada que nunca en dos aspectos, el socioeconómico y el demográfico. La brecha entre el Norte y el Sur es enorme indica que seguirá aumentando aún más por varios decenios. La consecuencia es obvia: hay una enorme presión migratoria del Sur al Norte (.....) La contradicción interna de la ideología liberal es total. Si

todos los seres humanos tienen los mismos derechos, y todos los pueblos tienen los mismos derechos, no podemos mantener el tipo de sistema desigualitario que la economía-mundo capitalista siempre ha sido y siempre será (...) La crisis es total, el dilema es total" (Wallerstein,1996:162).

Principalmente, en cuanto al conjunto de personas que se ven forzados a migrar de sus países como consecuencia de las rupturas de sus plexos de vida como consecuencia de la expansión polarizante de la economía-mundo capitalista. Pero, además, están desprotegidas por el derecho internacional. El inmigrante es criminalizado y estigmatizado por ser inmigrante. Es lo que llamaría una forma ultra-objetiva de violencia, o incluso de crueldad sin rostro. En palabras de Étienne Balibar,

"La figura del inmigrante clandestino, desmesuradamente abultada y sistemáticamente desligada de sus condicionamientos (como la destrucción de las sociedades del tercer mundo y la persistente demanda de una mano de obra desclasada, privada de derechos), susceptible así de ser manipulada permanentemente al servicio de una intensificación de la contra-violencia preventiva, ha llegado a ocupar un lugar central en los discursos, las imágenes y los fantasmas de la inseguridad generalizada" (2004:37).

Las rupturas de los plexos de vida en las sociedades del Tercer Mundo (África, Asia y América Latina) son consecuencia directa e indirecta de las políticas de los países industrializados, políticas que incluyen: las guerras coloniales e imperiales, la instrumentación de las medidas tecno-económicas del Consenso de Washington, el saqueo de territorios en la búsqueda de recursos naturales producto de la voracidad de las empresas transnacionales, las hambrunas consecuencias de la Revolución Verde, la atomización y discriminación social y cultural, entre otros aspectos. Los estragos del **colonialismo eurooccidental** cuyos efectos todavía resuenan en el período



post-colonial son efectuaciones fundamentales de estas políticas y suponen la creación de zonas de excepción en Europa y los Estados Unidos (muros electrificados y espacios de contención).

“La historia del sistema mundial moderno es **una historia de intercambios desiguales** que son la causa de la guerra, el hambre, la opresión y el desastre ecológico que obligan a las personas a migrar. La ciencia moderna ha logrado separar el conocimiento de esta historia de la historia de este conocimiento. Por esta razón, el conocimiento histórico moderno es ahistórico. Debido a que este conocimiento ahistórico beneficia a los países que han obtenido provecho de los intercambios desiguales, la ciencia moderna es intrínsecamente territorio” (Santos,2002:143).

La significación de los límites fronterizos con sus concomitantes consecuencias epistemológicas supone recrear las narrativas de la diáspora cultural y política en el marco de las contradicciones del sistema histórico capitalista. Los flujos migratorios, son un recordatorio fundamental, de las persistentes relaciones neo-coloniales e imperiales del nuevo orden mundial y la división internacional del trabajo. Los depósitos de grasas (supernumerarios) sociales, económicos, políticos y culturales, imprescindibles para la competitividad capitalista, serán consumidos y emaciados. En un debate reciente sobre la responsabilidad europea y estadounidense en los procesos de colonización de África, Asia y América Latina en el seno de las Naciones Unidas se presentaron los alegatos contra las efectuaciones subjetivas y materiales del colonialismo. Según el texto de la **Declaración "Visión para el Siglo XXI"** firmada por más de 70 dirigentes mundiales preparatorio de la **Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia**, se instaba a no permitir que la diversidad de culturas se convierta en un factor limitador y a entenderla, en cambio, como una posibilidad de enriquecimiento mutuo.

La Conferencia de Durban, convocada por la Asamblea General en 1997, es la tercera conferencia internacional contra el racismo. Sin embargo, mientras que el *apartheid* fue el principal centro de atención de las conferencias anteriores, las cuestiones que se plantearon en Durban son reflejo de las complejas formas en que los prejuicios raciales y la intolerancia se manifiestan en la actualidad. Desde las secuelas de la esclavitud hasta los conflictos étnicos; desde la situación de los pueblos indígenas hasta la discriminación por razón de las creencias; desde el discurso de odio difundido por la Internet hasta la relación entre la discriminación por criterios raciales y la discriminación por razón de sexo; desde las grandes oleadas de inmigrantes del Sur hasta la creación de zonas de excepción en el Norte: en la Conferencia de Durban no hubo espacio para la complacencia.

En este particular la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia realizada en Durban en agosto del 2002 acordó a través de un Plan de Acción, establecer las cargas, responsabilidades y compensaciones del colonialismo europeo para con sus excolonias. Dada la creciente desigualdad global tales tentativas de crear tribunales imparciales parecen una fantasía. El ejercicio de la *violencia imperial* de Estados Unidos como superpotencia militar socava dichas posibilidades. Obviamente, nos encontramos en una reedición compleja de las prácticas coloniales e imperiales de los siglos precedentes y en un momento de crisis terminal del sistema de Naciones Unidas como consecuencia de la Declaración de Guerra Unilateral de los Estados Unidos contra Irak. En cualquier caso, el aumento exponencial de la resistencia a la guerra de los movimientos antisistémicos (pacifistas, ecologistas, culturales) la transversalidad y espacialidad de sus prácticas dejan entrever que las tensiones conflictivas irán aumentando.

Por tanto, sin conocimientos alternativos a la constelación hermenéutica de la narrativa eurooccidental no es posible sostener *un derecho a la diferencia y una pluralización de los derechos sociales y culturales*. La penosa

situación de las personas inmigrantes y de los buscadores de asilo es una de las dramáticas consecuencias del empobrecimiento de los principios comunitarios. La posibilidad de prácticas de inclusión está sujeta a un conjunto de exigencias y desafíos que sólo pueden ser enfrentadas desde la perspectiva del diálogo pluricultural.

Una nueva política de membresía tiene que ver con las iteraciones democráticas complejas entre los derechos de la membresía plena, la participación democrática y la residencia territorial desnacionalizada. Las iteraciones democráticas se refieren a diálogos morales y políticos en los que comunidades, pueblos y culturas de escalas distintas se reapropian de, y reiteran, principios y normas globales, en una serie de conversaciones e interacciones entretejidas. En el sentido derridiano las iteraciones no suponen una réplica del sentido original. "Entendida así, la suplementariedad es realmente la diferencia, la operación de diferir, que, a la vez, fisura y retarda la presencia, sometiéndola al mismo tiempo a la división y a la dilación originaria" (Derrida,1995:149).

Por el contrario, cada repetición es una forma de variación que transforma y enriquece el diálogo pluricultural. Por ello, no cabe retroceder al origen del sentido. Las iteraciones democráticas ***son repeticiones en procesos de transformaciones lingüísticas, legales, culturales y políticas***, invocaciones que son también revocaciones. Así, las preocupaciones por la justicia global pueden volverse principios guía para la acción de los movimientos antisistémicos en clave democrática, plural y socialista. En palabras de Seyla Benhabib,

"Definir la identidad del pueblo democrático es un proceso continuo de autocreación constitucional (...) Podemos hacer que las distinciones entre ciudadanos y extranjeros, nosotros y ellos, sean fluidas y negociables a través de iteraciones democráticas. Sólo entonces podremos avanzar hacia una concepción postmetafísica y posnacional de la solidaridad cosmopolita que en forma creciente vaya colocando a todos los seres humanos, en virtud tan sólo de su humanidad, bajo la

red de los derechos universales, mientras se van reduciendo golpe a golpe los privilegios excluyentes de la membresía” (2005:26).

En sentido estricto las tradiciones culturales consisten de narrativas de interpretación y re-interpretación, apropiación y subversión que le dan sentidos individuales y colectivos a la vida comunitaria. Cuanto más viva sea una tradición cultural, tanto más cuestionamientos habrá de sus elementos centrales. Para Michael Walzer, la soberanía cultural de la comunidad es la única instancia moralmente legitimada para discernir lo que es valioso en la vida de una persona y lo que no lo es. La sofisticada y abstracta defensa del comunitarismo liberal de Walzer se convierte en un principio normativo de inclusión y exclusión, que instrumentado universalmente –desde los Estados Unidos- contribuye al desarrollo de una política de exclusión y restricción de los flujos de inmigrantes. Pero, también, su defensa de los mínimos morales compartidos supone la universalización de aspectos centrales de sus desarrollos teóricos en materia de guerras.

Para el autor, en la arena internacional, los individuos están representados por los Estados, y sus derechos morales están incluidos en los derechos morales y derechos positivos legales de los Estados. En tal sentido, los derechos a la integridad territorial y la independencia política que el orden internacional reconoce a los Estados se encuentran los **derechos naturales** a la vida y a la libertad que los Estados garantizan a sus propios ciudadanos. En sus palabras,

“Desde la Ilustración existe una tendencia, especialmente entre la izquierda, a pensar que debe haber una alternativa racional tanto a las tribus como a sus opresores. Pero el **minimalismo moral**, aunque es bastante **razonable y universal**, no contiene tendencia imperial alguna: no aspira a un gobierno global (...) Dudo que podamos encontrar una regla o un conjunto de reglas que determinen la forma de separación y las obligaciones necesarias. Pero existe un principio general en el que podemos pensar como expresión del minimalismo

moral en política internacional. Es ***el principio de autodeterminación'*** (Walzer,1996:96-99 y 100).

De hecho, al describir al Estado como comunidades homogéneas y estables el autor se distancia de sus propias construcciones teóricas. Principalmente, en cuanto considera la justicia con sentidos culturalmente determinados y, simultáneamente desarrolla una concepción de ***mínimos morales compartidos universalmente*** por todas las comunidades humanas. Por ello, la ética que rige las relaciones internacionales alude a principios morales que son ***universalmente reconocidos***. De cualquier manera, sus preocupaciones universalistas por la justicia internacional son problemáticas en cuanto el autor ha desarrollado teóricamente en su libro las ***Guerras justas en injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos*** (2001) la versión moderna de las tesis de Agustín de Hipona en ***La ciudad de Dios*** sobre la moralidad de la guerra.

En este texto y sus desarrollos posteriores pueden interpretarse como una tensión teórica entre un universalismo liberal y una singularidad propia del comunitarismo. De allí, que pueda interpretarse su concepción como un comunitarismo liberal. "Leyendo en paralelo ambas obras estaría justificado contraponer la reflexión basada en juicios universalistas y generales de ***Guerras justas e injustas*** (...) con la argumentación particularista y partidaria de la autonomía de las esferas presentes en ***Esferas de justicia'*** (Grasa,2001:II). Esta tensión teórica se ha resuelto a favor de un comunitarismo liberal que privilegia las acciones y políticas desarrolladas por el gobierno del presidente George W. Bush en el contexto del 11 de septiembre de 2001. Sobre todo, el conjunto de políticas enmarcadas en la Estrategia de Seguridad y Defensa ***Evitar que nuestros enemigos nos amenacen y amenacen a nuestros aliados y amigos con armas de destrucción masiva*** presentado el 20 de septiembre de 2001. Principalmente, cuando se preguntaba ¿Cómo deberíamos responder a este

acto bárbaro? Y al responder, se mostraba radical en sus afirmaciones, ***debemos defender nuestras vidas y nuestra forma de vida.***

Sus alegatos sirvieron de suplemento teórico al argumento a favor del recurso de la fuerza en virtud de la legítima defensa apelando al artículo 51 de la Carta de las Naciones Unidas. Las resoluciones del Consejo de Seguridad de la ONU permitieron el ataque a Afganistán y posteriormente sirvieron de fundamento contra la invasión a Irak. Lo problemático de la guerra contra el terrorismo es el ***carácter difuso del adversario.*** Para él, es necesario reflexionar sobre el tipo de fuerza, la escala y el grado de la guerra como aspectos centrales e ineludibles del problema moral de la misma. En palabras de Michael Walzer,

“Mi razonamiento es el siguiente: cuando los crímenes que se cometen suponen una conmoción para la conciencia moral de la humanidad, ***cualquier Estado que pueda detenerlos debe ponerles fin o, en último extremo, tiene derecho a hacerlo*** (...) No hay maniobras evasivas por parte de los Estados y, por consiguiente, no hay política estatal evasiva. Es inevitable que ***la desconfianza y la rivalidad***, que son los rasgos imperantes en la comunidad de naciones contemporánea, tiñan los debates que se susciten en cada Estado en particular” (2001:11).

El reconocimiento de la existencia de amenazas de agresión justifica la comprensión sobre la necesidad de reflexionar sobre la guerra y el equilibrio de poder en el sistema de naciones. Para él,

“Tanto los individuos como los Estados pueden defenderse con justicia a sí mismos de una violencia que sea inminente aunque aún no haya tenido lugar; pueden disparar los primeros tiros si saben que están a punto de ser atacados. Ésta es una facultad reconocida en el derecho interno de los Estados y también en el paradigma legalista aplicado a la sociedad internacional (...) De hecho, una vez que se han establecido esas restricciones, ya no está claro si el derecho tiene alguna sustancia o no. De ahí el argumento del secretario de Estado Daniel Webster en el caso ***Carolina*** de 1842 (cuyos detalles no nos conciernen aquí). Con el

fin de justificar el derecho a la violencia anticipatoria, Webster escribió: debe demostrarse una necesidad de legítima defensa (...) instantánea, abrumadora, que no dé lugar a la elección de medios y que no conceda un tiempo para la deliberación" (.....) "Una guerra preventiva es una guerra en la que se lucha para mantener el equilibrio, para detener lo que se considera que trastoca un reparto uniforme del poder y lo transforma en una relación de dominio e inferioridad (...) No es realmente prudente asumir la intención maligna de nuestros vecinos; es simplemente cínico, un ejemplo de la sabiduría terrenal de la que nadie vive ni podría vivir. Necesitamos hacer juicios sobre las intenciones de nuestros vecinos y, si esos juicios han de resultar posibles, debemos estipular ciertos actos o conjuntos de actos para que cuenten como evidencia de malignidad" (Walzer,2001:117,119 y 121).

El lenguaje para elaborar los argumentos sobre la guerra y la justicia son similares. Antes bien, un autor como Michael Walzer, y ello es fundamental destacarlo, formó parte de un manifiesto a favor de la declaración unilateral de guerra contra Irak en el año 2003. El documento ***Por qué estamos luchando***, trata de evocar el famoso documental dirigido por Frank Capra que el gobierno de Franklin Delano Roosevelt auspició durante la Segunda Guerra Mundial, ***Por qué luchamos***. La declaración principia por afirmar los valores y principios morales orientadores del documento. Para los autores,

"Algunas veces es necesario para una nación defenderse por las armas. Ya que la guerra es un asunto serio que entraña el sacrificio de vidas humanas, es necesario que quien la haga exprese claramente el razonamiento moral que subyace a sus actos, a fin de que las partes en presencia y el mundo entero estén advertidos, sin ambigüedades, de los principios que ellos defienden (...) Nos batimos para defender el artículo primero de la Declaración de derechos humanos. (Todos los seres humanos nacen libres e iguales en derecho y dignidad, la libertad de opinión y de culto, así como para luchar contra los que matan en nombre de Dios, la mayor traición posible a la universalidad de la fe religiosa) (...) Estamos unánimemente convencidos de que la invocación de Dios para matar o lesionar a seres humanos es inmoral y contraria a la fe en Dios. Tal actitud, denominada guerra santa o cruzada, no es solamente una violación de los principios fundamentales de la justicia, sino la negación de la fe religiosa, puesto que transforma

a Dios en un ídolo al servicio de los designios humanos” ([www.americanvalues.org](http://www.americanvalues.org)).

Pero, también, el texto alude a las ideas de los fundadores de los Estados Unidos y sostiene que hay ciertas **verdades morales** fundamentales que son **reconocidas universalmente**. El atentado el 11 de septiembre en Nueva York atenta no sólo contra Estados Unidos, sino contra la humanidad. “En nombre de la moral universal, y plenamente conscientes de las restricciones y exigencias de la guerra justa, sostenemos la decisión de nuestro gobierno y de nuestra sociedad de utilizar contra ellos las fuerzas armadas” ([www.americanvalues.org](http://www.americanvalues.org)). En el texto se señala a Al Qaeda y a los países que acogen sus actividades como los responsables de la guerra y merecedores del castigo. En estricta correspondencia con los documentos oficiales del gobierno de los Estados Unidos. Para los autores, el peligro a una agresión es real y cierto, sobre todo si el agresor está motivado por una **hostilidad implacable**, y niegan que el criterio de apelar a una guerra justa como último recurso signifique que ésta haya de ser aprobada por una instancia internacional como la ONU.

En este último particular, aducen dos razones para justificar el unilateralismo estadounidense: en primer lugar, sería una novedad, porque históricamente los teóricos de la guerra justa no han considerado la aprobación internacional como una exigencia justa: en segundo lugar, no existe ninguna prueba de que la ONU está capacitada para decidir cuándo y en qué condiciones está justificado el recurso a las armas. Además, añaden los autores, esto comprometería inevitablemente la primera misión de las Naciones Unidas, que es humanitaria. Aunque los autores están dispuestos a admitir que los Estados Unidos tienen sus fallas, éstas son descritas en términos generales y ambiguos. “A veces nuestra nación ha seguido una política injusta y errónea. Frecuentemente nuestro país no ha sabido como practicar sus ideales” ([www.americanvalues.org](http://www.americanvalues.org)).



El documento apela a una reinterpretación de la doctrina de la Guerra Justa en clave de una versión ética y militar rigurosamente opuesta al pacifismo kantiano. La doctrina de la Guerra Justa desarrollada por Michael Walzer conforme a su concepción comunitarista de la justicia. De modo tópico, de acuerdo a una justificación ética de la agresión concede una justificación moral a la **guerra preventiva** que supone un amplio abanico de interpretaciones. Así, Michael Walzer defiende que

“La agresión puede producirse no sólo en ausencia de un ataque militar o una invasión, sino en la (probable) ausencia de cualquier intención inmediata de llevar a cabo un ataque o una invasión de este tipo. La fórmula general debería ser algo así como lo siguiente: los Estados pueden usar la fuerza militar frente a una amenaza de guerra, siempre y cuando de no hacerlo estuviera en grave riesgo su integridad territorial o su independencia política” (2001:85).

Para él, la proliferación de **horrores** que se han producido en los últimos tiempos lo ha hecho más proclive a defender el recurso de la intervención militar. En este mismo sentido, en una declaración realizada en marzo de 2003 –el propio Michael Walzer- decía que se podría haber hecho frente a la amenaza que representa Irak con algo que no fuera la guerra en la que ahora estamos metidos.

“Una guerra librada antes de su momento no es una guerra justa. Pero ahora estamos en ella, espero que la ganemos y que el régimen iraquí caiga rápidamente. No voy a manifestarme para que pare la guerra mientras Saddam siga en pie, ya que eso reforzaría su tiranía en el interior del país y le convertiría, una vez más, en una amenaza para todos sus vecinos. Mi discusión contra los que se manifiestan en contra de la guerra depende de la justicia relativa de dos desenlaces posibles: o una victoria estadounidense, o todo lo que no lo sea, que Sadam podría considerar como una victoria suya (...) Pero hasta la gente que estaba en contra de iniciar esta guerra puede todavía insistir en que debería dirigirse conforme a los dos compromisos cruciales asumidos por la administración de Bush. En primer lugar, que se haga todo lo posible por evitar o reducir las bajas civiles; este es el requisito esencial

para que haya *jus in bellum*, justicia en la forma de dirigir la guerra, que todos los ejércitos en todas las guerras están obligados a cumplir, independientemente de la moralidad de la guerra en sí. En segundo lugar, que se haga todo lo posible por garantizar que el régimen pos-Sadam sea un gobierno de, por y para el pueblo iraquí: éste es el requisito esencial de lo que podría denominarse *jus post bellum*, la parte menos desarrollada de la teoría de la guerra justa, pero, evidentemente, importante estos días” (El País,08/04/2003).

Desde esta perspectiva se elabora *la categoría moral de suprema emergencia* que consiente la violación de cualquier norma o límite moral. Todo Estado (los Estados Unidos) que se sienta amenazado por un peligro que afecte su normalidad político-cultural que cause no sólo un terror excepcional en la ciudadanía y en su bienestar individual y colectivo, sino también una repulsión moral, dejaría de estar obligado a respetar algún límite ético, en donde incluso el exterminio de cientos de miles de personas inocentes puede ser moralmente recomendable posterior a una agresión. Este *etnocentrismo imperial* justifica la intervención militar estadounidense como defensa de los *valores auténticamente humanos* y contrasta la nobleza moral de su intervención con la naturaleza innoble y criminal de su adversario (moralismo teológico medieval). Joseph Nye, ayudante del secretario de defensa de los Estados Unidos en el gobierno de Bill Clinton, defendía la superioridad moral de las intervenciones armadas de los Estados Unidos, en contraste con intervenciones análogas realizadas por otros países. Desde el punto de vista normativo, se legitima implícitamente el asesinato voluntario de gente inocente bajo el principio de guerra preventiva (Zolo,2000:99).

La coincidencia teórica y política entre los desarrollos de Rawls y Walzer respecto a los intereses geoestratégicos y geopolíticos de los Estados Unidos son pasmosas y preocupantes. Principalmente, por las nuevas formas de regulación que se están imponiendo como consecuencia de la guerra contra el terrorismo. Esto ha ocasionado nuevas formas de competencia por el

control y el acceso a materias primas de los países periféricos, y conjuntamente con las políticas del Consenso de Washington, se ha profundizado un despliegue de nuevos dispositivos militares y económicos de control. Estas presiones eurocidentales contrastan con los principios de filosofía moral y política de teóricos como John Rawls y Michael Walzer. Sobre todo, las justificaciones de las guerras neocoloniales y los referidos a la instrumentación de políticas de admisión basadas en la comprensión de sí misma.

A pesar de las diferencias en los esfuerzos teóricos de Rawls, Sen y Walzer la convergencia en una especie de *Inconsciente político* –en el sentido de Fredric Jameson- nutre y configura sus respuestas teóricas y políticas desde un formato demo-liberal. Pero, sobre todo, la absoluta coincidencia de los autores –a pesar de las aparentes divergencias entre universalistas y comunitaristas- con el telos de la sociedad moderna liberal. En este aspecto merece la pena señalar que para John Rawls siguiendo a Amartya Sen las hambrunas obedecen principalmente a crisis políticas y a la ausencia de gobiernos decentes.

“Esta insistencia en los derechos humanos encuentra confirmación en el trabajo de Amartya Sen sobre las hambrunas. En su estudio empírico de cuatro casos históricos muy conocidos (Bengala, 1943; Etiopía, 1972-1974; Sahel, 1972-1973; y Bangladesh, 1974), encontró que la disminución alimentos no es por fuerza la principal causa de la hambruna y a veces ni siquiera una causa menor. En los casos estudiados, la caída de la producción de alimentos no fue suficiente para provocar la hambruna si hubiere habido tanto un gobierno decente preocupado por el bienestar de su pueblo como un sistema razonable de beneficios sociales a través de instituciones públicas. El problema principal fue el fallo del gobierno al distribuir los alimentos disponibles. Sen concluye que las hambrunas son desastres económicos y no sólo crisis alimentarias” (Rawls,2001:128).

Otra notable coincidencia se encuentra en el principio compartido sobre la

limitación de la inmigración entre Rawls y Walzer. Es en ambos autores razonablemente justo limitar a los extranjeros y extraños para la protección de la estabilidad de la cultura política. Pero, donde se expresan coincidencias fundamentales, es en materia de la conducción de la guerra. Por un lado, para Rawls, la obra ***Guerras justas e injustas*** de Michael Walzer constituye "un libro impresionante, del cual no me aparto en ningún aspecto esencial" (2001:113). Por el otro, refiriéndose a la moralidad de la guerra Michael Walzer afirma, "***únicamente en los Estados democráticos los ciudadanos pueden unirse a la polémica con libertad y sentido crítico.*** Este libro fue escrito para ellos, en la creencia de que la teoría de la guerra justa es una guía necesaria para la toma de decisiones democráticas" (2001:15).

Estas dramáticas consecuencias del euroccidentalismo delineadas por los autores estudiados nos llevan a analizar la visión de autores como Charles Taylor y Jürgen Habermas. Primero, desde una perspectiva que privilegia las fuentes de la identidad moderna y sus formas de expresividad nos adentraremos en las consideraciones filosóficas de Charles Taylor. Y en segundo lugar, podemos decir sin riesgo alguno que Jürgen Habermas es uno de los filósofos más importantes del panorama contemporáneo. Para el autor retomar el afán totalizador de la filosofía sólo puede materializarse si se establece un diálogo entre todos los saberes, dejando al margen las conveniencias de cada disciplina. Sobre los autores, y sus consideraciones sobre los derechos de ciudadanía y la democracia, el próximo capítulo.

## **CAPÍTULO IV**

### **EL GIRO LINGÜÍSTICO EN LA TEORÍA SOCIAL Y POLÍTICA**

El presente capítulo se propone discutir las contribuciones de Charles Taylor y Jürgen Habermas en tanto y en cuanto ambos autores se inscriben en el marco del giro lingüístico en el marco de la filosofía y las ciencias humanas. En ambos casos suponen la centralidad de la dimensión lingüística para la comprensión de las sociedades contemporáneas. Las críticas a las condiciones monológicas o propias de la filosofía de la conciencia se colocan en el punto central de sus aportaciones críticas. Aportaciones que exceden el campo de la teoría social y política y se adentran a cuestiones de la filosofía moral y política de nuestra época. En sentido estricto ambos persiguen clarificar las alternativas históricas –desde la dimensión expresiva y lingüística- a los profundos dilemas de nuestro tiempo enfatizando el diálogo, la

intersubjetividad y la expresividad. Por un lado, Charles Taylor en su defensa de un objetivismo históricamente sensible a las diferencias y crítico de las idealizaciones abstractas del liberalismo, propone con la categoría de reconocimiento situar en una perspectiva teórica más ambiciosa el debate sobre los derechos de ciudadanía.

Por el otro, la obra de Jürgen Habermas se propone analizar los dilemas del ***factum del pluralismo*** desde una perspectiva procedimental democrática. Ambas teorizaciones representan un cuestionamiento radical a la racionalidad tecno-instrumental y permiten explorar nuevos espacios de convivencia desde una perspectiva intersubjetiva radicalizada. Frente a la idea de un sujeto monológico, los autores proponen un sujeto dialógico situado en una intersubjetividad tejida de reconocimiento en su comunidad histórica, de un reconocimiento hecho de significados compartidos que permite comprender y reconocer las ***diferencias culturales***.

En ambos autores la idea de un sujeto trascendental de cognición, un sujeto concebido en su modo singular, tiene fuertes afinidades históricas y conceptuales con la idea de un ***hablante solitario***. Los autores comparten el presupuesto ontológico y epistemológico que considera que el ser humano sólo puede individualizarse en medio de la sociedad. Por consiguiente, la producción de un individuo externo fuera de la sociedad es un absurdo, al igual que el desarrollo del lenguaje sin individuos que vivan juntos y hablen entre sí. Desde un desplazamiento epistemológico tenemos que constatar que el sujeto cognoscente que interroga debe ser considerado como perteneciente a la cosa que interroga. Porque pertenecemos participativamente a un mundo, podemos luego preguntarnos por su sentido. El comprender tiene una significación esencial en la interpretación hermenéutica del mundo. La identidad ontológica (y no sólo epistemológica) del sujeto y el objeto del conocimiento, que define la estructura del mundo histórico, provee, pues, una base para des-sedimentar las naturalizaciones del conocimiento científico.

Como expone David Bloor, la cognición es social en su misma esencia. Para él, nuestras interacciones con otros y nuestra participación en un grupo social no son simples contingencias, circunstancias accidentales de nuestro conocer, sino constitutivas de todo cuanto podemos pretender que es conocimiento. Es desde la obra del último Wittgenstein que puede sostenerse, que pese a las diferencias de complejidad, autonomía y reflexividad de sus objetos respectivos, todas las ciencias se basan en procedimientos de codificación de la experiencia que están sometidos a las incertidumbres de la indicialidad y, por tanto, todas las ciencias son hermenéuticas.

La perspectiva tradicional de la epistemología no ha hecho sino mitificar la práctica científica, y las propias teorías del conocimiento elaboradas para explicar la práctica científica terminan legitimando las ideologías sociales del conocimiento científico. Para David Bloor,

“El vínculo entre las ideologías sociales y las teorías del conocimiento no es, pues, ningún misterio sino una consecuencia completamente típica y natural del modo en que vivimos y pensamos. Las ideologías sociales son tan penetrantes que estructuran nuestros conceptos, y es casi imposible evitar que las empleemos continuamente como metáforas implícitas. Sus temas y sus maneras nos son tan familiares que las ideas que tomamos de ellas nos parecen meras evidencias, pues forman parte, sin que nos demos cuenta, de las propias ideas de las que hemos de servirnos para poder pensar. ***El filósofo que cree dedicarse a un puro análisis de conceptos, interesado sólo por sus significaciones estrictas, o el que piensa que se limita a sacar meras conclusiones lógicas, en realidad no es sino un actor que pone en escena una parte de las experiencias acumuladas***” (1998:128).

Las epistemologías serían reflejos de las ideologías sociales. Estas son tan persuasivas que representan una explicación obvia porqué nuestros conceptos portan las estructuras que producen. El carácter impersonal y estable de las creencias compartidas y el sentido de realidad que subyace a

su referencia deriva de que las creencias son instituciones sociales: la misma sanción de objetividad es una institución social. Las instituciones son asumidas y sancionadas por los grupos sociales de tal modo que aspectos contingentes de su construcción y operación quedan ocultas como dentro de una caja negra y, por ello, devienen retóricamente externas y ajenas a la acción individual. Ello puede conferirles una estabilidad temporal mayor, lo que hace que trasciendan las vidas y los pensamientos individuales y que pueda ser la base compartida a partir de la que creencias y prácticas individuales coinciden. En consecuencia, la objetividad del conocimiento puede concebirse como una sanción convencional que se atribuye a una imagen específica de la realidad (obtenida por consenso) a partir de la aprobación colectiva de los procedimientos metodológicos usados en la investigación, replicación y extensión de sus resultados.

El giro hermenéutico en el campo del debate epistemológico explicación-comprensión cuestionó los cimientos de las distinciones que separaban y jerarquizaban un conocimiento por encima de otro. Al reconocer el carácter interpretativo y constructivo de las ciencias, y sobre todo, al enfatizar que la hermenéutica es comprensión, interpretación y aplicación, y que éstas tres actividades no se deben relegar a sub-disciplinas diferentes, sino que más bien se encuentran internamente relacionadas. ***Afirmamos que todas ellas son momentos del proceso único de la comprensión*** (Gadamer,2003). Lo importante es no separar la comprensión de la explicación. La interpretación, consiste precisamente en la alternancia de fases de comprensión y de fases de explicación a lo largo de un único arco hermenéutico.

Desde esta perspectiva concebimos la teoría como un proceso cuyo telos es interpretar, entender y comprender la realidad. El conocimiento es dialógico no sólo porque se orienta hacia una comunidad lingüística sino también porque se relaciona con otros enunciados. El diálogo es siempre una sucesión orgánica de enunciados a cargo de distintos sujetos. El criterio para



determinar las fronteras de cada enunciado es precisamente el cambio de sujeto discursivo. De modo que la emisión funciona como un eslabón en la cadena discursiva, siempre vinculada con otras anteriores y posteriores, a veces muy lejana. La dialogicidad del lenguaje resulta entonces constitutiva e ineludible.

Partiendo de estas consideraciones ontológicas y epistemológicas del lenguaje nos proponemos cuestionar la idea del hablante solitario. En este sentido, y siguiendo a Wittgenstein, los conceptos más importantes son los de regla y juegos de lenguaje. Las reglas no se deben confundir con lo que comúnmente se entiende como reglas y los juegos de lenguaje no son juegos, sino formas de vida: conjuntos de actividades lingüísticas y no-lingüísticas, de instituciones, prácticas y significaciones que en ellas se encarnan y toman cuerpo.

Los conceptos de regla y significación se entretajan uno en otro, como lo expresa el hecho de que reglas designa una praxis intersubjetiva en la que alguien ha de ser adiestrado, de que las significaciones son esencialmente abiertas, y de que, cuando se habla de la significación de una expresión lingüística, se dota necesariamente a esa identidad de la significación de un indicador de la diferencia –tanto de cara a la relación entre lenguaje y realidad como a la relación entre hablante y hablante.

“En la práctica del uso del lenguaje una parte grita las palabras, la otra actúa de acuerdo con ellas; en la instrucción en el lenguaje se encontrará este proceso: el aprendiz nombra los objetos. Esto es, pronuncia la palabra cuando el instructor señala la piedra. –Y se encontrará aquí un ejercicio aún más simple: el alumno repite las palabras que el maestro le dice –ambos procesos se asemejan al lenguaje. Podemos imaginarnos también que todo el proceso del uso de palabras (en) es uno de esos juegos por medio de los cuales aprenden los niños su lengua materna. Llamaré a estos juegos <<**juegos de lenguaje**>> y hablaré a veces de un lenguaje primitivo como un juego de lenguaje. Y los procesos de nombrar las piedras y repetir las palabras dichas podrían llamarse también juegos de lenguaje (...) Llamaré también <<**juego de lenguaje**>> al todo formado por el lenguaje y

las acciones con las que está entretejido” (Wittgenstein,2002:23-25).

Para Albrecht Wellmer en un giro no-kantiano, y siguiendo a Kripke, ha deconstruido la idea del hablante solitario cuando dice:

“Lo que realmente niega {i.e., el argumento del lenguaje privado, a.w} es lo que podríamos llamar el modelo privado de seguir una regla, de que la noción de una persona que sigue una regla dada, sea simplemente analizada en términos de hechos acerca del que sigue la regla y sólo él, sin hacer referencia a su pertenencia a una comunidad más amplia (.. .) Kripke sostiene que en nuestro uso en tercera persona de palabras como entendimiento, significado, etc., no nos referimos a individuos aislados, sino a miembros actuales o posibles de nuestra comunidad lingüística, como si lo introdujésemos a nuestra comunidad. Esta postura podría caracterizarse como un punto de vista comunitario de nuestro juego del lenguaje con las palabras entendimiento y significado pero, por implicación – y en un sentido que todavía no ha sido aclarado, también podríamos llamarlo un punto de vista comunitario del lenguaje (...) Esto implica que nuestra distinción entre correcto e incorrecto con respecto a seguir una regla está ligada a nuestro entendimiento de esa regla, de manera que juzgamos que es incorrecto aquello que no corresponde a las reglas, tal como nosotros la entendemos. Esto es, en nuestros juicios acerca de seguir una regla usamos nuestro entendimiento de esa regla como un parámetro para distinguir entre correcto e incorrecto. Fundamentalmente, no usamos las expresiones correcto e incorrecto, desde el punto de vista de un observador, sino básicamente para aprobar o corregir lo que otro dice o hace, como, por ejemplo, enseñar” (Wellmer, 1988:230 y 38).

La idea del hablante solitario no puede existir, ya que su entendimiento de las reglas –al igual que para nosotros-es la medida de lo que es correcto e incorrecto. Pero entonces –en contraste con nosotros- siempre que él siga sus reglas ciegamente, necesariamente deberá estar bien. La práctica de corregir y aprobar no tiene lugar en su vida, ya que no puede tener la experiencia de estar en desacuerdo con alguien más. En otras palabras, debe haber seres humanos socializados en un lenguaje que no podrían producir

ellos como individuos, sino que reciben necesariamente de su socialización. El ser humano se convierte en ser, un ser capaz de habla y acción, sólo para aprender a interactuar en una comunidad humana. El ser se convierte en individuo por el hecho de que se convierte en ser social capaz de habla, interacción y conocimiento. La concepción de la ilustración fundamentada en la filosofía cartesiana de un *cogito* desincrustado similar a una sustancia no puede hacer justicia a esos procesos contingentes de socialización a través de los cuales un ser humano se convierte en persona, adquiere habla y razón, desarrolla un sentido de justicia y autonomía y es capaz de proyectar una trama narrativa del mundo en la que se encuentra entretejido. El punto de vista del otro nos exige concebir a toda persona moral como un ser humano único, con historias y memorias vitales, con disposiciones y capacidades para el ejercicio de acciones, así como con necesidades y limitaciones. En la brillante formulación de Hannah Arendt,

“El poder de juzgar se basa en un acuerdo potencial con otros y el proceso de pensamiento activo en el juicio de algo no es, como el proceso de pensamiento de la razón pura, un diálogo entre yo y mí misma, sino que se encuentra siempre y primordialmente, incluso cuando estoy sola ordenando mis ideas, en una comunicación anticipada con otros con los que sé que finalmente debo llegar a algún acuerdo. Y esta manera ampliada de pensar, que como juicio sabe trascender sus propias limitaciones, no puede funcionar en estricto aislamiento o soledad, necesita de la presencia de otros en cuyo lugar debe situarse para pensar, cuya perspectiva debe tomar en consideración y sin los cuales nunca tiene la oportunidad de operar” (Benhabib,2006:21).

Con el reconocimiento de la centralidad del lenguaje en su rol constitutivo de nuestra relación y experiencia con el mundo, puede hablarse estrictamente, de un deslizamiento paradigmático desde la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje. De esta consideración fáctica del lenguaje en su dimensión constitutiva tanto para el pensamiento como para el conocimiento,

se establece como la condición de posibilidad tanto de la objetividad de la experiencia como de la intersubjetividad de la comunicación. El lenguaje debido a su inherente e irreductible función designativa depende estructuralmente de la experiencia intramundana con aquello sobre lo que se habla. Esta superación de las premisas centrales de la filosofía de la conciencia implica que los lenguajes históricos y plurales, que ahora deben ser considerados como constitutivos, no pueden ejercer de equivalentes de la conciencia general (Lafont,1997:23).

#### **4.1. IDENTIDAD Y RECONOCIMIENTO EN CHARLES TAYLOR**

Las sociedades sujetas al *factum del pluralismo* haciendo uso de la expresión acuñada por John Rawls, no pueden apoyarse ya sobre una única concepción del bien o eticidad propia de una específica forma de vida cultural. Es éste el punto de partida –aunque con acentos teóricos distintos– de la reflexión, tanto de Taylor como de Habermas en sus análisis de la ciudadanía en las sociedades modernas. Para Charles Taylor la tendencia contemporánea hacia la interioridad ha sido el resultado de grandes esfuerzos realizados por el hombre en lo referente a definir y alcanzar el bien.

“La idea de un orden moral no se limita al conocimiento y aceptación de una serie de normas, sino que añade el reconocimiento de una serie de rasgos en el mundo, en la acción divina o en la vida humana que hacen que ciertas normas sean a un tiempo buenas y (en la medida que se indique) realizables. En otras palabras, la imagen del orden moral no sólo supone una definición de lo que es justo, sino también del contexto que da sentido luchar por ello y esperar su realización (aunque sólo sea parcial)” (Taylor,2006b:21).

Esta afirmación plantea vínculos indisolubles entre un orden moral y la construcción de la identidad moderna. En su magna obra de reconstrucción

filosófica las ***Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*** (2006a) explora las relaciones entre los contextos lingüísticos, las concepciones del bien y la dignidad. Para él,

“Lo que específicamente me propongo plantear y examinar aquí es la riqueza de los lenguajes del trasfondo que utilizamos para sentar las bases de las obligaciones morales que reconocemos. En términos más amplios, quiero explorar el trasfondo que utilizamos que respalda algunas de las intuiciones morales y espirituales de nuestros coetáneos en lo concerniente a nuestra naturaleza y situación espiritual (....) De hecho me propongo considerar toda una gama de puntos de vistas más ampliamente que lo que, por regla general, se suele describir como moral. Además de nuestras nociones y reacciones a temas como la justicia y el respeto a la vida ajena, el bienestar y la dignidad, quiero examinar nuestro sentido de lo que subyace en nuestra propia dignidad o las cuestiones que giran en torno a lo que hace que nuestras vidas sean significativas y satisfactorias” (Taylor,2006a:20).

Para el autor, la referencia a una entidad abstracta desprovista de los condicionantes empíricos que la constituyen exige ser replanteada, puesto que ignora la vitalidad creativa de los diferentes contextos culturales en la configuración de la identidad. La igualdad abstracta del liberalismo es ciega ante el indisoluble vínculo entre identidad y cultura. Según él, existen bienes constitutivos que fundamentan nuestras creencias y nos ayudan a dirimir nuestras elecciones. Tales bienes se descubren en el interior de diferentes marcos valorativos en el curso de la historia. Estos lenguajes de obligación moral pueden plantear la relación entre el agente y el bien de manera externa o interna. Los marcos u horizontes externos eran propios del mundo premoderno y exigían al agente una relación de respeto, temor o reverencia. Los marcos internos son, por el contrario, modernos, y tienen una relación de expresividad con el agente. Charles Taylor sugiere recuperar la noción hermenéutica de horizonte de sentido en su comprensión de la identidad moderna. En todo caso, todas nuestras prácticas están insertas en horizontes

de significación, en lenguajes valorativos densos, que prestan densidad y sentido a nuestros actos.

Así ocurre con la ética del universalismo, basada en la coherencia interna y en la racionalidad medio-fin, que es sólo uno de los horizontes y no el único posible, tal como hemos llegado a creer. La historia de sujeto moderno está compuesta por el entrecruzamiento entre la tradición naturalista y romántica, que componen un sujeto simultáneamente instrumental y expresivo. Los marcos serían las condiciones culturales, históricas y sociales de todo comportamiento, así como la matriz de nuestra moral, los soportes de un cuadro sobre cuyo fondo se recortan nuestras preferencias.

“En parte porque un marco referencial es aquello en virtud de lo cual encontramos el sentido espiritual de nuestras vidas. Carecer de un marco referencial es sumirse en una vida sin sentido espiritual. Por eso la búsqueda es siempre una búsqueda de sentido (...) Encontrar un sentido para la vida depende del enmarque que demos a las expresiones significativas adecuadas” (Taylor,2006a:39).

La identidad sólo cobra pleno sentido dentro de los horizontes axiológicos a partir de los cuales reflexionamos y elegimos.

“De hecho las identidades sufren cambios, pero les damos forma como identidad de una persona que en parte ya ha vivido y en parte completará el vivir de toda una vida. No defino una identidad que me sirva para 1991, sino que trato de dar más bien significado a mi vida tal como ha sido y como la proyecto más allá sobre la base de lo que ha sido. Las relaciones que definen mi identidad no pueden considerarse, en principio y de antemano, como prescindibles y destinadas a ser sustituidas. Si mi autoexploración adopta la forma de esas relaciones temporales en principio y en serie, entonces no es mi identidad lo que estoy explorando, sino una modalidad de placer” (Taylor,1994:87).

Nuestra identidad nos permite definir lo que es fundamental para nosotros y

lo que no lo es. Es lo que posibilita que nuestras elecciones tengan y cobren sentido. Actuar con sentido significa que nuestras respuestas sean apropiadas –dignas, respetuosas y morales, entre otras- dentro de nuestra situación en el mundo. Pero, sobre todo, responden a la interrogante ¿Quién soy yo? Y esta pregunta para Charles Taylor encuentra su sentido original en el intercambio entre hablantes. El yo sólo existe dentro de **la urdidumbre de la interlocución**. Para él, “sólo puedo aprender lo que es el enfado, el amor, la ansiedad, la aspiración a la totalidad, etc., a través de mis experiencias y de las experiencias que otros tengan de esos que para nosotros son objetos en un espacio común” (2006a:63).

Sólo puedo definir mi identidad contra un fondo que tenga alguna relevancia. Pero poner entre paréntesis la historia, la naturaleza, la sociedad, las exigencias de la solidaridad, todo aquello, excepto lo que encuentro dentro de mí, supondría eliminar todos los candidatos para aquello que importa de verdad. Sólo si existo en un mundo en el que la historia o las exigencias de la naturaleza o las necesidades del prójimo o los derechos de la ciudadanía o algo que importe realmente, podré definir una identidad que no sea trivial. La autenticidad no es enemiga de las exigencias que emanan más allá del yo, sino que contiene tales demandas. Los seres humanos son animales autointerpretativos cuyas orientaciones morales dependen de las comunidades lingüísticas y de las redes de interlocución en las cuales se hallan inmersos.

“De modo parecido, durante la mayor parte de la historia humana y en casi todos los contextos de la vida social, las personas han funcionado siempre gracias a su comprensión implícita de su repertorio común, sin necesidad de recurrir a ninguna perspectiva teórica de conjunto. Los humanos funcionaban con un imaginario social mucho antes de que se ocuparan de teorizar sobre ellos mismos (...) Como todo acto de habla, se refiere a una palabra previamente dicha, y tiene en su perspectiva otra palabra por decir. La forma de enunciación también dice algo sobre la relación que mantenemos con los receptores” (Taylor,2006b:40-41).

En este sentido, defiende un sujeto con una constitución narrativa, cuyo sentido del bien se teje en la comprensión de una vida entendida como una historia continua.

“La idea de una civilización unitaria tiene una larga historia, que se remonta a la conciencia original de la unidad cristiano-latina, sellada a su vez por una organización supranacional, la iglesia católica. Desde entonces, y en versiones diversas que han cuajado modernamente en la idea de Europa, dicha civilización no ha perdido nunca la noción de su unidad, encarnada en ciertos principios de orden compartidos (...) La modernidad es secular, no en el sentido más común y algo vago de la palabra, que remite a una ausencia de religión, sino en el sentido de que la religión ocupa un lugar distinto, compatible con el principio de que toda acción social tiene lugar en un tiempo profano” (Taylor,2006b:207-223).

Esta concepción de la secularización explica los rasgos que ha contribuido a construir la civilización occidental en el sentido desarrollado por Charles Taylor. Destacando, principalmente, la riqueza de los lenguajes del trasfondo moderno que utilizamos como marcos referenciales.

“Quizás el más intenso y apremiante conjunto de mandatos que reconocemos como moral sea el respeto a la vida, la integridad y el bienestar, incluso la prosperidad de los demás (...) Prácticamente todo el mundo percibe esos mismos mandatos que son y han sido reconocidos en todas las sociedades humanas (...) De lo que aquí se trata es de esas intuiciones morales que son particularmente profundas, intensas y universales” (Taylor,2006a:21).

En consecuencia, los valores de la libertad, la igualdad y la fraternidad son importantes porque **somos seres con propósitos**. La defensa actual de una sociedad liberal subraya la necesidad de permanecer neutral acerca de la buena vida y limitarse a asegurar un trato equitativo de los ciudadanos por el



Estado. Frente a un liberalismo procedimental vacío, aboga por un Estado comprometido con la defensa, consolidación y florecimiento y de las culturas.

“Lo que es peculiar en el Occidente moderno, ***al que podemos contar entre las civilizaciones más avanzadas***, es que su formulación privilegiada para dicho principio de respeto se haya dado en forma de derechos (...) Hablar de derechos universales, naturales o humanos es vincular el respeto hacia la vida y la integridad humanas con la noción de autonomía. Es considerar a las personas cooperantes activos en el establecimiento e implementación del respeto que les es debido. Y ello expresa un rasgo esencial de la perspectiva moral occidental moderna” (Taylor,2006a:31).

Una sociedad con metas colectivas socava las bases del modelo liberal procedimental. “La ética central de una sociedad liberal es una ética del derecho y no del bien. Es decir, sus principios básicos tienen que ver con la forma en que la sociedad debe responder y arbitrar las demandas en competencia de los individuos” (Taylor,1997:246). Por el contrario, para el autor, la construcción de una sociedad democrática inclusiva, precisa y supone de alguna definición comúnmente reconocida de la buena vida. El liberalismo en sus diversas versiones nos conmina a tratar las colectividades como compuestas por individuos. A las visiones maniqueas del individuo es necesario contraponer una concepción del individuo como potencialmente auto-producido, el yo como obra de arte, una concepción central de la estética de la existencia y de la expresividad defendida por Taylor.

Para él, quizás sea cierto que todos los actos y elecciones son individuales, pero los actos y elecciones son lo que son a partir del trasfondo de prácticas y comprensiones de una colectividad más amplia. “El rasgo general de la vida humana que deseo evocar es el de su carácter fundamentalmente dialógico. Nos convertimos en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos, y por ello de definir una identidad por medio de nuestra adquisición de ricos lenguajes expresivos” (Taylor,1994:68).

En todo caso, las sociedades modernas no son homogéneas, sino plurales, entre tanto la definición de la esfera pública –a la que todas las creencias comprensivas acceden, y deben acceder, en similares condiciones- no podrá realizarse desde una sola de esas creencias. Y ello independientemente de la creencia de cada uno de los sujetos. Principalmente, por estas particularidades, la forma de ordenamiento público que garantiza el ejercicio de esa pluralidad de creencias y de opciones es lo que el sistema democrático pretende articular. En este sentido, el patriotismo –en el sentido desarrollado por Taylor- ha sido un importante baluarte de la libertad en el pasado y seguirá siéndolo de forma paradigmática en el futuro. Para él,

“La dignidad ciudadana implica una idea de la capacidad del ciudadano. Dos grandes modelos están implícitos en buena parte de mi discusión. El modelo A se centra en los derechos individuales y en la igualdad de trato, así como en un ejercicio de gobierno que toma en cuenta las preferencias de los ciudadanos. Esto es lo que ha de ser asegurado. La capacidad ciudadana consiste principalmente en el poder de recuperar estos derechos y asegurar la igualdad de trato, así como en influir en quienes toman de hecho las decisiones (...) El ideal no es gobernar y ser a su vez gobernado, sino tener influencia (...) El modelo B, en cambio, define la participación en el autogobierno como la esencia de la libertad, como parte de lo que debe ser asegurado. También es visto como un componente esencial de la capacidad ciudadana (...) La total participación en el autogobierno significa, como mínima parte del tiempo, participar en la formación de un consenso de gobierno, con el cual uno puede alinearse junto a los demás. Gobernar y ser a su vez gobernado significa, por lo menos, que una parte del tiempo los gobernantes podemos ser nosotros y no siempre ellos” (1997:263-264).

La identidad de una persona surge de tres ejes fundamentales. El primero se refiere a la definición de sí mismo implícita en todo ser humano. Esta identidad en tanto estabilidad subjetiva de la persona es condición de la salud y la integridad de la persona. El segundo eje se relaciona con la idea de identidad personal, y por lo tanto, de los principios axiológicos de dignidad e

igualdad del ser humano. La identidad no viene dada por la posición social donde se nace, sino por el contrario es asumida por la persona, y por consiguiente no es en modo alguno configurada inevitablemente por las circunstancias. Por último, todo ser humano precisa del reconocimiento de su identidad por los ***otros significativos*** que son los que a una persona le importan y le ayudan a autodefinirse.

“Una identidad forjada desde el triple horizonte, moral, personal y de reconocimiento por parte de los otros significativos, desplaza el horizonte moral del registro del destino al de la negociación y la lucha por el reconocimiento. La identidad no nos viene dada, sino que la negociamos, de ahí la importancia de las luchas sociales emprendidas por obtener el reconocimiento de los otros significativos” (Cortina,2005:198-199).

La autonomía política en tanto proyecto es un fin en sí que nadie puede realizar por sí sólo, exige además un esfuerzo de todos en común, es decir, de una praxis intersubjetiva compartida. La ciudadanía se constituye mediante una red de relaciones igualitarias y de reconocimiento recíproco. Taylor define al ser humano como esencialmente social, enmarca la libertad en un contexto de vínculos definidos por responsabilidades colectivas y otorga a la política un carácter fundamentalmente expresivo. Las fuentes de la persona son bienes constitutivos. Como tales, sirven de fundaciones para los bienes vitales que regulan diversas esferas de la vida. En consecuencia, insiste en la necesidad de algún tipo de anclaje político-cultural en la defensa de la ciudadanía, pues los principios universalistas de los Estados de derecho democráticos cobran sentido en forma de prácticas sociales compartidas con motivos, intenciones y actitudes, y sólo entonces convertirse en proyectos dinámicos inclusivos, en la perspectiva de la primera persona del plural y conforme al ejercicio de la libertad y la igualdad.

La exigencia de reconocimiento se torna apremiante debido a la conexión

entre reconocimiento e identidad, donde identidad designa algo así como una comprensión de quiénes somos, de nuestras características definitorias como seres humanos. La tesis es que nuestra identidad está parcialmente moldeada por el reconocimiento o por su ausencia. Por tanto, el reconocimiento es una condición indispensable para una sociedad democrática (Taylor,1994:25). En diversos aspectos ***la política contemporánea*** gira en torno de la necesidad de reconocimiento. Puede argumentarse que la exigencia de reconocimiento es una de las fuerzas que potencian las movilizaciones en una diversidad de espacios políticos, exigencias que suponen un deslizamiento hacia un campo de luchas materiales y post-materiales en la política contemporánea. En palabras de Charles Taylor, "el no reconocimiento o el mal reconocimiento puede infligir daño, puede ser una forma de opresión, que aprisione a alguien en un falso, distorsionado y reducido modo de ser" (1997:293).

Para él, una política del reconocimiento de la pluralidad cultural debe exigir el reconocimiento explícito de ideas sustantivas sobre la vida buena y debe articularse como una política de la diferencia. Lo que distingue al individuo y lo separa de otros no se consigue abstrayéndose de sus particularidades, sino por el contrario, afirmándolas. Al tratar de explicar lo que es distintivo de la agencia humana, es necesario examinar las formas en que las propias acciones están constituidas por reglas, prácticas e instituciones. Puesto que si hay reglas y prácticas intersubjetivas que son constitutivas de las acciones humanas, entonces se vuelve esencial lograr alguna comprensión acerca de cómo surgen tales prácticas, que es lo que las sostiene, y cómo desaparecen. En consecuencia, no es una proposición extravagante el decir que somos lo que somos en virtud de que participamos en la vida más amplia de nuestra sociedad (Honneth, 1997:206-210).

Las instituciones y prácticas que constituyen la vida pública de una comunidad no son meramente restricciones externas a lo que somos, ya que en sí mismas son expresiones de aquello que somos. Para él,

“Mi convicción fundamental es que debemos hablar más bien de múltiples modernidades, de diferentes formas de erigir y animar ciertas formas institucionales que enumeraba hace sólo un momento, y que cada vez se vuelven más imprescindibles (...). En términos negativos, es muy importante que nos pongamos a **la tarea de provincializar Europa**, según la sentencia de Dipesh Chakrabarty. Esto quiero decir que deberíamos dejar de ver la modernidad como un proceso unificado del que Europa sería el paradigma, para concebir **el modelo europeo como el primero, sin duda, y como el objeto de cierta imitación creativa, naturalmente**, pero al fin de cuentas como un modelo más entre muchos otros, una provincia dentro del mundo multiforme que esperamos (un poco contra toda esperanza) que emerja de forma ordenada y pacífica. Sólo entonces podrá comenzar la tarea realmente positiva, la de construir puentes de comprensión entre unos y otros” (Taylor,2006b:225-226).

Este necesario giro de Taylor de provincializar la modernidad europea es un deslizamiento fundamental en la problemática de pensar las dramáticas consecuencias de la expansión de la tradición eurooccidental. En el caso particular de su libro **Fuentes del yo** se plantea la herencia europea como la fuente fundamental en la construcción del mundo moderno. Esta obra se propone mostrar con un estilo axiológico universalista las causas de la crisis de la identidad moderna. Su mayor aporte consiste en afirmar que la identidad moderna –en todas sus ramificaciones, manifestaciones y expresiones- tiene sus raíces en ciertas ideas sobre el bien. Este giro hacia el interior de la persona no es algo catastrófico, dirá Charles Taylor, sino el resultado de largos procesos de auto-comprensión en la cultura occidental. En todo caso, su orientación teórica sigue la idea de Max Weber sobre los tipos ideales, en tanto supone “un complejo de conexiones en la realidad histórica, que nosotros agrupamos conceptualmente en un todo, desde el punto de vista de su significación conceptual” (1975:41). La interrogante de Max Weber acerca de las cadenas de circunstancias que han llevado al resultado de que en Occidente, y sólo en Occidente, hayan aparecido

fenómenos culturales que poseen significado y validez universal, se convierte en un presupuesto fundacional en la obra de Charles Taylor. Este supuesto compartido -por Charles Taylor- establece un conjunto de significaciones históricas sobre la emergencia del racionalismo moderno en Europa.

Esta propuesta, implícitamente, asume que sólo los conceptos de la filosofía social y política europea son susceptibles de universalización. La expansión y el enriquecimiento de estos conceptos es la única alternativa posible para comprender y englobar los procesos no-europeos, entendidos como variantes locales de una historia universal cuyo núcleo teórico se alimentan siempre desde los procesos europeos. La obra de Charles Taylor las ***Fuentes del yo*** se presenta como la reconstrucción retrospectiva de lo universal concreto (Hegel) de la eticidad occidental que, en cuanto a tal –es decir, en tanto totalidad histórica- contiene la pretensión de validez universal de la justicia. Desde la perspectiva de Charles Taylor, la suposición de un yo que podría ser dos yoes en sucesión temporal es una imagen falsa y sobre-dramatizada. Estas imágenes sobre-dramatizadas –donde se llevan vidas atravesadas por lo heterogéneo, lo fragmentario y lo escindido- son precisamente uno de los puntos nodales de quienes viven condiciones fronterizas de una o varias culturas.

En este espacio intermedio de temporalidades y fragmentaciones culturales la subjetividad es necesariamente escindida. El yo con sus tiempos desplazados, sus intensidades afectivas, sus fronteras superpuestas tiene un valor político y cultural que rebasa la idea de reconocimiento de la tradición eurooccidental. En este caso, el futuro se vuelve una cuestión abierta en tanto y en cuanto la narrativa eurooccidental se disuelve en las reescrituras de las memorias enterradas y forcluidas en el pasado de sojuzgamiento de la historia en singular colectivo. Este futuro abierto como un volver a estar, pone a disposición de las subjetividades excluidas, marginadas y forcluidas una especificidad a ser establecida, no fuera de esa reinscripción, sino ***más allá*** de ella.

Por ello, la ausencia de una crítica a los procesos de constitución de la modernidad eurooccidental niega y silencia los procesos de saqueo, extracción, exterminio y colonización de Europa respecto América, forman parte de este proceso de forclusión teórica del euroccidentalismo. En la construcción teórica de Charles Taylor, Europa sigue siendo el sujeto soberano, teórico, de todas las historias, incluyendo las historias locales (indias, chinas, latinoamericanas). La peculiaridad de estas otras historias locales es su carácter subalterno y colonizado que tiende a convertirse en variaciones de una narración maestra que tiene a Europa como centro de gravedad narrativo. Por el contrario, la emergencia de esta gran narrativa eurooccidental tiene como contrapartida la reorganización de la empresa colonial-moderna en tanto colonialidad del poder y del saber en América Latina y el resto del Tercer Mundo (Mignolo,2007:27). En palabras de Enrique Dussel,

“No es casual que veinticinco años después del descubrimiento de las minas de plata de Potosí en el Alto Perú (1545) y de Zacatecas en México (1546) –de donde llegarían a España un total de 18 mil toneladas de de plata de 1503 a 1660 (.....) Escribe Wallerstein: el oro y la plata eran buscados como objetos preciosos, para su consumo en Europa y más aún para el comercio con Asia, pero eran también una necesidad para la expansión de la economía europea (....) De 1492 a 1500 se colonizan unos 50.0000 km2 (en el Caribe y Tierra firme: de Venezuela a Panamá). En 1515 se llegan a 300.000 km2 con unos 3.000.000 de amerindios dominados” (2006:56-57).

Las luchas por el reconocimiento (Charles Taylor) no se plantean sólo en el campo de los dilemas de la política eurooccidental contemporánea. Por el contrario, se retrotraen a la visibilización de historias enterradas, sepultadas y enmascaradas por el proceso de implantación del euroccidentalismo. En ese caleidoscopio de **normalidades naturalizadas** queda desintegrada toda perspectiva crítica que pudiera permitirnos reconocer las complejas demandas de las luchas de los movimientos antisistémicos. Demandas que se

inscriben en una perspectiva que incorpora la necesidad de ampliar, profundizar o deslizar el debate sobre los derechos en el contexto de las grandes transformaciones globales.

Revisar el problema de la identidad y el reconocimiento desde la perspectiva de las efectuaciones de la colonialidad del poder y del saber equivale a desplazar el debate hacia el dialogo pluricultural con sus concomitantes negociaciones fronterizas y traducciones culturales. De este deslizamiento, indeterminado y esencialmente incierto en sus efectuaciones emerge también un descentramiento de la modernidad eurooccidental y la deconstrucción de la visión lineal que enlaza a Grecia, Roma, la cristiandad y la Europa moderna. En palabras de Enrique Dussel, la secuencia –que toma a la cultura griega como cuna del mundo moderno (y suprime su influencia árabe-musulmana) es un invento decimonónico del romanticismo alemán. Por tanto, en contraste con esta visión es necesario comprender la modernidad en un sentido mundial.

“Esto es, entender su constitución, dándole prioridad al momento en el que Europa empieza a tener una centralidad en la configuración del sistema mundo. Cuando todo el planeta se torna el escenario de una sola Historia, en la cual los imperios o sistemas culturales dejan de coexistir entre sí y pasan a ser concebidos, por primera vez, como las periferias de un solo centro: Europa. Es el momento en el que surge el eurocentrismo de una cultura que, como todas, es etnocéntrica, pero que a diferencia de las demás pretende ser universal. Dussel toma 1492 como el momento fundacional de la modernidad. Es a partir de esa fecha cuando Europa, entonces sitiada por el mundo musulmán, se convierte en centro del mundo. De acuerdo con esta interpretación, Portugal y España, y con ellas el siglo hispánico, en vez de ser asociados al decadente fin de la Edad Media, son protagonistas de lo que el programa Modernidad/Colonialidad denomina primera modernidad” (Floréz-Flórez,2007:254-255).

Por consiguiente, las luchas por el reconocimiento pasan por reescribir y cuestionar la historia en singular colectivo, y sobre todo, comprender las



efectuaciones de la colonialidad del poder y del saber en el Tercer Mundo. Se requiere una revisión radical de la temporalidad social en la que puedan escribirse las historias emergentes, y por consiguiente, permita la reapropiación del signo para inscribir las identidades culturales en una narrativa descolonizadora. Este indeterminismo es *la huella* en el sentido derrideano de un espacio conflictivo y heterogéneo, aunque productivo y emancipador, que pone en tensión la arbitrariedad del signo. De este desplazamiento en el centro de gravedad narrativa proponemos entrelazar las luchas por el reconocimiento (vinculadas a las luchas por la descolonización) con las luchas por la redistribución. Para Nancy Fraser,

“La lucha por el reconocimiento se está convirtiendo rápidamente en la forma paradigmática del conflicto político a finales del siglo XX. Las reivindicaciones del reconocimiento de la diferencia estimulan las luchas de grupos que movilizan bajo la bandera de la nacionalidad, la etnicidad, la raza, el género y la sexualidad. En estos conflictos post-socialistas, la identidad de grupo reemplaza al interés de clase como motivo principal de movilización política. La dominación cultural reemplaza a la explotación en tanto injusticia fundamental. Y el reconocimiento cultural reemplaza a la redistribución socioeconómica como remedio contra la injusticia y objetivo de la lucha política” (2000:126).

La crisis del telos emancipatorio socialista supone constatar la ausencia de proyectos críticos amplios y creíbles, a pesar de la diversidad de nuevos campos de conflictividad (resistencia, contra-hegemónicos y emancipatorios) en el sistema histórico capitalista; la escisión generalizada entre las políticas culturales de reconocimiento y las políticas sociales de redistribución, y el distanciamiento de las pretensiones de igualdad frente a la ofensiva neoliberal de mercantilización de todas las esferas de la vida y el agudo crecimiento de las desigualdades materiales, plantean perentorios desafíos a la teoría social y política crítica.

En tal caso, la cuestión fundamental es cuestionar las elecciones de tipo disyuntivo entre la política de redistribución y la política de reconocimiento. Profundizar las problemáticas de redistribución y reconocimiento para vincularlas con los debates contemporáneos sobre la institución frontera. Este triedro de problemáticas se tiene que combinar con una visión que incorpore las dimensiones de las luchas en el Tercer Mundo. Luchas que suponen una crítica a las efectuaciones de la colonialidad del saber y del poder en América Latina. En consecuencia, precisamos identificar las dimensiones críticas de este triedro de problemáticas e integrarlas en un marco conceptual comprehensivo en construcción.

Con el entrelazamiento entre una política cultural de la identidad y la diferencia con una política social de la justicia y la igualdad se pueden establecer las bases para una política más amplia de descolonización y justicia global de la tradición eurooccidental de la ciudadanía. Principalmente, por la necesidad de desarrollar políticas que permitan el florecimiento de imaginarios insurgentes que logren romper los mecanismos y dispositivos de exclusión y forclusión. En palabras de Jacques Rancière, implica enfrentar las figuras de abyección y las poblaciones borradas del panorama político y cultural. La esencia de esta violencia –consiste en hacer visible lo invisible– dar un nombre anónimo, hacer que se escuche una palabra ahí donde sólo se percibía ruido.

#### **4.2. LA CONSTELACIÓN POSTNACIONAL EN JÜRGEN HABERMAS**

De modo tópico, la obra de Jürgen Habermas constituye uno de los programas de investigación más ambiciosos de las últimas décadas. En su impresionante forma interdisciplinaria, su programa de investigación se mantenía fiel a las intenciones originales de la teoría crítica, como Horkheimer las había propuesto a comienzos de la década de 1930. El giro lingüístico del autor alrededor de la década de lo setenta marca el inicio de

un renovado intento por replantear sobre nuevas bases los desafíos de la teoría crítica. Para él, existía una clara necesidad de fundar sobre bases nuevas la comprensión de la racionalidad, del ser humano y la sociedad. Propone un desplazamiento de un paradigma basado en la filosofía de la conciencia hacia un paradigma anclado en la intersubjetividad. La ética del discurso –propuesta teórico-práctica desarrollada en colaboración con Karl Otto Apel- no sólo se presenta en términos de esclarecer las condiciones de la comprensión intersubjetiva de la razón, sino que pretende identificar, a través del descubrimiento de los presupuestos pragmáticos del lenguaje, las condiciones de una fundamentación intersubjetiva y racional de las normas.

Para él, los juicios sobre justicia están interrelacionados con la evolución de las relaciones entre el ser y los otros. Por ello, los juicios sobre justicia reflejan distintas concepciones de las relaciones entre el ser y los otros, lo que equivale a afirmar que el proceso de formación de la identidad y de los juicios morales acerca de la justicia se encuentran indisolublemente vinculados. Parafraseando a Habermas la justicia de las normas morales y la integridad de los principios axiológicos sólo pueden establecerse por medio de un proceso de argumentación práctica que permita a los participantes una completa equidad en la iniciación y continuación del debate y en la posibilidad de sugerir nuevos temas de discusión.

La ética del discurso desarrolla una visión que le atribuye a la persona la capacidad y la voluntad de tomar una distancia reflexiva de su rol en la sociedad y de la capacidad y la voluntad de tomar en cuenta el punto de vista de otros involucrados en un debate y razonar desde su punto de vista. La persona se ve afectada por razones que deben contar igualmente para todas las demás personas. La interpenetración entre la voluntad de la persona y la razón práctica permite concebir la comunidad moral como una comunidad inclusiva y auto-legisladora de personas libres e iguales, que se sienten obligados a tratarse unos a otros como fines en sí mismos. Para Habermas, el Estado nacional constituyó la infraestructura para una administración

disciplinada en términos de Estado de derecho y tomó a su cargo garantizar un espacio de acción individual y colectiva, exento de Estado y ajeno al Estado. Asimismo, creó la base para la homogeneidad cultural y étnica, sobre las que desde fines del siglo XVIII pudo ponerse en marcha la democratización del Estado, si bien a costa de la represión y exclusión de minorías nacionales.

“Esto se pone de manifiesto automáticamente en la doble identidad del ciudadano implícita en el Estado moderno, en su condición simultánea de *homme et citoyen*. Esta concurrencia de dos identidades de grupo se ve atemperada provisionalmente por la pertenencia del ciudadano a una comunidad nacional: la nación es la forma de identidad de la modernidad que ha aliviado y hecho soportable subjetivamente la contradicción entre el universalismo intraestatal del derecho civil y de la moral por una parte, y el particularismo de los diversos Estados por la otra” (Habermas,1981:29).

La conciencia nacional en tanto mecanismo de integración social y cultural es un fenómeno específicamente moderno. Así, para Habermas, en la Antigüedad clásica las naciones eran comunidades de origen que venían integradas geográficamente por comunidades de asentamiento o por relaciones de vecindad, y culturalmente por tener una lengua común, costumbres y tradiciones comunes. A principios del mundo moderno la nación se concibe como portadora de un nuevo significado de la idea de soberanía. Desde mediados del siglo XVIII se enlazan los dos significados de nación. Con Sieyes y la Revolución Francesa la nación se convierte en fuente de la soberanía estatal. A toda nación le asistiría, el derecho a la autodeterminación política. Así, la pertenencia étnica se ve desplazada por una comunidad basada en una voluntad democrática común. En consecuencia, con las efectuaciones de la Revolución Francesa el significado de nación se transformó de una magnitud prepolítica en un rasgo que era elemento constitutivo de la identidad política de los ciudadanos de una

comunidad democrática (Habermas, 1998c:622).

La conciencia política de pertenencia a una nación surge de una dinámica que sólo pudo apoderarse de la población, cuando las relaciones sociales fueron desencajadas de su red de lazos de tipo estamental, y reestructuradas mediante procesos de modernización económica y social en nuevas combinaciones de espacio-tiempo. Esto no es un juicio abstracto. Por el contrario, pertenece Habermas a una generación de intelectuales alemanes que precisaban un distanciamiento crítico respecto a su tradición de pensamiento en tanto se hacía patente para ellos las dimensiones de la catástrofe moral nazi. Dilucidar que significa ser alemán después de la Segunda Posguerra se convierte en un motivo filosófico, ético, político y existencial.

Al igual que Karl Otto Apel, él fue un heideggeriano convencido hasta que se editaron, sin enmiendas las lecciones impartidas por Martin Heidegger de 1935, donde se elogiaba la íntima verdad y grandeza del movimiento. En efecto, sus intentos de inmunización contra la poderosa influencia de Heidegger fueron favorecidos por su prolongada y generosa acogida de otras corrientes de la filosofía alemana que habían sido desplazadas y excluidas en el ínterin de la Segunda Posguerra. Por tanto la renovación de la teoría crítica pasaba por atender un doble frente contra la metafísica y contra el positivismo. Situada en el legado del pensamiento crítico de los jóvenes hegelianos (pretensión práctica de realizar la filosofía), la filosofía que asume su propio interés en la reflexión ha renunciado por completo a la pretensión clásica y se ha retrotraído desde la ontología hasta la crítica. Para Jürgen Habermas "La influencia pública del pensamiento filosófico necesita de manera especial de la protección institucional de la libertad de pensamiento y comunicación y, por su parte, un discurso democrático permanentemente amenazado depende también de la vigilancia e intervención de esos guardianes públicos de la racionalidad que son los filósofos" (2002:318).

En su debate con Hans-Georg Gadamer sobre la cuestión de la tradición, se

refiere a una perspectiva crítica respecto a las ambivalencias de la herencia histórica (destructivas o democráticas) que configuran la identidad. Esto supone una sensibilidad reflexiva que nos remite a la revisión profunda y radical del proyecto que es nuestra propia tradición. La continuidad de una tradición es selectiva, y es precisamente esta selectividad la que está sometida al aguijón de la crítica, en tanto y en cuanto apropiación consciente de la historia o, como lo diría Walter Benjamín, pasándola por el filtro de ***la conciencia del pecado***.

“De las tradiciones en que estamos aprendemos siempre sin apercibirnos de ellos; pero la cuestión es si podemos aprender de aquellos acaecimientos en los que se refleja el fracaso de tradiciones (...) Para aprender de la historia no podemos echar a un lado ni reprimir los problemas no resueltos; tenemos que mantenernos abiertos a las experiencias críticas; pues de otro modo ni siquiera podemos percibir los acaecimientos históricos como desmentidos, como evidencia del fracaso de nuestras expectativas” (Habermas,1998:45-46 y 47).

Por tanto, toda tradición que en Alemania haya podido contribuir a la ceguera colectiva frente a la catástrofe nazi necesita de una apropiación crítica. “Normalmente suponemos que estos predecesores, si hablásemos con ellos cara a cara, no podrían engañarnos del todo, no podrían representar el papel de un ***deus malignus***. Pues bien, a mi juicio, es esta base de confianza la que quedó destruida con las cámaras de gas” (Habermas,2007:113). Por ello, no es posible pensar la continuidad de una tradición que pretenda extraer su propia validez de su carácter in-cuestionado. La apropiación de la tradición se vuelve dependiente de la hermenéutica creativa de los intérpretes contemporáneos. Por el contrario, la apropiación crítica e imaginativa de la tradición supone evaluar su validez en el presente. En efecto, el nacionalismo alemán convertido en darwinismo social culminó en un delirio racial que sirvió de suplemento a las aniquilaciones masivas en el periodo nazi. De allí, el

resquebrajamiento del nacionalismo como fuente y fundamento de una identidad colectiva.

La necesaria superación del fascismo en Jürgen Habermas constituye una perspectiva que cristaliza en torno a los principios universalistas del Estado de derecho y la democracia. El debate sobre los derechos de ciudadanía se desplaza entonces hacia la construcción de identidades postnacionales, y por consiguiente, plantea dilemas en términos procedimentales a las democracias liberales eurooccidentales. La esfera pública, como es desarrollada por Habermas, supone un espacio donde todos aquellos afectados por normas generales sociales y políticas de acción entablan un discurso práctico, evaluando su validez. El papel del ciudadano a mediados de la década de los setenta quedó desligado de los patrones de autoafirmación nacional, recobrando el carácter abstracto que respecto a las particularidades históricas y culturales tuvo la soberanía en los orígenes. Precisamente, en un marco así pudo hacerse valer la particularidad, es decir, pudieron hacerse valer dentro de la misma nación de ciudadanos las diferencias de origen, lengua y cultura.

“En las categorías conceptuales del Estado nacional se encuentra incrustada la tensión entre el universalismo de una comunidad jurídica igualitaria y el particularismo de una comunidad con un destino histórico (...). Hoy, puesto que el Estado nacional se ve desafiado en el interior por la fuerza explosiva del multiculturalismo y desde fuera por la presión problemática de la globalización, se plantea la cuestión de si existe un equivalente igualmente funcional para la trabazón existente entre nación de ciudadanos y nación étnica” (Habermas, 1999:91-94).

El Estado nacional establece originariamente los fundamentos de la homogeneidad cultural y de las exigencias de la ciudadanía. No obstante, dada la actual pluralización de las identidades, y dadas las limitaciones del Estado nacional en cuanto a la satisfacción de los requerimientos básicos de la ciudadanía, hoy ese modelo ha quedado atrás. Para Habermas, el punto es

que la formación de la voluntad democrática se debiera concebir analíticamente separada de las exigencias de identidad. La toma de decisiones en democracia es procedimental, y no tiene por qué presuponer una identidad compartida. El desarrollo y consolidación de una política deliberativa depende de una ciudadanía colectiva capaz de acción, de la institucionalización de los correspondientes procedimientos y presupuestos comunicativos, así como de la interacción de deliberaciones institucionalizadas con opiniones públicas desarrolladas informalmente (Habermas, 1998c:374).

Esta concepción de la democracia no puede operar con un concepto de un todo centrado en el Estado, sugiere un orden intersubjetivo superior. Si están suficientemente institucionalizadas las correspondientes condiciones de comunicación, la política dialógica y la política instrumental pueden entrelazarse en el medio que representan las deliberaciones.

“El concepto de una política deliberativa sólo cobra una referencia empírica cuando tenemos en cuenta la pluralidad de formas de comunicación en las que se configura una voluntad común, a saber: no sólo por medio de la auto-comprensión ética, sino también mediante acuerdos de intereses y compromisos, mediante la elección racional de medios con relación a un fin, las fundamentaciones morales y la comprobación de lo coherente y jurídicamente” (Habermas, 1999:239).

Una teoría democrática que pretenda garantizar la necesaria cohesión social debe presentarse de modo que pueda ser compartida por toda la ciudadanía, cualesquiera sean las creencias que profesen y los modos de vida que sigan. La teoría discursiva habermasiana asume elementos liberales y republicanos y los integra en el concepto de un procedimiento ideal para la deliberación y la toma de resoluciones. “Este procedimiento democrático genera una interna conexión entre negociaciones, discursos de auto-comprensión y discursos referentes a la justicia, y cimienta la presunción de que bajo tales condiciones



se alcanzan resultados racionales o equitativos" (Habermas, 1999:240). Eso no significa que los asuntos éticos-las cuestiones referentes a la identidad personal y las concepciones del bien- y sobre todo, los morales-relativos a las cuestiones de justicia social-no deban ser objeto de discusión pública, sino tan sólo que las condiciones y presupuestos de los procedimientos de deliberación y toma de decisión sobre tales cuestiones deben ser estrictamente neutrales con respecto a las visiones particulares del mundo.

"La teoría discursiva no hace depender la realización de una política deliberativa de una ciudadanía capaz de actuar colectivamente, sino de la institucionalización de los procedimientos correspondientes (...) De esta comprensión de la democracia se sigue normativamente la exigencia de un desplazamiento del centro de gravedad con relación a aquellos tres recursos que representan el dinero, el poder administrativo y la solidaridad, con los que las sociedades modernas satisfacen sus necesidades de integración y regulación. Las implicaciones normativas resultan evidentes: el poder de integración social que posee la solidaridad, que ya no cabe extraer sólo de las fuentes de la acción comunicativa, debería desplegarse a lo largo de los variados espacios públicos autónomos y de los procedimientos institucionalizados de formación democrática de la opinión y la voluntad común típicos del Estado de derecho. Además, el poder de la solidaridad debería poder afirmarse frente a los otros dos poderes, a saber; el dinero y el poder administrativo" (Habermas, 1999:242-243).

La ciudadanía concierne a los derechos civiles y no a la identidad étnica. ***El imperativo de que la democracia se forme en este nivel está asegurado por los sistemas de economía y del Estado que aventajan a los niveles nacionales.*** Para Habermas, un mundo de bienes y formas de vida plurales, prohíbe que nos orientemos por criterios fijos que pudiesen resultar vinculantes para todos. Por consiguiente, lo que puede originar acuerdo universal está limitado a los procedimientos mediante los cuales decidimos las cuestiones de justicia. En este sentido, la condición de miembro de una comunidad político-moral inclusiva promete no sólo solidaridad y una

inclusión no discriminatoria, sino que simultáneamente significa el mismo derecho de todos a la individualidad y la diferencia.

En el caso de una comunidad democrática estas orientaciones aparecen plasmadas en la Constitución. "Una Constitución democrática tolera incluso la resistencia de los disidentes que tras agotar todas las vías legales, combaten alguna resolución o sentencia que, no obstante, se ha adoptado legítimamente" (Habermas,2006:31). Aquí están presupuestos los conceptos de derecho subjetivo y de persona jurídica individual como portadora de derechos. Para él, en el Estado democrático de derecho, el ejercicio del poder político está doblemente codificado: por un lado, por el tratamiento institucionalizado de los problemas planteados, y por el otro, por la mediación regulada de los correspondientes intereses que deben entenderse como la realización de un sistema de derechos. Se trataría, entonces, de evitar que la identidad colectiva acabe funcionando como mecanismo de exclusión de lo diferente y trueque, como sucede en una voluntad consciente de homogeneidad social que provoque la marginalización interna de grupos sociales enteros.

"Tampoco se puede decir que en la constelación postnacional las reglas de los pueblos estén imponiendo a los Estados nacionales que se rebelan contra ellas algún tipo de riendas. Todo lo contrario: es la erosión de la autoridad estatal, son las guerras civiles y los conflictos étnicos en el interior de Estados en descomposición o mantenidos a viva fuerza lo que está dando pie a intervenciones, y no sólo en Somalia y Ruanda, sino también en Bosnia y ahora en Kosovo" (Habermas,2004:36).

Por tanto, su defensa de una democracia deliberativa incluye una comprensión cosmopolita y abierta de la comunidad política como una nación de ciudadanos. El igual respeto de cada cual no comprende al similar, sino que abarca a la persona del otro o de los otros en su alteridad. Ese solidario

hacerse responsable del otro como uno de nosotros se refiere al flexible nosotros de una comunidad que se opone a todo lo sustancial y que amplía cada vez más sus porosos límites. Esta comunidad moral se constituye tan sólo sobre la base de la idea negativa de la eliminación de la discriminación y del sufrimiento, así como de la inclusión de lo marginado y del marginado en una consideración recíproca. Esta exigencia no apunta a la igualación de las condiciones sociales de vida, sino, a la protección de la integridad de aquellas formas de vida y tradiciones en la que los miembros de los grupos discriminados puedan reconocerse (Habermas, 1999:23).

Cuando el autor se interna en la teoría del derecho, lo hace con miras a salvar, reconstruyéndola, aquella relación existente entre razón y sociedad, garantizada en el constructo teórico del derecho natural clásico. Para él, sin embargo, el derecho natural no pudo resistir al impulso crítico de la ilustración. De ahí que haya que buscar un nuevo principio alcativo que mantenga ligadas a razón y sociedad. Los nombres de estos medios de cohesión son las palabras claves de la modernidad política: derechos humanos y democracia. Ambos representarían el desarrollo de una libertad pública de los ciudadanos, por un lado, y de la libertad privada de los sujetos, por otro. El Estado democrático de derecho constituye el lugar institucional dentro del cual se ha de probar el ensamblaje indisoluble de la democracia y los derechos humanos, de la autonomía pública y la privada.

La pregunta por ***La facticidad y validez*** (1998c) es la cuestión esencial acerca de la fundamentabilidad, universalidad e institucionabilidad de normas de acción. Las normas jurídicas poseen un tiempo de facticidad y validez. Basándose en la coerción y en la libertad, forman un conjunto de restricciones que debe obedecerse para evitar sanciones, pero cuya autoridad se basa en algo más que el temor a la retribución. Las fuentes del derecho radican en las solidaridades sociales del mundo de vida, cuya comunicación no forzada confiere a sus normas una legitimidad mayor que la mera legalidad. La teoría habermasiana del Estado democrático de derecho de la

modernidad descansa en una experiencia de la deficiencia: de la imposibilidad de derivar normas de acción a partir de las costumbres. Para suplir tal déficit se echa de mano del derecho y la moral. La moral de la época postradicional es, sin embargo, una moral basada en la razón. Y con ello ya se ha indicado su defecto: puesto que sólo trata de razón tiene poca fuerza motivadora. Los conocimientos sobre cómo podrían ser regulados los conflictos de acción de manera que se tuvieran imparcialmente en cuenta los intereses de todos los participantes, son precisamente meros conocimientos, y por eso carecen de esa fuerza que empuja a la praxis.

A la debilidad moral se sale al paso con leyes que no admiten dudar sobre legalidad e ilegalidad. Desde un punto vista funcionalista, el derecho es complemento de la moral, alivia al individuo de esa exigencia de la ilustración, de decidir entre justicia e injusticia, al hacer obligatorias las normas de acción en el ámbito institucional. El Estado moderno garantiza la regulación normativa de acciones ya despojadas de la moral tradicional. Pero no las regula de manera violenta, sino que, en cuanto Estado de derecho, lo hace en el marco y auxilio de la razón comunicativa.

El Estado de derecho es democrático a través del procedimiento con que tiende a la solución imparcial de conflictos sobre acciones y fines. Y es en esa imparcialidad donde se esconde la moral. Así concebido, hay una relación interna entre el imperio de la ley y la democracia: los derechos privados y las autonomías públicas son co-originales, en lugar de estar ordenados por rangos secuenciados, como en otras teorías habituales. La validez, distinta de la facticidad, del derecho deriva de los procedimientos nacidos de esta conexión. No es posible ningún sujeto colectivo que autorice la legislación como Rosseau había previsto en su tiempo. Por el contrario, el proceso democrático que subyace al derecho moderno es un flujo de comunicación sin sujeto en una sociedad inevitablemente descentralizada.

En Habermas existe un estrecho vínculo entre la razón procedimental y su desarrollo de una teoría de la evolución social. El autor insiste en presentar el

estado actual de las sociedades europeas modernas en una perspectiva estructural de sucesiones históricamente observables, de niveles de justificación y las reconstruye en un contexto lógico-evolutivo. Dicha posición en Habermas implica adoptar la tesis de la diferenciación social producida por el desarrollo capitalista como *irreversible e ineclutable*, en donde todo intento por superar esta diferenciación invita a una regresión social. En efecto, existe una lógica de la evolución social *en el sentido* de que una vez que se han logrado los procesos sociales de aprendizaje no podemos olvidarlo a menos que consciente o inconscientemente los reprimamos. Según Habermas, se trata de un logro de la modernidad para diferenciar las tres esferas culturales (la ciencia, la moral y el arte).

De este modo, como sustrato de un decurso evolutivo único, introduce subrepticamente toda una historiografía del mundo moderno. Sobre este tópico, Jürgen Habermas, soslaya las consecuencias del proceso de conquista y colonización que hicieron posible la emergencia de la economía mundo capitalista. Excluyendo de su teoría de la evolución social aquellos aspectos problemáticos con que Occidente despojó a los Otros de sus cosmovisiones, prácticas y memorias. Pero, además, la cuestión procedimental no es sólo un tópico meramente técnico, sino también, tiene implicaciones sustantivas en tanto supone aceptar tácitamente las instituciones de Occidentes como universales.

En este caso, comparte con Charles Taylor, los prejuicios del profundo euroccidentalismo de su mirada. Y, ello es particularmente sensible, si analizamos su visión acerca de los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001. Para Jürgen Habermas el 11 de septiembre de 2001 es el primer acontecimiento de la historia universal en sentido estricto: el impacto, la explosión, el lento desplome: todo eso, que increíblemente ya no era Hollywood, sino una cruel realidad, sucedió literalmente ante los ojos de la esfera pública mundial. Para él,

“El ataque terrorista del 11 de septiembre constituye una cesura en la historia universal (...) Pero sólo retrospectivamente podremos reconocer si el simbólico derrumbamiento de las fortalezas capitalistas del sur de Manhattan significa una cesura tan profunda, o si esta catástrofe sólo ha confirmado, con un dramatismo inhumano, la vulnerabilidad de nuestra compleja civilización, una vulnerabilidad de la que somos conscientes desde hace tiempo” (Habermas,2006:14-15).

Esta vulnerabilidad de la civilización eurooccidental es simultáneamente también un resquebrajamiento de las instituciones rectoras del derecho público internacional. Pero, en su caso, corroe la grandiosa construcción teórica del autor en cuanto teoría de la sociedad. La ambivalencia y vulnerabilidad teórica no sólo se refiere a los planos de análisis, sino también, a sus pretensiones universalistas. En este caso particular, la construcción de teórica de Habermas no difiere del relato de auto-representación cultural alemán dentro del contexto eurooccidental forjado a mediados del siglo XVIII y consolidado en el XIX, habría que recordar la ironía de Marx respecto a las pretensiones universalistas de la filosofía alemana. Para él, como prototipo de una tendencia específicamente alemana, que sitúa con anterioridad en Fichte y por la cual: en nombre de un pueblo apolítico que no es un pueblo la afirmación nacional-filosófica como cosmopolitismo expone sus paradojas, que son también paradigmas para el futuro. Los efectos recurrentes de esta tendencia se encuentran en los polos más opuestos de la producción filosófica alemana. El trabajo de Jürgen Habermas se presenta como un paradigma para el futuro desde dentro de la Alemania Occidental de la posguerra, teniendo presente esta tendencia.

En definitiva, para el autor, el proyecto kantiano es un paso decisivo en la construcción del derecho internacional referido exclusivamente a los Estados. Por esta razón, es indispensable revisar la concepción kantiana del derecho cosmopolita al trasluz de las experiencias históricas actuales. Para él, es necesaria una defensa de un nuevo republicanismo con vocación mundial

susceptible de conjurar las aporías del despliegue nacionalista y de la disolución del cuerpo político en el mercado mundial. Este programa teórico-político supone revisar para ajustar el plan de Kant sobre la paz perpetua. Para él, un orden jurídico sólo puede ser legítimo si no contradice los principios morales básicos. ¿Cuáles son los principios básicos? La respuesta de Habermas es radical. Con las cuestiones morales, la humanidad o una presunta república mundial de ciudadanos constituye el sistema de referencia para justificar normativas que se basan en el ***interés igual de todos***. De allí, se desprenden unos objetivos normativos con contenidos claramente universalistas de los principios republicanos.

Por el contrario, posterior al 11 de septiembre, las Naciones Unidas a través del Consejo de Seguridad, ha revelado una ***cínica selectividad*** con que percibe y trata los casos en que debería actuar. En estas actuaciones se delata el primado de los intereses nacionales (estadounidenses) sobre las obligaciones morales.

“La disputa entre los idealistas kantianos y los realistas seguidores de Carl Schmitt acerca de los límites de la juridificación de las relaciones internacionales se encuentra hoy recubierta por un conflicto de más profundo alcance. El proyecto que siguen los ideólogos del actual gobierno estadounidense, consistente en establecer un nuevo orden mundial liberal bajo el rótulo de la ***pax americana***, plantea como mínimo de si la juridificación de las relaciones internacionales puede sustituirse por una etización de la política internacional determinada por la superpotencia (...). Sin embargo, este proyecto, que ya en Schmitt nace del resentimiento contra la Modernidad occidental, permanece enteramente ciego hacia esas fecundas ideas de autoconciencia, autodeterminación y autorrealización que siguen definiendo la auto-comprensión normativa de la Modernidad” (Habermas,2006:114-187).

Aunque el autor es consciente de las vulnerabilidades del derecho público internacional tiende a actuar de ***forma selectiva*** en su revisión de las pretensiones de universalidad inscritas en el proyecto kantiano. Una apología

del papel desempeñado por Naciones Unidas y el Consejo de Seguridad como foro de la política mundial en los ambivalentes años noventa la encontramos en su texto *El Occidente escindido* (2006). Esta defensa tiene un significado esencial, dado que las violaciones del derecho público internacional no lo habían preocupado hasta entonces – cuando Turquía invadió a Chipre, o Indonesia se anexionó Timor oriental, o Israel se apoderó de Jerusalén este y ocupó Cisjordania, su silencio respecto al rol de las Naciones Unidas y el papel del derecho internacional fue un síntoma claro de la selectividad de su actuación filosófica y política (Habermas,2006:164-166). Por el contrario, en la operación Tormenta del Desierto, Habermas estableció una distinción escolástica entre el carácter metafísico de la idea de guerra justa y la idea bien definida de guerra justificada (Anderson,2008:167). Para él, la guerra de Occidente contra Irak estaba completamente justificada para destruir los arsenales químicos iraquíes, que suponían una amenaza a Israel <sup>(35)</sup>. Pero, su argumento central, gravitaba sobre la circunstancia por la cual Estados Unidos y sus aliados tenían la oportunidad de desempeñar, de modo sustitutivo y temporal, el papel neutral de una fuerza policial internacional (sigue siendo la tarea pendiente de las Naciones Unidas). Pero, en su marcha hacia Bagdad, Estados Unidos actuó sin autorización del Consejo de Seguridad vulnerando las bases de las Naciones Unidas. Este hecho brutal supuso un disenso normativo en Occidente. Sin embargo, el supuesto constitutivo, el topos no cuestionado de la Guerra Fría, basado en la premisa de que Estados Unidos y Europa podrían ser tratados, a efectos prácticos, como una sola *ecumene democrática* bajo el benevolente liderazgo estadounidense, conjuró las críticas posteriores.

---

35-. Su declarada postura de lealtad a Occidente remitía a “que Alemania sólo podía purgar de su maligno pasado y dejar a tras todas las ideas sospechosas de *Sonderweg* (trayectoria especial), mediante una orientación incondicional hacia Occidente (...). Desde la fundación de la República Federal –señalaba aprobadoramente Habermas-, la solidaridad con Israel ha sido una ley no escrita de la política exterior alemana; sólo los antisemitas podían cuestionarla. En la mezcla de motivaciones para el apoyo de Habermas a la Guerra del Golfo, está era probablemente la más poderosa” (Anderson,2008:175)



El hecho una vez consumado, se convierte en otro *fait accompli*, que Habermas desea que salga bien, aunque espera que no se repita. *La pax americana* requiere con tanta frecuencia el recurso a las armas, para poder construir finalmente un orden jurídico protegido por un monopolio global de la fuerza. La visión universalista del derecho asume como núcleo de principios jurídicos y políticos del cosmopolitismo kantiano la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, elevada a norma fundamental de la humanidad. Para el autor, los derechos humanos tienen rigurosos fundamentos cognitivos y normativos, de modo que es *absolutamente obvio* que puedan proponerse a toda la humanidad sin que se incurra en forma alguna de imperialismo cultural.

En definitiva, la teoría de los derechos humanos puede interpretarse como un núcleo de intuiciones morales en la cual convergen las religiones universalistas y las filosofías metafísicas que se afirmaron en la historia de la humanidad. Por consiguiente, es un núcleo normativo que disfruta de una universalidad trascendental, más allá de los acontecimientos históricos y culturales de Occidente.

Para él, un gobierno cosmopolita mundial sigue siendo imposible, pero una política doméstica mundial no. Dado que la participación política y la voluntad popular, no son ya las bases predominantes de la legitimidad democrática, no hay razón para demandar un sufragio planetario o una asamblea representativa planetaria. Las explicaciones sobre la ley y la democracia dadas por Habermas se abstraen de las realidades empíricas de un orden político en el que la formación de una voluntad popular es en el mejor de los casos inexistente, en esta situación puede referirse a su vocación contrafáctica. Si se le atribuye no especificar una alternativa deseable, puede referirse al valor de lo ya existente, en un presupuesto de comunicación que sólo necesita cumplirse. El resultado es una teoría que no responde ni a la responsabilidad de una descripción del mundo real, ni a las propuestas críticas de uno mejor.

En fin, estas consideraciones de Jürgen Habermas coinciden con las cosmovisiones, prácticas y representaciones de la tradición eurooccidental. En este sentido, el contenido esencial de los principios morales encarnados en el derecho internacional es conforme a la esencia normativa de las grandes doctrinas proféticas y de las tradiciones metafísicas que se afirmaron en la mistificación histórica de Occidente sobre los Otros. El autor reitera cada uno de los argumentos tratados por T. H. Marshall, Rawls, Sen, Walzer y Taylor, entre otros. Pero, las consecuencias dramáticas, de estas posturas teóricas, en el plano del derecho público internacional suponen un vaciamiento de sentido de las pretensiones kantianas de universalidad. Por el contrario, los signos históricos apuntan a la emergencia de un **Estado de excepción** permanente convertido en paradigma de gobierno.

Estado de excepción que trata de construir **una opinio iuris general** alrededor de la acción preventiva en tanto paradigma de gobierno imperial-global para anticipar los posibles efectos de una dinámica social, política y cultural de dimensiones crecientemente transnacionales mediante la instrumentación de un dispositivo de guerra preventiva que garantice la seguridad de Occidente. Estamos asistiendo a la irrupción violenta de un patrón asimétrico de cambio en el campo de la soberanía estatal en el que la soberanía de la mayoría de los Estados es cuestionada como consecuencia de las prerrogativas excepcionales del complejo industrial-militar-informacional. Por ello, la posibilidad de avanzar en una reforma global de las Naciones Unidas se reconoce como un **objetivo imposible** en la actual configuración de fuerzas sociales, políticas y militares. Cualquier reforma real requería probablemente –como lo ha señalado Danilo Zolo, su crítico más afilado- la retirada de la organización **de uno o varios de los países más relevantes del Tercer Mundo**, para obligar a un cambio en el status y composición del Consejo de Seguridad y un desplazamiento claro de poder a la Asamblea General. Sólo este tipo de **conmoción** podría quebrar la coraza creada en 1945. En tanto objetivo global es imposible en la medida que las

constricciones objetivas indican una correlación de fuerzas en sentido contrario.

Por lo demás, resulta difícil imaginar el crecimiento de un movimiento transnacional lo suficientemente poderoso como para hacer que se tambaleen las estructuras geopolíticas vigentes y sus marcos ideológicos de referencia. El escenario de la reforma global supone como **condición de posibilidad** la aprobación de los cinco miembros permanentes del Consejo de Seguridad, actuando en correspondencia con dos tercios de la Asamblea General. Semejante procedimiento de enmienda que significa, a todos los efectos, que los cambios formales en la estructura de la ONU dependen de la unanimidad, que incluye el apoyo de aquellos Estados que probablemente pierdan influencia en el proceso.

Una reforma **en sentido democrático** de la ONU, debe reconsiderar el papel del Consejo de Seguridad. Y pasa obviamente por la supresión de la posición de privilegio que hoy detentan en el Consejo de Seguridad las cinco potencias vencedoras de la Segunda Posguerra y la instauración de un sistema igualitario de relaciones entre los pueblos. Por el contrario, existe una

“continuidad estructural entre la Santa Alianza, la Sociedad de Naciones y las Naciones Unidas. Dicho elemento de continuidad se manifiesta en lo que he propuesto denominar modelo cosmopolita de la Santa Alianza: un modelo institucional jerárquico que impone las tácticas y aspiraciones hegemónicas de una elite reducida de superpotencias por encima de la soberanía del resto de países. El Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, bajo el firme control directorio de las potencias vencedoras de la pasada guerra mundial, representa ese modelo de forma ejemplar. Por un lado, la Carta de las Naciones Unidas niega a los sujetos del orden jurídico internacional la igualdad ante la ley, mientras que, por el otro lado y al mismo tiempo, la propia Carta encierra en su texto la máxima expresión de una teoría del establecimiento de la paz que presume asegurar a la humanidad una paz estable y universal mediante el uso sancionador de una fuerza superior” (Zolo,2000:221).

Instituciones como las Naciones Unidas garantes en el plano internacional del

derecho público internacional encuentran progresivamente un vaciamiento de sentido o agujeros de legitimidad creciente en las actuaciones que han implicado cuestiones cruciales en los últimos años. Las vulnerabilidades de su arquitectura institucional y jurídica son evidentes. Por ello, los derechos humanos en el sentido desarrollado por Habermas no suponen un código ético universal que los justifique a priori sobre la base de la tradición metafísica eurooccidental. En efecto, estas pretensiones generan menos confianza en tanto justificación racional de las acciones y empresas de los ejércitos cristianos de los Estados Unidos u Occidente. Los derechos humanos, no tienen otro fundamento que las luchas por su reconocimiento en los acontecimientos históricos que los hicieron posible, regularmente conflictivos y violentos.

Indudablemente, su condición de posibilidad tuvo como contexto histórico fundamentalmente a Europa. Su cristalización en la Declaración Universal – esencialmente universal- está impregnada principalmente de la filosofía política individual de Occidente. Es obvia la concomitancia entre la visión de los derechos humanos en el autor y la occidentalización del mundo en tanto naturalización del proceso de evolución social. Este aspecto supone la forclusión de las relaciones que Occidente ha construido con los Otros colonizados, balcanizados y destruidos como consecuencia de su proceso de expansión capitalista.

#### **4.3. IMPENSAR EL IDEAL DE CIUDADANIA EUROCCIDENTAL**

A modo provisional de conclusión, es necesario apuntar algunas cuestiones centrales planteadas por los autores analizados. Esto pasa por algunas consideraciones generales. En Occidente, el formato demo-liberal –en sus diversas variantes- constituye el horizonte del debate intelectual y político de la actualidad. En consecuencia, según el aserto de Fukuyama, la democracia liberal ha vencido y se impone como forma normal de organización política,

como el aspecto político de una modernidad cuya forma económica es la economía de mercado y cuya expresión cultural es la secularización. En esa medida, las diversas posiciones teóricas y políticas en competencia tienden todas a referirse y actuar dentro del marco hegemonizado por el liberalismo en tanto geocultura del sistema histórico capitalista.

En el debate sobre la idea de ciudadanía desde la tradición eurooccidental aparecen claramente dos modelos que tienden en ocasiones a solaparse y confundirse. Modelos que tienen como centro de gravedad narrativo el debate entre la tradición liberal y la tradición comunitaria. Sobre los perfiles de este debate se han venido definiendo los contenidos fundamentales de una reflexión que precisa ser profundizada y radicalizada. Los liberales insisten en la primacía de las nociones teóricas y políticas de justicia y de derechos individuales para comprender la legitimidad de un orden público. Orden que no implica una ruptura con el carácter injusto y desigual de las sociedades eurooccidentales. Los comunitaristas enfatizan que los derechos de ciudadanía en las sociedades complejas no pueden entenderse al margen las vinculaciones sociales que le constituyen, precisamente, como sujetos individuales y colectivos. Antes bien, en la tensión conflictiva de una vieja polémica se encuentran los contenidos esenciales del debate sobre la ciudadanía entre liberales y comunitaristas, a saber: las nociones encontradas entre cosmopolitismo y patriotismo.

Por un lado, las obras de Rawls y Habermas centran su búsqueda en un principio neutral o procedimental para atender los problemas de una sociedad en donde coexisten una pluralidad de personas y culturas portadoras de fines morales distintas. Para ambos autores un mundo de bienes y formas de vida plurales prohíbe nos orientemos por criterios fijos que pudiesen resultar vinculantes para todos. Para los autores (Marshall, Rawls, Sen, Walzer, Taylor y Habermas), el Estado de derecho moderno garantiza la regulación normativa de acciones ya despojadas de la moral tradicional. En sentido estricto los autores insisten en el rol central que cumple el Estado en las

sociedades modernas.

Pero, en la actualidad el enmarque westfaliano está en crisis, las luchas de los movimientos antisistémicos rebasan el marco nacional donde históricamente los conflictos y mediaciones se han situado en los últimos doscientos años. En tanto las reivindicaciones de redistribución, reconocimiento y membresía democrática que plantean los movimientos antisistémicos entran en conflicto con sociedades políticas delimitadas. Este tipo de heterogeneidad da origen a un desafío radical de otra especie: dada la pluralidad de marcos rivales ante la tarea de organizar y resolver los conflictos de concepciones del mundo que suponen nociones de dignidad en ocasiones inconmensurables ¿cómo establecer una escala de justicia realmente justa?

En esas condiciones, las soluciones teóricas planteadas por Rawls (imparcialidad) o Habermas (democracia procedimental) a estas problemáticas no abarcan la complejidad de las situaciones y resultan insuficientes desde una política democrática. En este aspecto particular, Rawls y Habermas coinciden con acentos distintos en la prioridad de lo justo sobre lo bueno. De allí, la necesidad de ambos autores en encontrar un principio alcativo universalista en sus teorías. El problema surge de la pluralidad de demandas y reivindicaciones en conflicto con la cartografía westfaliana del espacio público. Los problemas planteados ya no coinciden con los enmarques westfaliano, las economías ya no son nacionales y los Estados no poseen la capacidad necesaria para resolver sus dilemas fundamentales.

Principalmente, por el carácter transterritorial de problemas, como el calentamiento global, la precarización de la vida y el trabajo, el hambre, la inmigración forzada, el racismo y las guerras neo-coloniales, que cuestionan a las comunidades políticas en tanto unidades geográficas delimitadas. Al asociar cada una de esas comunidades así definidas con un Estado propio, el imaginario político westfaliano investía al Estado de una soberanía indivisa y

exclusiva sobre su territorio, que impedía la interferencia externa en sus asuntos internos y descartaba toda remisión a cualquier instancia internacional.

El Estado, no obstante, sigue siendo el espacio fundamental donde se sitúan las demandas por la universalidad plena de los derechos sociales, culturales y difusos. Precisamente por la necesidad de des-mercantilizar esferas que habían sido privatizadas o convertidas en cuasi-mercados en los últimos años como consecuencias de instrumentación de políticas de orientación neoliberal. De allí, la centralidad del Estado como la instancia donde se dirimen las conflictividades de las demandas políticas. La condición de ciudadanía consiste principalmente en hacer efectivo estos derechos y asegurar un trato equitativo, así como en su capacidad de influir en quienes efectivamente toman las decisiones.

Lo más importante en los problemas de la pobreza y la exclusión, según Rawls, Sen y Habermas, es considerar la participación de la ciudadanía como parte integrante de la búsqueda de bienestar. Por un lado, autores como Rawls y Sen comparten el supuesto no-pensado (implícito) de una desigualdad socialmente legitimada que resulte viable políticamente. Por otro lado, Sen, Walzer y Taylor defienden la ubicua diversidad cultural como elemento constitutivo de la identidad individual y colectiva. No existe un solo conjunto de bienes primarios concebibles para todos los mundos morales y materiales. Pero, además, Walzer y Taylor insisten en reconocer la necesidad de orientar las elecciones individuales y colectivas en alguna definición de la buena vida.

La justificación de los derechos sólo puede realizarse sobre la base de valores y, consiguientemente, sobre la base de determinados estándares que fijan qué modo de vida puede considerarse bien pleno, bien frustrado. Los derechos ciudadanos en el formato demo-liberal son exclusivamente derechos individuales, no hay lugar para el concepto de comunidad como una entidad política legítima -como han subrayado Walzer y Taylor- y se asume

que la base del Estado moderno reside en el consentimiento individual, no en el consentimiento y la cooperación comunitaria. La condición de ciudadano - defendida por Walzer y Taylor- consiste en participar en la formación- dirección del consenso de gobierno y en la definición sobre el significado de la buena vida.

Ahora bien, Rawls, Sen, Walzer, Habermas y Taylor insisten con acentos diversos que vivir en una sociedad que da derechos de acceso a recursos sociales -seguro de desempleo, educación, atención sanitaria, servicios sociales- hace que las personas tengan a su disposición un conjunto mayor de bienes que aquellas sociedades cuyas estructuras no están así dispuestas. Además, admiten la necesidad de un Estado liberal-social que garantice el ejercicio de los derechos ciudadanos en su dimensión social. Obviamente, esto último supone una reflexividad sobre los derechos sociales. Desde un principio, se puso de manifiesto que los derechos liberales son derechos de autonomía que requieren la abstención del Estado como consecuencia de una obligación negativa de no actuar cuando entre en contacto con las libertades individuales. Por el contrario, los derechos sociales, al ser derechos de prestación, conllevan una obligación positiva del Estado de actuar a favor de determinados sectores de la sociedad (Martínez de Pisón, 1998:111).

Desde T. H. Marshall, es posible dar cuenta de los vínculos entre los dos tipos de derecho. Los derechos sociales no son sólo otra categoría de derechos añadida a los civiles y políticos, sino que introducen una ruptura innovadora en el campo de los derechos. Por ello, es obligatorio del Estado desde entonces, establecer sistemas de prestaciones sociales, planificar políticas públicas y promover estrategias redistributivas (hasta donde sea posible) para el ejercicio de los derechos sociales y de la libertad en su sentido negativo y positivo. Asegurar un mínimo de bienestar no sólo es necesario, sino que exige interferir e intervenir en el funcionamiento del mercado, redistribuyendo riqueza bajo la modalidad de servicios públicos y garantías de derechos sociales en el ámbito de la educación, la salud y la vivienda.



Precisamente, ello implica dos aspectos fundamentales para comprender el debate sobre el estado actual de los derechos, a saber: a) el problema de la realización de los derechos sociales; y b) el establecimiento de un mínimo de bienestar requerido. Primero, para las mayorías, inclusive en las sociedades industrializadas, el acceso y ejercicio pleno de los derechos sociales sigue constituyendo un ideal lejano. Las inconsistencias y el precario estado de los derechos sociales ponen de manifiesto las dificultades y las fallas de integración consistentes en alcanzar los estándares de vida requeridos. Segundo, el debate sobre estándares mínimos materiales supone un compromiso con la sociedad liberal-democrática occidental, con sus fronteras jurídicas, históricas y culturales, cualesquiera sean las injusticias que implican su constitución y su preservación.

El problema se complejiza cuando se observa que los principios y las bases de la convivencia social y cultural aparecen bajo una comprensión objetivada, naturalizada y universalizada del derecho eurooccidental y bosquejados de acuerdo a los estándares de vida de Occidente. En consecuencia, -en el debate eurooccidental sobre el multiculturalismo- no se exploran las radicales implicaciones en los campos del conocimiento, el derecho y las diversas configuraciones socioinstitucionales (autodeterminación cultural, biodiversidad genética y patrimonio ambiental) que tendrían la defensa, ampliación y profundización de los nuevos derechos de ciudadanía contenidos en las demandas de los movimientos antisistémicos.

La noción de ciudadanía defendida por los autores problematizados permanece prisionera de las categorías fundamentales del formato demoliberal. Todas están inscritas dentro de una tradición de pensamiento que ha agotado definitivamente su potencial creador y constructivo. En cierto modo, son teorizaciones locales concebidas desde los supuestos de la simetría temporal del universalismo eurooccidental (Wallerstein,2007a). El carácter auto-referencial de los diseños teórico-epistemológicos eurooccidentales se explica por la idea normativa de que este sistema particular de creencias,

formas de producción y subjetividades ha llegado a convertirse en un universal objetivado y naturalizado. Este tipo de presupuesto impide concebir al otro como simultaneo utilizando la expresión de Johannes Fabian (1983).

De allí, que las potencialidades emancipatorias del ideal de ciudadanía permanecen aun constreñidas en el marco demo-liberal. Desde esta perspectiva, en las diversas teorizaciones sólo hay una autojustificación del presente sin explorar las múltiples posibilidades de transformación de los horizontes de expectativas. Considerar los tópicos de la desigualdad y las diferencias culturales como ámbitos diferenciados, supone ignorar los profundos retos que tenemos que enfrentar en la construcción de sociedades democráticas y plurales. Pero, además, existe la necesidad de vincular los problemas derivados de las diferencias culturales con los temas de desigualdad material en el debate sobre la membresía, por consiguiente, de la esfera de los derechos y la democracia.

Ciertamente, por ello, se hace necesario radicalizar el ideal de ciudadanía desde una perspectiva que incorpore la redistribución (riqueza y poder), el reconocimiento (cultural, sexual y de género) y la membresía (en tanto miembros plenos) como un telos transformativo, y plantee la crítica y deconstrucción del planteamiento liberal de los derechos ciudadanos, como liberación de un (s) horizonte (s) que entre tanto ha ampliado su (s) sentido (s). Efectivamente, ello implica profundizar en los argumentos de los autores tratados e *impensar* la herencia no-pensada de la doctrina demo-liberal. Abrir, ampliar e impensar la herencia eurooccidental exige que ésta sea surcada por otra escritura. El mito del respeto al sentido, de la intangibilidad de la tradición a comprender se resquebraja. La idea de una teoría crítica – como la hemos venido desarrollando- añade nuevos tejidos, visibiliza las luchas forcluidas y reestructura las memorias históricas. Esta escritura reinscribe en otra superficie nuevos horizontes de sentido. Ciertamente, este ejercicio crítico no puede realizarse sin cierta violencia al sentido, o sin apuntar al crepúsculo del sentido. La tarea del pensar consistiría, entonces,

en el abandono del pensar anterior, para determinar lo que es la cosa del pensar.

Sólo un pensar que adopte la forma del salto o del paso atrás, puede llegar a lo **impensado** y así, a lo que está todavía por pensar. Sólo cuando nos volvemos con el pensar hacia lo ya pensado, estamos al servicio de lo por pensar. Lo impensado no fue olvidado al principio de la herencia liberal y por eso no es algo que hubiera que recuperar, sino que es lo que está presente en la tradición liberal, en el modo de ausencia (Heidegger,1988:155). Lo impensado interrumpe la primacía del **cogito cartesiano euroccidental**, y reabre la exploración sobre los dispositivos de forclusión, de las determinaciones sin rostro y sin voz, de todo **una heterología de lo indecible**. En todo caso, la estrategia teórica-crítica implica dislocar las nervaduras de la arquitectura conceptual. En tanto esta estructura conceptual se encuentra sedimentada en los **estratos de sentido** del liberalismo en una forma que oculta la constitución genética de un proceso significativo de forclusión.

Pensar lo impensable sería dar un paso más atrás, distanciándose de la lógica y de la acción inscrita en la metafísica de la presencia, para recuperar un pensamiento y un saber hecho trizas (Foucault,1990:317). Lo impensado no esta alojado en la construcción euroccidental que llamamos hombre como una naturaleza retorcida o una historia que se hubiera estratificado allí. Es, por el contrario, lo otro. Lo otro fraternal y gemelo, nacido no de él ni en él, sino destruido a su lado y al mismo tiempo, en una novedad idéntica, en una dualidad forcluida sin recurso de solución aparente. Lo impensado muestra cómo el pensamiento puede escaparse a sí mismo y conducir de este modo a una interrogación múltiple, plural y emancipadora sobre el ser humano, la ampliación de la esfera de los derechos de ciudadanía y la profundización de la democracia en la construcción de lo que hemos convenido en llamar **otro modo de ser o un horizonte otro**.

El pensamiento no puede pretender haber objetivado de una vez por toda el ser

del que ya es parte. Cada una de sus objetivaciones es acompañada de la sensación de que el ser –la historia, el ser humano- no se ha agotado todavía, que no se ha tocado fondo. Esto supone un cruce constante entre la obra de un autor y el espacio del acontecer socio-histórico que habita a ambos. Así, para Claude Lefort,

“No hay objeto del conocimiento que no esté conformado bajo los efectos de la institución, por eso sería erróneo actuar como si aquello que pretendemos descifrar no se hubiera formado por efecto de un desciframiento del sentido, en respuesta a un cuestionamiento de la historia, de la sociedad, de la coexistencia, de la naturaleza, como si no fuéramos interpelados por esas cuestiones enterradas en otros mundo, en otro discurso, y como si el objeto no debiera nada a nuestra propia interrogación, al movimiento de pensamiento que nos hace alcanzarlo y a las condiciones sociales e históricas en las que se ejerce” (Molina,2007:18).

En definitiva, impensar supone dislocar críticamente la teleología eurooccidental. El esfuerzo en la producción de conocimientos y saberes debe tener entre sus objetivos orientadores promover el bienestar humano de nuestras sociedades. En pocas palabras, se trata de intervenir la realidad, a fin de influir en ella imprimiéndole alguna dirección, modificándola, subvirtiéndola, revolucionándola o corrigiéndola. En este sentido, se ha venido consolidando en América Latina un modo de ver el mundo, de interpretarlo y de actuar sobre él que constituye propiamente una episteme con el cual América Latina está ejerciendo su capacidad de ver y hacer desde una perspectiva Otra, colocada al fin en el lugar del ***Nos-otros*** (Lander;2000:37). De este modo, el centro y la periferia tienen una historia única, que recorren conjuntamente, estructurando y reestructurando sus relaciones. Tomados por separado, como unidades nacionales, la historia del centro no prefigura la historia de la periferia, ***son historias distintas***. La crítica al euroccidentalismo supone el cuestionamiento a la narrativa de la

historia en singular colectivo. Pero, también, al conjunto de distinciones que han contribuido a formar la arquitectura de la ciencia moderna. La noción de universalismo no sólo es una epistemología, es también una fe y una ideología angular del capitalismo histórico que ha operado para crear y socializar los elementos y cuadros necesarios para la reproducción del sistema. No es de extrañar que liberales y marxista creyeran en la idea del progreso como una justificación de las transiciones del feudalismo al capitalismo. Dicha concepción progresiva y ascendente de la historia legitimaba la ruptura sobre la base de que los beneficios superaban con creces a los perjuicios.

Esto tuvo una expresión concreta en la formulación de una historiografía liberal durante la Pax Británica, que ha venido estructurando el pensamiento social desde entonces. El legado más profundo que nos dejó ese grupo de pensadores en su lectura de la historia moderna eran, a saber: 1) la supremacía de Gran Bretaña sobre Francia; 2) la supremacía de Gran Bretaña y Francia sobre Alemania e Italia, y 3) la supremacía de Occidente sobre Oriente. La respuesta básica a la primera era la revolución industrial, a la segunda la revolución burguesa y a la tercera la institucionalización de la libertad individual.

Por el otro, las divisiones de los objetos de estudio en compartimentos estancos derivan intelectualmente de la ideología liberal dominante en el siglo XIX, la cual sostenía que Estado y mercado, política y economía eran dominios con lógicas particulares y a los investigadores se les conminaban a estudiarlos por separado. Como parecía que existían múltiples realidades que en apariencia no tenían cabida ni en el dominio del mercado ni en el Estado, al que en compensación se le dio el nombre de sociología. En cierto modo se consideraba que la sociología explicaba los fenómenos aparentemente irracionales que la economía y la ciencia política eran incapaces de dilucidar. Finalmente, como había pueblos fuera del ámbito del mundo civilizado, y con quienes era difícil comunicarse el estudio de tales pueblos exigía reglas

especiales y formación especial. Este estudio tomó el nombre de antropología. Cada uno de esos ámbitos desarrolló, como es sabido, modalidades propias de acopio de datos que quedaron asociadas a cada disciplina y que para muchos profesionales llegaron a ser virtualmente un rasgo definitorio, especialmente en la época de preocupaciones metodológicas consecutiva a 1945.

Obsérvese la aparente paradoja consistente en suponer que el vector de cambio, el progreso del mundo material, iba de lo sencillo a lo complejo, mientras que el progreso del conocimiento de ese mundo material pasaba de lo complejo a lo sencillo, de la confusión a la claridad. Es fácil descifrar la paradoja: la complejidad del mundo real era asimismo su unificación, su homogeneización. La sencillez de la ciencia consistía también en la unificación y homogeneización de múltiples situaciones empíricas. Partiendo de esas premisas se elaboró un modelo de homogeneización creciente del mundo moderno que nunca parecía realizarse.

El mundo real resultaba en cada caso más complicado de lo previsto. Se tendió inicialmente a reaccionar, diciendo que se debía, o bien a que el proceso de evolución no había avanzado suficientemente, o bien a que no bastaban los conocimientos alcanzados por los científicos sociales. Como, en lugar de disminuir con el paso del tiempo, las anomalías aumentaban, se reaccionó aplicando la técnica del mosaico (interdisciplinariedad). La tendencia, sin embargo, en diversos campos científicos es ir de lo complejo a lo simple. Pues, no podemos descomponer el mundo en pequeños subsistemas independientes, porque cada pequeño subsistema independiente adquirirá propiedades muy diferentes con relación al sistema considerado como un todo. No podemos descomponer el mundo en interacciones aisladas, y suponer que entre ellas no hay a su vez interacciones.

Obviamente, el debate sobre la idea de ciudadanía aparece marcado por la impronta de las plurales demandas y exigencias de ***los movimientos sociales, populares y culturales de ampliación, profundización y***

***desplazamiento de los derechos de ciudadanía y una resignificación y radicalización de la democracia*** <sup>(36)</sup>. En tal caso, se convierten con su accionar en catalizadores centrales para la emergencia de políticas de inclusión y como creación de nuevos componentes de la subjetividad política reconfigurando nuevos ámbitos de acción colectiva. Así, en la pluralidad de sus manifestaciones los movimientos antisistémicos no sólo reivindican autonomía y reconocimiento legal de unos valores determinados, sino también, medios para satisfacer dichos valores. Sobre todo, en tanto las condiciones de aceleración y exacerbación progresiva de la desigualdad económica y social, de la exclusión y marginación cultural y política, de desmantelamiento de las políticas redistributivas del Estado, se han convertido en el marco fundamental de las luchas y reivindicaciones de ***los movimientos sociales, populares y culturales*** por reivindicar nuevos campos de actuación política. El carácter subversivo de su accionar y la capacidad de potenciar y reinventar identidades forcluidas desplaza y configura nuevas problemáticas críticas y deconstructivas a la teoría social y política.

Al identificar nuevas formas de opresión que sobrepasan las relaciones de producción las acciones plurales de ***los movimientos antisistémicos*** denuncian los excesos de regulación de la modernidad eurooccidental. Los excesos alcanzan no sólo la esfera de la producción, sino también, aspectos

---

36-. El activismo internacional desatado por la sola exposición de los borradores del Acuerdo Multilateral de Inversiones (AMI) ante la opinión pública mundial, facilitada por Internet, provocó no sólo el bochorno de los gobiernos implicados en esta conspiración mundial contra la democracia, sino que las negociaciones fueron abortadas abriéndose, en consecuencia, una nueva etapa de luchas y resistencias. Como observa Chomsky, se trató de un logro sorprendente de las organizaciones antisistémicas que se enfrentaron con éxito a la mayor concentración del poder global de la historia. Los meses posteriores habrían de reproducir nuevas victorias, demostrando que la hegemonía neoliberal tropieza con serias y cada vez más enconadas resistencias. Uno de los rasgos más interesantes de los recientes acontecimientos de Seattle, Davos, Washington, Praga, Ciudad de México, Québec y Génova fue conglomerar bajo una sola bandera a movimientos antisistémicos diversos y originarios de diferentes países del Norte y del Sur. Lo que plantea alianzas estratégicas entre las fuerzas antimundialización del centro, la semiperiferia y la periferia (Lander,1999:89;Chomsky, 2000:259;Boron,2001:50-51). Las recientes movilizaciones de los indignados plantean nuevos desafíos a la teoría crítica.

que se agrupan en las banderas del género, la sexualidad, la etnicidad y los criterios raciales e incluso suponen la reflexividad sobre los efectos modernizadores eurooccidentales. Principalmente en los ***estudios sobre el desarrollo***. Pero, además, al profundizar en la praxis política y teorizar sobre una dimensión lateral alrededor de la redistribución de la riqueza y el poder, promueven una nueva concepción del ser humano y la naturaleza e incorporan consideraciones sobre la autodeterminación cultural. Las demandas múltiples y fragmentadas de los movimientos antisistémicos se orientan con una promesa de emancipación democrático-radical.

Por ello, los ejes de la conflictividad social y cultural se movilizan alrededor de ejes transversales de ***diferencias***. Las exigencias de transformación cultural (reconocimiento) se entremezclan con las exigencias de una transformación económica (redistribución). De esta manera, los procesos reconocimiento-redistribución consisten en un cuestionamiento radical que mina las actitudes heredadas y las matrices de interpretación reificadas. Sobre todo, porque la desigualdad tiene una dimensión socioeconómica y la exclusión una dimensión de diferencia sociocultural. Por tanto, la cultura constituye un terreno de lucha legítimo, incluso necesario, un ámbito en el que se asienta la injusticia por derecho propio y en el que ésta aparece profundamente imbricada con la desigualdad económica. Al entrelazarse las demandas por el reconocimiento cultural y la redistribución del poder y la riqueza, los movimientos antisistémicos asociados a estas luchas pueden promover la interacción y la cooperación entre abismos de diferencia. La ausencia de reconocimiento implica, tanto desprecio y deformación de la identidad de personas y colectividades como de subordinación social, en tanto imposibilidad de participar como igual en la vida social.

Equivale a no ver reconocido el status de participante de pleno derecho en la interacción social como una consecuencia de los modelos de valor cultural institucionalizados que construyen a una persona como comparativamente indigna de respeto o estima. Su rechazo puede causar daños a quienes se les



es negado. La proyección de una imagen distorsionada y humillante de grupos amplios de personas y colectividades enteras contribuye a internalizar una autoimagen degradada de sí mismas. Los motivos de rebelión y resistencia social constituyen un espacio de experiencias morales que brotan de la lesión de expectativas profundas de reconocimiento. Por esta razón, los debates políticos e intelectuales sobre los problemas relativos a cuestiones de género, raciales, religiosos y condición social enfatizan como premisa fundamental que el no otorgar dicho reconocimiento constituye una forma de opresión y ocultamiento de las desigualdades.

En este sentido, es necesario subrayar el carácter discriminatorio y asimilante de ***la liberal igualdad de oportunidades***. Una concepción de la ciudadanía que trascienda las diferencias culturales es fundamentalmente injusta. En una sociedad donde algunos grupos son privilegiados mientras que otros se encuentran excluidos, insistir en que, en tanto ciudadanos, las personas deben dejar atrás sus afiliaciones y experiencias particulares para adoptar un punto de vista general sólo sirve para reforzar los privilegios. Esto se debe a que la perspectiva y los intereses de los privilegiados tenderán a dominar a este público unificando, marginando y silenciando a los demás grupos.

Los miembros de tales grupos se sienten excluidos no sólo a causa de su situación socioeconómica sino también a causa de su identidad sociocultural: su diferencia. Resulta claro que las desigualdades no se han distribuido al azar: desde los procesos de expansión de la economía mundo-capitalista han estado relacionadas con ciertos grupos codificados en términos raciales, religiosos o étnicos, tanto mundialmente como en el interior de los Estados. En resumen, hay muchos grupos excluidos que, en su conjunto, representan más de las tres terceras parte de la población mundial.

Cuando se observa la ciudadanía desde un plano en el que ubican sus derechos y atribuciones por un lado, y sus obligaciones por el otro, el problema de la inclusión y exclusión juega un papel crucial en el análisis. Dos

aspectos han permitido que el tema haya cobrado vigencia en los últimos años: a) su realización (incongruencia entre los supuestos del concepto de ciudadanía y su despliegue en contextos específicos); y b) la dimensión internacional de los mismos (sobre las necesidades perentorias de ampliación y profundización de los derechos sociales y culturales desde una perspectiva sistémica). Las crisis económicas o las objeciones político-ideológicas no pueden diluir la responsabilidad de los Estados y de la comunidad internacional en el aseguramiento de los derechos sociales y culturales. El hecho de que debamos preferir comprensiones racionales a mecanismos arbitrarios de mando se liga estrechamente a nuestra comprensión de la dignidad humana.

En consecuencia, los intentos teóricos de imaginar nuevas formas de solidaridad social presuponen establecer condiciones materiales, simbólicas y legales que hagan posible un compromiso democrático para grupos cada vez más amplios de ciudadanos. Esto requiere que entremos en la dinámica de una progresiva ampliación del horizonte propio y nos acerquemos a otro susceptible de ser compartido por los demás. Adoptarlo equivale a un mayor descentramiento de las distintas perspectivas, exige una apelación a una comunidad más extensa. En todo caso, es indispensable encontrar el vínculo entre nuestras tradiciones culturales y nuestra experiencia actual de la vida para indagar nuevos horizontes de sentido inclusivos. ¿Cómo van a reconciliarse los derechos fundamentales de los distintos sujetos humanos con un único modelo de individualismo republicano? ¿Proviene la exclusión del pasado de deficiencias internas del concepto de individuo universal o de una realización deficiente de sus principios?

#### **4.4. PLURALISMO Y EMANCIPACION**

La pluralidad cultural como estrategia de supervivencia opera en el ámbito transnacional y supone la traductibilidad cultural. Es transnacional porque las

efectuaciones de las prácticas coloniales e imperiales están arraigadas en historias específicas de destrucción y desplazamiento cultural en las sociedades del Tercer Mundo. Pero, también, supone un ejercicio de traducción cultural porque estas historias espaciales de sojuzgamiento, destrucción y desplazamiento están sobredeterminadas por las significaciones que los grandes medios de información hacen de ellas. La simultaneidad entre lo transnacional y la traductibilidad crea un complejo proceso de significación. Por consiguiente, la inconmensurabilidad de tejidos axiológicos y prioridades culturales que representa este doble proceso no puede ser subsumida dentro del relativismo cultural. El potencial crítico de ***estas historias*** diferenciales supone el rebasar las categorías modernas de Estados-nación y sociedad civil como ha insistido Partha Chatterjee (2008).

No se trata de una absorción de lo particular en lo general, pues el acto socialmente simbólico de articular las diferencias culturales nos cuestiona tanto como reconoce al Otro sin reducir al Tercer Mundo a un otro homogéneo del Occidente, ni celebrar el pluralismo de las formas culturales de asociación humana. Sobre la fundamental interrogante que nos conmina a pensar las dificultades y aporías de nuestra condición contemporánea necesitamos repensar los dilemas teóricos que enfrentamos como desafíos ¿Qué temporalidades alternativas creamos para articular las historicidades diferenciales? Este más allá es en sí mismo una forma liminar de significación que crea un espacio para la indeterminación de la experiencia comunitaria, espacio que es especialmente relevante para considerar las identidades culturales emergentes. En palabras de Homi Bhabha, "abre una estrategia narrativa para la emergencia y negociación de las agencias de lo marginal, minoritario, subalterno o diaspórico que nos incitan a pensar a través, y más allá de la teoría" (2007:222)

Hoy percibimos y nos relacionamos con un mundo pluralista, un mundo de inestabilidades y lleno de posibles y múltiples realizaciones. El debate sobre la alteridad es crucial para entender la crisis epistemológica contemporánea e

incluye múltiples áreas de investigación: el lenguaje, la producción cultural, la subjetividad, el conocimiento. Sólo un universalismo pluralista nos permitirá captar la riqueza de las realidades sociales y culturales en que vivimos. Por esta razón, como lo diría tardíamente Paul Ricoeur:

"Incluso antes de preguntarnos qué podemos hacer a propósito del descubrimiento de esta diversidad de culturas, interesa comprender su significado y desentrañar sus múltiples raíces. Porque, efectivamente, no es tan fácil como parece admitir hasta el final la idea de que detrás de nuestra modernidad, en los estratos fundamentales de nuestra cultura, existe una pugna, una polémica original, que condiciona cualquier toma de conciencia sobre lo que la historia a hecho de nosotros. La historia nos ha engendrado múltiples y diversos. Y hay que llevar esta convicción hasta el punto en que se convierte en dilema radical aporía sin recurso aparente" (1979:11).

Contribuciones teóricas decisivas –postestructuralismo, la teoría crítica, el construccionismo epistemológico, los estudios subalternos, culturales y poscoloniales han cuestionado las diversas formas de esencialismos, reconociendo el significado que tienen los procesos de construcción de sentido en la constitución y reproducción de la vida social y cultural. Desde la perspectiva planteada, las nuevas teorizaciones subrayan la multiplicidad e historicidad de lo significados inherente a nuestra relación con el mundo. La tradición liberal, sin embargo, que reivindica para sí el enorme avance que significó el respeto de la individualidad y el pluralismo, ha sido históricamente incapaz de traducir ese respeto de la diversidad, en un genuino reconocimiento de la pluralidad cultural. Por el contrario, el universalismo moderno y el individualismo liberal han sido piedras angulares del arco ideológico del capitalismo histórico. Por lo tanto, es necesario dislocar dos de las premisas fundantes del modelo civilizatorio eurooccidental, a saber: a) el universalismo; y b) el individualismo.

Por un lado, el universalismo es una epistemología. Es un conjunto de

creencias acerca de lo que se puede conocer y de cómo se puede conocer. El universalismo moderno sostiene que existen verdades científicas válidas en todo tiempo y lugar. Las premisas científicas del universalismo adoptaban el punto de vista de que el mundo estaba gobernado por leyes deterministas y que, postulando estas leyes como ecuaciones reversibles universales, sólo necesitábamos conocer un conjunto dado de condiciones iniciales, para que nos fuera posible predecir el estado del sistema en cualquier momento pasado o futuro (Wallerstein,2000:100).

Por el otro, según la doctrina kantiana del comportamiento racional, pieza angular del universalismo moderno, el hombre (blanco, masculino, protestante y europeo) es un sujeto ético-trascendental capaz de actuar según principios universales, independientemente de su situación existencial e histórico-cultural específica. El universalismo moderno perfila una visión del ser humano sin atributos concretos y viene a coincidir con la experiencia de un desarraigo universal. La premisa cultural del universalismo moderno se fundamenta en un núcleo irreductiblemente individualista y se ha convertido en un vehículo potente, cuanto más sutil, de colonización de las restantes culturas.

La democracia liberal es universalizable sólo mediante la imposición del modelo económico-cultural de Occidente a las otras culturas del planeta, como parte de un proceso de homogeneización cultural que tiende a hacer desaparecer toda diferencia cultural sustantiva. De acuerdo con Ernest Gellner (1996), la sociedad civil como espacio diferente a los nexos tradicionales, y autónomo con relación al Estado centralizado, fue construida por las relaciones de mercado en el cual existen hombres modulares. La tarea de la modernización y democratización en el resto del planeta es la tarea histórica de crear estos seres (Lander,1998:474).

Pero, además, la escisión conceptual en Occidente entre la ciencia como búsqueda de la verdad y las humanidades como búsqueda de lo bueno y lo bello, y el supuesto cartesiano de un sujeto individual cognoscente han sido

rasgos característicos y fundantes del modelo civilizatorio eurooccidental. Esas distinciones y supuestos encarnaban la división de los modos de conocer, en lo que C. Snow (2000) después llamaría las dos culturas. La idea de que la ciencia está en un lado y las decisiones políticas en otro ha sido un concepto central del eurooccidentalismo.

En la actual situación de reconstrucción teórica se observa una renovada unidad entre el conocimiento y la dirección e intervención práctica del mundo. En todo caso, como lo sugiere Wallerstein, si tenemos que construir un sistema-mundo alternativo al actual que se halla inmerso en una **fuerte crisis sistémica**, debemos tratar simultáneamente los problemas de lo que es verdad y lo que es bueno.

“Estamos en proceso de superar las dos culturas vía la cientifización social del conocimiento a través del reconocimiento de que la realidad es construida y que el propósito de la actividad filosófica-científica es llegar a interpretaciones plausibles y utilizables de esa realidad, interpretaciones que serán inevitablemente transitorias pero, sin embargo, correctas o más correctas para su momento que interpretaciones alternativas. Pero si la realidad es una realidad construida, los constructores son los actores en el mundo real y no los estudiosos” (Wallerstein, 1997:34).

Por consiguiente, en la búsqueda de espacios plurales y compartidos de convivencia es necesario realizar ejercicios orientados –reflexivos y políticos– que tengan en cuenta los contextos actuales y los predicamentos y diferencias entre los seres humanos. Obviamente, la extensión del ideal de ciudadanía (social y cultural) podría contribuir a la ampliación de los principios de justicia, igualdad y libertad (no reconocidos a individuos, comunidades, pueblos y países) y proporcionar los medios para profundizar la democracia en un sentido claramente radical. En todo caso, de una concepción plural y radical de la democracia. Como recuperación crítica, la democracia no puede disociarse de una discusión sustantiva sobre las

finalidades de la vida colectiva.

“La idea de vida buena nos servirá de norte en este empeño; pero esta idea no es equiparable a un valor-límite ideal al que nos sea dado acercarnos cada vez más, como si dibujando o fabricando objetos nos aproximáramos indefinidamente a la idea de una línea recta o círculo. Antes bien, el concepto de la vida buena podrá asumir su sentido de baremo crítico, tanto mejor cuanto más conscientes nos hagamos de los irracionalismos, las inhibiciones y los sufrimientos que, pudiendo ser evitados, siguen ocurriendo en el entorno vital de los individuos y de sus sociedades (Wellmer, 1994:243).

La democracia así concebida intenta realizar, tanto como resulta posible, la autonomía individual y colectiva, y el bien (s) común (s), tal como es concebido por la (s) colectividad (es). Se trataría de una acepción de la democracia que plantea el conflicto como momento constitutivo del proceso democrático y la búsqueda del bienestar común como equilibrio inestable de las aspiraciones de las distintas colectividades (Castoriadis, 1996:9). Lo político en su dimensión de conflicto y antagonismo debe determinar las consecuencias de la irreductible pluralidad de los valores. En lugar de protegernos del componente de violencia y hostilidad inherente a las relaciones sociales, la tarea es explorar la manera de crear las condiciones bajo las cuales esas fuerzas agresivas puedan ser desactivadas y desviadas para hacer posible un marco democrático pluralista (Mouffe, 1999:21).

La politización de lo social y lo cultural abre un abanico de posibilidades para el ejercicio de la ciudadanía y revela, simultáneamente, las limitaciones de la ciudadanía de extracción liberal, incluso de la ciudadanía social, circunscrita al marco del Estado y lo político por él constituido. Obviamente, la politización implica una ampliación de la política más allá del marco liberal de la distinción entre Estado y sociedad civil. Una democracia radical y plural deberá proceder a la repolitización global de las prácticas social y cultural, al tiempo de crear nuevas oportunidades para el ejercicio de la ciudadanía y la

democracia. Esta politización significa ***identificar relaciones de poder e imaginar formas prácticas de transformarlas en relaciones de autoridad compartida***. La ampliación y profundización de lo *político* presuponen la confrontación y eliminación de los mecanismos de exclusión y la imaginación socio-simbólica para evaluar las diferentes formas de participación política.

El pluralismo democrático-radical no debe confundirse con el pluralismo cognitivo liberal, que presenta como totalmente idénticas todas las opciones y no en su dimensión de oposiciones que luchan en la arena social, política y cultural. Por consiguiente, es entonces necesario cuestionar el supuesto liberal de la subjetividad de los valores. La idea del valor subjetivo es parte integral de una perspectiva del mundo para la cual no existen diferencias reales entre las cosas, ni jerarquía alguna de cosas que pueda servir de base para establecer categorías generales de hechos, y de incluir a los particulares en dichas categorías.

"Todos los controles, todas las confirmaciones y las refutaciones tienen lugar al interior de un sistema. Y este sistema, precisamente, no son un punto de partida más o menos arbitrario y más o menos dudoso de todas nuestra argumentaciones, sino que pertenece a la esencia de aquello que nosotros llamamos argumentación. El sistema no es tanto el punto de partida como el elemento vital de la argumentación" (Wittgenstein, 1972:45).

Es plausible interpretar la argumentación de Wittgenstein como una referencia al hecho de que por naturaleza no podemos evitar postular la certeza de ciertos presupuestos de la argumentación concomitantes con una praxis de vida determinada. En casos de comprensión intercultural e histórica, donde no sólo chocan concepciones rivales sino también estándares de racionalidad, ha operado y sigue operando una relación asimétrica y conflictiva entre ***Occidente y los otros***. Las historias de esta relación están



plagadas de guerras imperiales, conquistas, ocupaciones e intervenciones militares, políticas y comerciales. La narrativa eurooccidental, sin embargo, ha naturalizado, normalizado y legitimado como discurso civilizatorio la asimetría de estas relaciones. Los países europeos tenían el deber y el derecho de ayudar a las naciones bárbaras a convertirse en civilizadas (Contreras, 2001:83).

En todo caso, soportados en la convicción de que ciertos territorios y pueblos necesitan y ruegan ser dominados, se construyeron nociones vinculadas a tal dominación. Por un lado, la narrativa occidental sepultaba o enmascaraba dentro de coherencias funcionales o sistematizaciones formales los contenidos históricos de este proceso. Por el otro, los saberes de los territorios y pueblos sometidos habían sido descalificados como no-competentes e ingenuos (Foucault, 1992:21). Precisamente la eficacia simbólica del discurso civilizatorio eurooccidental y la construcción identitaria de no-sujetos, seres subordinados, excluidos, inferiores y sin historia es la otra cara de los procesos materiales de exclusión y subordinación.

En consecuencia, es necesario deconstruir **las naturalizaciones jerárquicas** atribuidas a un conjunto de ciudadanos (as) y negadas históricamente a otros. Entre nosotros mismos, los hombres y mujeres, las comunidades y países excluidos no son una serie al azar de individuos, comunidades, pueblos y países fracasados y rechazados. Proviene, principalmente, de grupos y comunidades con cuyos otros miembros comparten experiencias comunes e historias similares y, reiteradamente, un aire de familia (nacional, racial, étnico y de género). El fracaso los persigue en la forma de los estereotipos, la discriminación y la exclusión, de modo que su condición no es en realidad el producto de una sucesión de decisiones autónomas sino de **una única decisión sistémica o de un conjunto interconectado de ellas**. Y para sus hijos, la exclusión es una herencia; las cualidades que supuestamente la producen son ahora sus productos (Wallerstein y Balibar, 1991:335)

Sin duda, en la actualidad, los resultados estereotipados y excluidos se alcanzan de maneras sutiles y complejas y el esfuerzo político e intelectual por modificarlos y hasta erradicarlos es sumamente difícil. Si estas determinaciones injustas tienen consecuencias sociales, económicas y culturales deletéreas, hay, entonces, una exigencia moral que les ponga remedio. Las injusticias económicas, políticas, sociales y culturales no son la consecuencia de crisis coyunturales, sino que son efecto de crisis estructurales y recurrentes del sistema histórico capitalista actual. Las formas de opresión y exclusión no pueden ser abolidas con la mera concesión de derechos, como es típico en el ideal de ciudadanía liberal. Exigen, además, una reconversión global de los procesos de socialización, de inculcación cultural y de los modelos de desarrollo. Implican una serie de transformaciones tan radicales que, de hecho, constituye una vía abierta para repensar la vida social y cultural en todas sus dimensiones. Por consiguiente, no es posible profundizar la democracia si no se interviene profundamente la organización social y cultural.

Como lo sugiere Bottomore (1998), la profundización, ampliación y extensión de los derechos ciudadanos tienen entre sus implicaciones más relevantes alterar de manera significativa la estructura económica, política, social y cultural de las sociedades modernas y plantea un conjunto de desafíos con consecuencias societales fundamentales. Una política societal de este tipo comprende la organización de los servicios sociales y la redistribución de las rentas e incluye formas de intervención sistemática en todos los puntos del ciclo de reproducción de la vida social, con el objetivo de cambiar la estructura de la sociedad. Los objetivos serían la expansión y difusión de las capacidades para el ejercicio de una libertad plena y sustantiva, la pluralización y universalización de los derechos sociales en correspondencia con la instrumentación de políticas de redistribución, el reconocimiento de las diferencias incluyendo a las geografías diferentes, la democratización de la institución frontera y el fomento de la defensa del principio de

autodeterminación cultural para el logro de ciudadanías sustantivas (Bottomore, 1998:100-101).

Reconocer la pluralidad de imágenes y gramáticas que recorren los lenguajes (modos de vida) significa reconocer la complejidad del espacio histórico en que tales lenguajes se sitúan y operan en una conflictualidad en que nuevas necesidades y nuevas formas de vida se representan. El encuentro con la alteridad es una experiencia que nos somete a una prueba: de ella nace la tentación de reducir la diferencia por medio de la fuerza, pero también puede generar el desafío de la **comunicación como emprendimiento siempre renovado**. En todo caso, hay, parafraseando a Taylor, otras culturas que han articulado su sentido del bien, de lo santo, de lo admirable. Sería arrogante descartar dicha posibilidad **a priori**. Esta conclusión exige de nosotros no un perentorio e inauténtico otorgarles igual valor, sino estar abiertos a un **diálogo pluricultural**. Estamos muy lejos de tener un horizonte último común que nos permita descubrir el valor de las diferentes culturas, no obstante, como lo diría Enrique Dussel, existe un principio material universal interno a cada una y todas las culturas, la vida humana misma.

Nadie puede decir lo que será de Occidente cuando haya conocido realmente diferentes civilizaciones por medios distintos a la conmovición de la conquista y la dominación. Pero hemos de admitir que este encuentro aún no ha tenido lugar en el nivel de un auténtico diálogo pluricultural. Ésta es la razón de que nos encontremos en una especie de intervalo en el que ya no podemos practicar el dogmatismo de una sola verdad y en el que no somos todavía capaces de conquistar el escepticismo en el que nos hemos metido. Sin embargo, siempre nos enfrentamos a una lucha continua por realizar formas de autenticidad más elevadas y plenas contra la resistencia de formas más chatas y superficiales. Las tradiciones culturales nunca son un compartimento cerrado, sino que existen en la relación con la que la precedió, con las anticipaciones de la que vendrá, con las distintas

configuraciones culturales que coexisten en una época dada y que se influyen mutuamente (Contreras, 2001:167).

En el caso del diálogo pluricultural, el intercambio es no solamente entre diferentes saberes sino también entre diferentes culturas, esto es, entre universos de sentido, diferentes e inconmensurables en un sentido fuerte. Como ha recordado Feyerabend, no hay que confundir el concepto de inconmensurabilidad con el de traductibilidad. Pero la traductibilidad no implica conmensurabilidad. Esto significa que toda cultura, como toda lengua, interpreta la cultura y la lengua ajenas, según sus propios paradigmas, de modo que la traducción se convierte en una apropiación o interpretación orientada del original. En otras palabras, en la comunicación entre lenguas y culturas distintas hay siempre un residuo de incompreensión y de intraductibilidad. Cada vez que una cultura se plantea un concepto perteneciente a otra, tiende a modificarse, a enriquecerse y a incorporar a su pensamiento algo completamente nuevo. Esto implica la adopción de una óptica comparativa capaz de incluir el momento de la interacción simbólica y el diálogo entre contextos culturales distintos. Lenguajes y culturas viven, no la naturalidad de su condición originaria, sino en la historicidad de sus acercamientos o distanciamientos en medio de las que existen múltiples niveles de trasgresión y superposición. Aquí ni se postula ni se niega la traductibilidad, se pregunta, más bien, por sus desarmonías.

Aprender a vivir con y entre tradiciones rivales y plurales es uno de los problemas acuciantes de la vida contemporánea. Es siempre algo precario y frágil. No hay algoritmos para captar lo que es compartido y lo que es genuinamente diferente. De hecho, lo común y lo diferente son de por sí movedizos y están históricamente condicionados. La búsqueda de cosas en común y de diferencias entre tradiciones incompatibles siempre es una tarea y una obligación. Es una responsabilidad primaria para los participantes reflexivos en cualquier tradición vital sustantiva. En este sentido, la pluralidad de tradiciones rivales impone una responsabilidad universal sobre los

participantes reflexivos de cualquier tradición. Una responsabilidad que no debe confundirse con una tolerancia indiferente y superficial en la que ningún esfuerzo se hace por entender ni implicarse con la inconmensurable otredad del otro.

La apertura hacia las demás culturas es hoy la condición de nuestra adhesión a un nuevo centro de perspectiva. La tensión entre lo propio y lo extraño forma parte de la interpretación, a través de la cual intentamos aplicarnos a nosotros mismos el sentido singular de una tradición concreta. Esta tensión entre lo propio y lo extraño no implica ningún vuelo especial, ni visión englobante alguna. Por otra parte, no podemos practicar una tradición sin introducir la conciencia crítica de su relatividad con respecto a otras tradiciones. Cualquier esfuerzo por reanudar de forma crítica una herencia del pasado irá, desde ahora, acompañado por el sentimiento de su diferencia con ésta o aquella visión del mundo.

Pero, esto es más fundamental, si consideramos la defensa de la pluralidad cultural como constitutiva de nuestro estar en el mundo. Por ello, sería necesario analizar críticamente la defensa del nosotros en la obra del filósofo estadounidense Richard Rorty. En tanto este último realiza una defensa del nosotros estadounidense en un contexto cargado de contradicciones y conflictos que operan en la superficie de inscripción de la globalización neoliberal y con una acentuada militarización de la diplomacia exterior estadounidense. De allí, los desafíos apremiantes de pensar la pluralidad cultural.

## **CAPÍTULO V**

### **EL LENGUAJE ÚLTIMO EN RICHARD RORTY**

En el marco del debate acerca del *factum del pluralismo* en las sociedades contemporáneas la figura del filósofo estadounidense Richard Rorty ocupa un espacio teórico fundamental. La cuestión de si cada cultura es inconmensurable o de si existen valores universales, no es solamente una cuestión intelectual ni un asunto estrictamente académico. Tampoco está restringido a las disputas limitadas al sentido y la extensión de la racionalidad. Por el contrario, el debate sobre el pluralismo cultural se ha convertido en uno de los problemas prácticos cruciales de nuestro tiempo, en el que los procesos de mundialización económica, política y mediática plantean de modo perentorio y, para incontables personas, pueblos y colectividades desafíos urgentes y apremiantes en su mundo de vida cotidiano. De allí, la importancia de clarificar el significado, la extensión y las

consecuencias del nosotros rortyano desde una geopolítica del conocimiento. Así, para Richard Rorty, todos los seres humanos disponemos de un conjunto de palabras para justificar nuestras acciones, nuestras creencias, nuestra vida. Son las palabras con las que, a veces, de manera prospectiva y, a veces, retrospectivamente narramos y le damos sentido a nuestras vidas. Estas palabras las llama *léxico último*. Y las denomina así porque, en el momento en que se introduce alguna duda acerca de la relevancia de estas palabras, no disponemos de ningún otro vocabulario contra el cual medirlo, no tenemos ningún recurso argumentativo que no sea circular (1991:91). Para él, la identificación con nuestra comunidad se hace más fuerte cuando consideramos esta comunidad como nuestra y no de la naturaleza, como *formada* y no encontrada, como una entre las muchas que los seres humanos han construido. Todas las descripciones y redescrpciones que damos de las cosas son descripciones y redescrpciones adaptadas a nuestras finalidades. Que las descripciones sean relativas a las finalidades es un argumento central del pragmatismo rortyano en cuanto a su visión anti-representacional del conocimiento.

La investigación científica, para él, tiende a delinearse desde una perspectiva que privilegia la utilidad pragmática más que a una rigurosa explicación de cómo son las cosas en sí mismas. Frente a la búsqueda de un fundamento fijo (filosofía sistemática) que haga conmensurables en un discurso determinado o en un conjunto de reglas racionales todas las aportaciones, su postura sostiene la idea de que sólo existen criterios de racionalidad relativos a un particular sistema de pensamiento y a las prácticas sociales de una determinada época (filosofía edificante). Richard Rorty entiende por conmensurable "un conjunto de reglas que nos dice cómo podría llegarse a un acuerdo sobre lo que resolvería el problema de cada uno de los puntos donde parece haber conflicto entre afirmaciones (1995:288). En efecto, una vez que se reconoce el carácter híbrido de los problemas, la empresa filosófica ya sólo hace evidente los síntomas de una tradicional enfermedad

cuando, al perseguir los dominios de la fundación última, choca con los límites de su lenguaje y, tras provocarse sus propios chichones, se rasca allí donde no pica.

Para Rorty, el lenguaje de la ciencia y la cultura de la Europa y los Estados Unidos del siglo XX fue posible debido a un conjunto de circunstancias que cobraron fuerza a raíz de un gran número de contingencias. Hay momentos en la historia en que, a causa de todo tipo de accidentes históricos se inventan un nuevo conjunto de metáforas, distinciones y problemas que cautivan la imaginación de sus seguidores. El pragmatismo rortyano espera romper con la noción cartesiano-lockeana de una mente que procura entrar en contacto con una realidad exterior a ella. Por ello, para el autor, siguiendo a Wittgenstein tenemos que romper con esta imagen del conocimiento que ***nos mantiene cautivos***.

Para él, los accidentes, los desplazamientos y los deslizamientos que ha experimentado ***la filosofía en la historia*** pueden comprenderse como resultados de los giros que ha tomado la conversación filosófica. Rorty alude al concepto de conversación que se encuentra en el artículo Michael Oakeshott, ***La voz de la poesía en la conversación de la humanidad***. Para el autor, todas las continuidades históricas –en cuanto construcciones teleológicas del conocimiento- poseen la paradoja de ser absolutamente arbitrarias en sus orígenes y absolutamente ineludibles en su teología. “El interés conversacional de la filosofía en cuanto materia, o de algún filósofo individual dotado de talento, ha variado y seguirá variando. Estas contingencias van desde lo que ocurre en la física a lo que ocurre en la política” (Rorty,1995:353).

Esta penetrante y bella metáfora rortyana ***-conversación de la humanidad-*** puede desempeñar un rol crucial en la comprensión de la filosofía y en el papel que ésta pueda cumplir en la cultura moderna actual. Rorty nos repite que ***la historia de toda cultura***, es una serie de contingencias, accidentes, una historia del ***surgimiento y muerte de***



***diversos juegos de lenguaje y formas de vida.*** "Nuestro lenguaje y nuestra cultura no son sino una contingencia, resultado de miles de pequeñas mutaciones que hallaron un casillero (mientras que muchísimas otras no hallaron ninguno), tal como lo son las orquídeas y los antropoides. Para aceptar esta analogía debemos seguir a Mary Hesse en su idea de que las revoluciones científicas son redescpciones metafóricas de la naturaleza antes que intelecciones de la naturaleza intrínseca de la naturaleza" (Rorty,1991:36).

La idea central de este pragmatismo darwiniano supone que los seres humanos hacen todo lo que pueden para manipular el medio, que hacen todo lo que pueden para desarrollar instrumentos capaces de aumentar el placer y disminuir el dolor. Las palabras se encuentran entre la herramientas que los humanos han desarrollados para adaptarse al medio. En la confrontación de prácticas y lenguajes es donde radica la posibilidad de autocreación, de pensarse a sí mismo y de entender la libertad como reconocimiento de la contingencia. No podemos desvincularnos de nuestros valores, historia, instituciones y tradiciones, ni asimismo ningún ser humano puede desvincularse de las suyas.

Tal actitud es descrita por el autor en términos de un ***saludable etnocentrismo***. En sentido estricto Richard Rorty apela a una especie de ***nosotros primordial***. Dicho etnocentrismo es concebido como el medio de establecer el nexo entre la postfilosofía y el liberalismo político, puesto que permite entender la objetividad como intersubjetividad o, en palabras de Richard Rorty, como solidaridad. Así, cuando el autor habla de una cultura postfilosófica indica la necesidad de un deslizamiento de la filosofía sistemática a favor de una filosofía edificante. Esta última busca construir nuevas narrativas capaces de abrir nuevas perspectivas, ricas en posibilidades futuras y capaces de generar modelos que nos sean útiles.

Por una parte, lo común de los filósofos edificantes es que utilizan todos los medios que pueden para expresar su escepticismo acerca de la totalidad del

proyecto de la conmensuración (filosofía fundacional). Por otra parte, los filósofos edificantes quieren mantener un espacio abierto a la imaginación y al sentimiento de admiración que causan los poetas –admiración por el hecho de que haya algo nuevo bajo el sol, algo que no sea una representación exacta de lo que estaba ahí, algo que cuando menos por el momento no se puede explicar y apenas si es posible describir (37). Rorty nos ofrece la imagen del ironista que queda caracterizado, por ser alguien que tiene dudas radicales y continuadas sobre el vocabulario final que utiliza (1996). En este último aspecto al referirse a lo que llama *ironista liberal* dice:

“Tomo mi definición de liberal de Judith Shklar, quien dice que los liberales son personas que piensan que los actos de crueldad son lo peor que se puede hacer. Empleo el término ironista para designar a esas personas que reconocen la contingencia de sus creencias y esos deseos fundamentales remiten a algo que está más allá del tiempo y del azar (...) Para nosotros, los ironistas, nada puede servir como crítica de un léxico último salvo otro léxico semejante; no hay respuesta a una re-descripción salvo una re-re-descripción. Como más allá de los léxicos nada hay que sirva como criterio para elegir entre ellos, en la crítica se trata de considerar ésta y aquella figura, no de comparar a ambas con el original. Nada pueda servir como crítica de una persona salvo otra persona, o como crítica de una cultura, salvo otra cultura alternativa, pues, para nosotros, personas y culturas son léxicos encarnados” (Rorty,1991:17-98).

Así, cuando Rorty reflexiona sobre la moralidad de la comunidad histórica de lenguaje concede un papel fundamental a la tradición como constitutiva de la misma. La obligación moral no tiene una naturaleza o fuente distinta de la tradición, el hábito y la costumbre. La moralidad es, sencillamente, una costumbre nueva y discutible. Su modelo de edificación moral es deudor de la

---

37-. Esta idea de Rorty tiene clara resonancia con el pensamiento de Martín Heidegger. Para este último, el pensador y el poeta, son al mismo tiempo los mensajeros y los custodios del Ser, porque en su apertura al lenguaje (al logos), en su capacidad de ser hablados en vez de hablar, es donde la verdad o la música del ente, en palabras de Hölderlin, demanda y convoca *una respuesta a* con mayor aprensión. La filosofía es una forma especial de lenguaje, una forma que relaciona el pensamiento con la poesía, porque ambos, al entero servicio del lenguaje, se dispensan y se prodigan por él (Heidegger,2010:69).

concepción romántica de la autocreación, del poeta fuerte, único capaz de comprender la contingencia. Para él,

“el dolor no es algo lingüístico. Es el vínculo que a los seres humanos nos liga con los animales que no emplean el lenguaje. Por eso las víctimas de la crueldad, las personas que están padeciendo, no tienen algo semejante a un lenguaje. Por eso no hay cosas tales como la voz del oprimido o el lenguaje de las víctimas. El lenguaje que las víctimas una vez usaron, no opera ya, y están sufriendo demasiado para reunir nuevas palabras. Así pues, el trabajo de llevar su situación al lenguaje tendrá que ser hecho, en su lugar, por alguna otra persona. ***El novelista, el poeta o el periodista liberales son idóneos para eso***” (1991:112).

En todo caso, la habilidad literaria del poeta fuerte en su creación y producción de lúcidas y penetrantes metáforas permitiría sorprendentes transformaciones de ***Gestalt*** y por ende cambios en la comunidad histórica de lenguaje. No se trataría de procesos de auto-perfección hacia alguna forma de humanidad superior, sino que implicaría un recurrente abandono de ***lenguajes obsoletos***. Lo que ocurre es más bien que, a causa de una serie de contingencias históricas, el nuevo lenguaje le va dando pequeños codazos al primero, hasta que lo hace a un lado. Rorty explica el progreso intelectual como literalización de determinadas metáforas, que refutan, redescriben y ensanchan, un ***nosotros*** aún más amplio y más abigarrado. La imaginación es el bisturí de la evolución cultural, el poder que opera constantemente – dada la paz y la prosperidad- para hacer que el futuro sea más rico que el pasado humano. Esta explicación del progreso intelectual sintoniza con la noción nietzscheana de verdad como un móvil ejército de metáforas.

De cualquier manera, el sujeto moral rortyano no sería más que una red de creencias, deseos y emociones, en constante estado de auto-creación y autoexploración. En palabras de Daniel Dennett ***un centro de gravedad narrativa***. Se trata de un ideal de autoformación, de expansión de las propias posibilidades subjetivas y de multiplicación de las propias

perspectivas a través de la curiosidad, del constante aprendizaje que nos proporcionan nuestras contingentes búsquedas y por consiguiente nuestro lenguaje. Si no hay un centro del yo, entonces sólo hay diferentes maneras de insertar nuevas creencias y deseos posibles en una trama ya existente de creencia y deseo.

Para él, ***una ética sin obligaciones universales*** es un enfoque antiuniversalista, en el sentido de que desalienta los intentos de formular generalizaciones que abarquen todas las formas posibles de existencia humana. En su ya conocida defensa del contextualismo radical esboza los elementos fundamentales de la utopía liberal que persigue. Para Rorty,

“una sociedad liberal es una sociedad cuyos ideales se pueden alcanzar por medio de la persuasión antes que por medio de la fuerza, por la reforma antes que por la revolución, mediante el enfrentamiento libre y abierto de las actuales prácticas lingüísticas o de otra naturaleza con las sugerencias de nuevas prácticas. Pero ello equivale a decir que una sociedad liberal ideal es una sociedad que no tiene propósito aparte de la libertad, no tiene meta alguna aparte de la complacencia en ver cómo se producen tales enfrentamientos y aceptar el resultado (...) Es una sociedad cuyos héroes son el poeta vigoroso y el revolucionario porque reconoce que ella es lo que es, tiene la moralidad que tiene, habla el lenguaje que habla, no porque se acerque a la voluntad de Dios o la naturaleza del hombre, sino porque ciertos poetas y ciertos revolucionarios del pasado han hablado como han hablado (1991:79).

Su defensa del poeta o periodista liberal es una defensa del ámbito privado. Para él, en una cultura liberal ironista la asociación establecida entre la teoría y la esperanza social, y entre la literatura y la perfección privada se invierte. En el seno de una cultura liberal cada vez más ironista los filósofos son filósofos privados; comprometidos en la intensificación de la ironía del nominalista y del historicista. ***Su obra se adecua mal a los propósitos públicos.*** Para él, “los filósofos han tratado a veces de unir la búsqueda de lo privado, lo individual y la perfección, en un intento de que las responsabilidades de uno satisfagan al resto; pero dichos intentos no han

funcionado demasiado bien. Y, obviamente, no hay ninguna barrera infranqueable que separe las dos esferas" (Rorty,2005:2).

En consecuencia, el deseo de superar el abismo entre lo público y lo privado sería entonces, nada menos que discrepancias residuales de filosofía sistemática. ***El autor separa abiertamente la noción de poeta fuerte de la idea de responsabilidad social y política.*** Tanto la poesía fuerte como la filosofía edificante devienen en asuntos privados. Lo propio de la esfera pública sería la ingeniería social fragmentaria en el sentido de Karl Popper, libre de pretensiones filosóficas, en la que debemos limitarnos a reunir convicciones establecidas de nuestra tradición política, y organizar las ideas intuitivas básicas y los principios implícitos en esas convicciones en un principio coherente de justicia como la ha desarrollado John Rawls. La literatura edificante debe mantenerse reservada al perfeccionamiento privado y en cualquier caso no puede servir para criticar públicamente condiciones de vida alienadas. Para el autor, Occidente ha logrado alcanzar el cenit máximo de su desarrollo conceptual en los ámbitos de la filosofía social y política. En sus palabras,

Lo que es más importante: pienso que la sociedad liberal contemporánea ya incluye las instituciones necesarias para alcanzar su propia mejora (...). ***En realidad, mi presentimiento es que el pensamiento político y social de Occidente puede haber tenido la última revolución conceptual que necesita. La sugerencia de J. S. Mill de que los gobiernos deben dedicarse a llevar a un grado óptimo el equilibrio entre el dejar en paz la vida privada de las personas e impedir el sufrimiento, me parece que es casi la última palabra'*** (1991:82).

A este comentario le anexa una nota de pie de página donde los ironistas liberales pierden sus poderes de redescrición. Para él, en países como Sudáfrica, Paraguay y Albania, la valentía sin más es lo que constituye la virtud permanente, no la penetración reflexiva como la que contribuye a la

teoría social y política. Es aquí donde cesa la penetrante metáfora de Michael Oakeshott de una ***conversación con la humanidad*** que utiliza constantemente Richard Rorty. Por tanto, desde una geopolítica del conocimiento estamos obligados a repensar las profundas limitaciones del ironista liberal rortyano. Figura que evoca una sociedad auto-contenida en sí misma, consensual y cómplice con las efectuaciones dramáticas del sistema histórico capitalista.

La importancia en la centralidad de las reflexiones de Rorty se justifica por su defensa del nosotros estadounidense. Nosotros que tiene concomitantes efectuaciones teórico-prácticas en un contexto geopolítico caracterizado por la tendencia creciente a la unilateralidad imperial de los últimos gobiernos de los Estados Unidos. Este giro rortyano, sin embargo, no deja de tener profundas afinidades con las construcciones del textualismo eurooccidental del cual forma parte y defiende. El considerar a la filosofía en tanto actividad profesional como una conversación que en sí misma es parte de una conversación de mayor envergadura de la humanidad, equivale a encarar los desafíos y dilemas de los acuciantes problemas globales implicados en el nosotros rortyano.

Más sin embargo, redundancia, discontinuidad, ocultamiento y forclusión son algunas de las coordenadas textuales dominantes del eurooccidentalismo actual. La capacidad de construir grandes narrativas con paralizante repetición ha sido cuestionada y revisada en los últimos años, como parte de un esfuerzo teórico-epistemológico por descolonizar la herencia de la tradición de conocimiento eurooccidental. Inclusive en la visión de este último en su deconstrucción de la tradición cartesiano-lockeano-kantiana de la filosofía moderna se encuentra constreñida en esta meta-narrativa épica iluminista eurooccidental.

El lenguaje último rortyano necesita ser repensado. En la actualidad, la cultura en plural se vuelve tanto una práctica incomoda y perturbadora de supervivencia y suplementariedad como su resplandeciente presencia de

placer, resistencia y emancipación. Este deslizamiento busca ampliar y extender una nueva dimensión de colaboración, tanto dentro de los márgenes del Estado-nación como a través de los límites entre naciones y pueblos. El liberalismo alcanzó su límite histórico con las prácticas coloniales e imperiales.

Por ello, con un escepticismo juguetón y frívolo, Richard Rorty encara las cuestiones cruciales de nuestra época. Una muestra clara de ello es su reflexión sobre el problema del hambre y los derechos humanos. Para él, en un mundo en donde el hambre es común, no nos resulta natural sacar la comida de la boca de nuestros hijos para alimentar a un extraño y a sus hijos. Se interroga acerca de la pertinencia de palabras como obligación y moralidad, cuando se trata de privar a nuestros hijos de algo que quieren para enviar dinero a las víctimas de una hambruna en un país que nunca hemos vistos, a personas que podríamos considerar repelentes, que no querríamos que se casarán con nuestros hijos, a personas cuyo único reclamo a que le prestemos atención es que se nos ha dicho que están hambrientas (Rorty,1997:89). Para el autor, no hay nada en lo profundo de nosotros, no hay una naturaleza humana común, no hay ninguna solidaridad humana constitutiva, que pueda usarse como punto de referencia moral. Tenemos que abandonar la idea de que hay obligaciones morales incondicionales, transculturales, obligaciones con las raíces en una naturaleza humana inmutable y ahistórica.

En un sentido claramente polémico y profundamente ambivalente explica la emergencia de los derechos humanos en el mundo moderno. Para el autor, el pragmatista puede coincidir con Nietzsche en que la idea de hermandad entre los seres humanos sólo se le ocurrió a los débiles, a la gente desplazada por los guerreros valientes, fuertes y felices que Nietzsche transforma en ídolos. Para los pragmatistas los derechos humanos son construcciones, en tanto, ser una **construcción social** es, simplemente, ser el objeto intencional de cierto tipo de oraciones usadas en algunas sociedades y no en otras.

“Debatir la utilidad del conjunto de constructos sociales que llamamos derechos humanos es debatir la cuestión de si las sociedades incluyentes son mejores que las excluyentes. Y esto es debatir la cuestión de si las comunidades que alientan la tolerancia ante el desviacionismo inocuo deben ser preferidas a aquellas comunidades cuya cohesión social depende de la conformidad o ***de mantener a distancia a los de afuera*** o de eliminar a los que tratan de corromper a la juventud. La mejor señal de nuestro progreso hacia una cultura de derechos humanos plenamente realizada puede ser la medida en la que dejamos de interferir en los planes matrimoniales de nuestros hijos en función del origen nacional, la religión, la raza o la riqueza del candidato, o porque el matrimonio va a ser homosexual en vez de heterosexual” (Rorty,1997:98).

De cualquier manera, si se quiere vencer el racismo, la discriminación y formas conexas de intolerancia, una de las maneras es legitimar, facilitar y estimular el matrimonio interracial. Apelando al sentimiento e invitándolas a la identificación imaginativa. “Si en un primer momento no logramos que nuestra gente se case con extraños, al menos podemos contar historias sobre éstos, historias en las que la imaginación haga las veces de las relaciones físicas reales” (Rorty,2000:71). En todo caso, la idea tácita acerca de la protección de los derechos humanos en las sociedades modernas descansa en el supuesto de que solamente Occidente puede concebir y disfrutar.

Para Richard Rorty los valores éticos son construcciones no-fundacionalista de sentido, no una imagen especular de la naturaleza. El conocimiento se concibe como una cuestión conversacional y de práctica social, más que como un intento de reflejar la naturaleza, por lo que la filosofía no tiene ya nada que ver con la búsqueda de la certeza, sino con la interpretación hermenéutica de los plexos de sentido generados por el mundo de vida. El nosotros se construye conversacional e incesantemente. Antes bien, la idea de un fundamento conversacional en donde las redescrpciones metafóricas de los juegos de lenguaje discurren en un horizonte dialógico necesariamente pacífico y armónico tiene que ser profundamente cuestionada.



Principalmente, porque excluye la posibilidad de repensar el carácter arbitrario de sus fundamentos (el nosotros), y sobre todo, porque oscurece las relaciones conflictivas y antagónicas para quienes participan en la construcción del nosotros. Las representaciones de los agentes varían según su posición (y los intereses asociados) y según su habitus, como sistema de percepción y de apreciación, como estructuras cognitivas y evaluativas que se adquieren a través de la experiencia duradera de una posición en el mundo social. En fin, el nosotros se configura y construye como un sistema diferencial y estructurado de ***posiciones divergentes, conflictivas y antagónicas.***

El nosotros no es un todo homogéneo. Lo integran diversos grupos que a veces se intersectan conflictivamente, y representan distintas clase, edad, género, profesión, religión, territorios, etc. Partiendo de estas consideraciones teóricas previas sería importante precisar y continuar con algunos señalamientos críticos a la defensa del etnocentrismo estadounidense rortyano. Primero, desde el contextualismo radical de Rorty, las prácticas de justificación, al igual que todas las demás formas sociales de comportamiento, dependen de nuestro lenguaje, de nuestras tradiciones, de nuestra forma de vida. La única diferencia entre objetividad deseable y politización indeseable es la diferencia entre las prácticas sociales realizadas en nombre de cada una. Para él, la retórica inscrita en el nosotros occidental mejoraría si fuera francamente etnocéntrica y menos pretendidamente universalistas.

En tal caso, nuestra tradición en la perspectiva rortyana sería siempre auto-confirmatoria. Antes bien, si aceptamos la afirmación de Rorty de que toda justificación, ya sea del conocimiento o de elecciones morales, es contingente y adquiere sentido cuando se la refiere a prácticas sociales determinadas, de todas formas seguimos encarando la labor crítica de determinar qué prácticas sociales ***son pertinentes, cuáles deben prevalecer y cuáles habrá que modificar o abandonar.*** Entonces habría que interrogarse acerca de cómo

se da y cómo es posible la crítica de la propia cultura y de las propias instituciones. Puesto que, en este caso, no parece que se está tratando con agentes que podrían caracterizar, utilizando las palabras de Harold Garfinkel (2006), como imbéciles en cuanto al juicio, ya que se supone que actúan de acuerdo con alternativas de acción preestablecidas y legitimadas, proporcionadas por la cultura común.

Pero, además, siguiendo a Richard Bernstein (1991a), tendríamos que preguntarnos cómo hemos de entender las prácticas sociales, cómo se generan, se sostienen y mueren. En una forma aún más importante, queremos saber cómo se las va a criticar, ya que en cualquier periodo histórico nos vemos confrontados no sólo con una maraña de prácticas sociales, sino con prácticas que nos hacen exigencias y que entran en competencia y conflicto. ***Es de esperarse que pudiera haber múltiples e inconmensurables maneras de hablar en el marco de un lenguaje común.*** Estamos pensando, en definitiva, en los desacuerdos y controversias morales, en la extensión y profundización de los derechos de ciudadanía, en determinadas decisiones judiciales, en la declaración de Guerra Unilateral de los Estados Unidos contra Afganistán e Irak, en las políticas estadounidenses contra el terrorismo y la inmigración, en las recuperaciones históricas de la memoria de los pueblos forcluidos, en los conflictos teóricos y políticos acerca del pluralismo cultural, en el estatus de la inmigración, en la cobertura de las políticas sociales, entre otros aspectos de inconmensurabilidad lingüística (Wellmer,1996:184).

En consecuencia, desde la perspectiva defendida por Rorty, existe el peligro de cosificar la idea de práctica social y de no saber apreciar que nuestras críticas y argumentaciones acerca de lo que es racional y lo que es irracional son constitutivas de las tradiciones y prácticas sociales que practicamos. En este caso, una de las labores fundamentales es enfrentar los conflictos y confusiones de la actualidad, tratar de diferenciar entre lo mejor y lo peor, centrarnos en la autocrítica de nuestra propia tradición, y explorar cuáles

prácticas sociales pueden persistir y cuáles exigen reconstruirse, qué tipos de justificación son aceptables y cuáles no.

No podemos comprender los lenguajes, las teorías y las formas de vida como sistemas cerrados y homogéneos que, por así decirlo, son autosuficientes y que implican sus propios criterios de validez, parámetros de solución, concepción de la verdad o criterios de relevancia. Más bien, los juegos de lenguaje y las formas de vida, lo podríamos entender utilizando la expresión de Richard Bernstein, como una **Constelación**, es decir, como un racimo de elementos contradictorios, antagónicos y cambiantes, no integrados sino yuxtapuestos que resisten su reducción a un común denominador o núcleo esencial (1991b:9). De hecho, el uso del lenguaje, que implica tanto la manera como la materia del discurso, depende de la posición social del locutor, posición que rige el acceso que éste pueda tener a la lengua de la institución, a la palabra oficial, ortodoxa y legítima. Ya es sabido, en efecto, que el orden social debe en parte su permanencia a la imposición de esquemas de clasificación que, ajustados a las clasificaciones objetivas, producen una forma de reconocimiento de este orden, forma que implica **el desconocimiento de la arbitrariedad de sus fundamentos** (38)

De cualquier manera, la sofisticada defensa del nosotros rortyano, se ejerce desde una de las magistraturas sociales más poderosas de las sociedades contemporáneas, el poder de condenar o de consagrar simbólicamente a través del lenguaje de los expertos (como filósofo edificante). No es precisamente un signo de modestia de Richard Rorty –refiriéndose, por supuesto, a su privilegiada posición dentro de la filosofía- su caracterización del lenguaje de los héroes. Las características estilísticas del lenguaje de los

---

38-. **El habitus** demanda ser comprendido como una gramática generadora de prácticas acordes a las estructuras objetivas de la que es producto; la circularidad que preside su formación y su funcionamiento da cuenta, por una parte, de la producción de regularidades objetivas de comportamiento y, por otra, de la modalidad de las prácticas que descansan sobre la improvisación, y no sobre una ejecución de reglas. Así, el habitus permite, por una parte, articular representaciones y conductas a lo que Pierre Bourdieu llama la estructura del espacio social, el cual permite comprender el conjunto de puntos a partir de los cuales los agentes ordinarios se refieren al mundo social (Bourdieu,1997).

novelistas, poetas fuertes o periodistas liberales, proceden de la posición que ocupan en un campo de competencia esos depositarios de una autoridad delegada. El lenguaje de los héroes de Rorty puede ser considerado como una *formación de compromiso* en el sentido de Pierre Bourdieu, es decir, como el producto de una transacción entre unos intereses expresivos, ellos mismos determinados por la posición ocupada en el campo y las coacciones estructurales del campo en el cual se produce y circula el discurso que funciona como censura (Bourdieu,1985:69).

El lenguaje poético como reserva infinita de formas sensibles en el sentido de Rorty, oculta y niega las divisiones, subordinaciones, exclusiones y jerarquías sociales y culturales y termina convirtiéndose en una forma de naturalización y apercepción de las profundas diferencias y desigualdades de la propia comunidad histórica que defiende. En palabras de Rorty presentado por Spivak,

“Estas sociedades (no-occidentales) deberían adoptar prácticas occidentales recientes, por ejemplo, abandonando la esclavitud, practicando la tolerancia religiosa, educando a las mujeres, permitiendo matrimonios mixtos, tolerando la homosexualidad y la objeción de conciencia a la guerra, etc. Como occidental leal, creo realmente que deberían hacer todas estas cosas. Coincido con Rawls en lo que hace falta para ser considerado razonable y en qué tipo de sociedades deberíamos aceptar nosotros los occidentales como parte de una comunidad moral global. Pero creo que la retórica que nosotros los occidentales utilizamos para intentar que todos se parezcan más nosotros mejoraría si fuéramos más francamente etnocéntricos. ***Nos vemos obligadas a señalar que este pasaje (insiste Spivak)*** puede ofrecer una excusa aún más conveniente para la actividad militar y la explotación que el razonamiento que parte de la racionalidad universalista (...) De la misma manera, la complicidad con el racismo permite que el liberal benevolente, analfabeto en términos transnacionales, se limite a defender las sanciones contra las fábricas textiles del Sur que utilizan mano de obra infantil. (A las gentes de buena voluntad se le pasará por la cabeza que la solución podría pasar por hacer la mano de obra menos barata –aumentar el coste del capital variable-, aplicando una legislación laboral más justa, pero, esto, en los tiempos de la paz caliente, es una quimera: el Banco Mundial constituye

una fuerza contra la sindicalización. Ya no estoy del todo segura de esto, ***dado lo fácil que es engañar a Rorty***' (Spivak,2010:356,401-402).

En este sentido, la defensa de Rorty de la sociedad liberal en tanto y en cuanto comunidad histórica de lenguaje obscurece u olvida la violencia que hizo posible la construcción de identidades estabilizadas tanto para la acción individual como para la acción colectiva en Estados Unidos y Occidente. Sobre todo, cuando ocluye el proceso de colonización, exterminio y esclavitud que hizo posible a los Estados Unidos en tanto y en cuanto comunidad histórica. En todo caso, la argumentación de Rorty contribuye a la naturalización del mundo liberal y a excluir las posiciones divergentes y conflictivas de lo social y lo cultural en los Estados Unidos y Europa. Por el contrario, su perspectiva tiende a allanar, lo que es más notorio de la vida social contemporánea, la quiebra del consenso político y moral y el conflicto e incompatibilidad entre prácticas sociales contradictorias e inconmensurables (Bernstein,1991a:63).

En segundo lugar, para Rorty se tiende a hablar de Occidente no como una aventura en curso, llena de intrigas, en la que somos partícipes, sino como si se tratara de una estructura de la que nos pudiéramos separar para inspeccionarla a cierta distancia. Ello refleja el pesimismo sociopolítico que ha venido afligiendo a los intelectuales, tanto de Europa como de los Estados Unidos, posterior al declive de las ideas socialistas, y como una consecuencia de la profunda influencia de Nietzsche y Heidegger sobre la vida intelectual contemporánea de Occidente. Su defensa de la tradición occidental es una protesta firme a la tendencia de declarar -parafraseando a Heidegger- que Occidente habría agotado sus posibilidades creativas (Rorty,2001:20).

Rorty define el propio ***ethnos*** como el grupo ante el cual me siento obligado a rendir cuentas. Para él, debemos conceder una importancia central a la emoción del orgullo nacional y al sentimiento de identidad nacional compartida. No es posible el ejercicio de la autocrítica sin alegrarse de la

identidad compartida que nos constituye. Los estadounidenses no deben adoptar el punto de vista de un espectador cosmopolita distanciado. Por el contrario, existe una necesidad legítima de proteger a los Estados Unidos como sociedad establecida y funcional contra la entropía moral actual.

En su confesión de manifestación extrema de etnocentrismo, ha dilucidado este giro explicando que, como estadounidense, debe insistir sobre la prioridad de la constitución y de las instituciones políticas de su país, sobre cualquier intento de crítica o legitimación filosófica de su tradición local (Rorty,1999:39). Y nos habla de dependencia de un consenso apenas contingente, dentro de una tradición determinada. Él nos insiste, soy estadounidense y nunca podré trascender esa condición. Soy completamente dependiente de eso. Si se diera el caso de un debate con personajes tales como Ignacio de Loyola o Nietzsche asegura que no trataría de defender su tradición mediante argumentos filosóficos, sino que se vería obligado a considerar a sus oponentes como locos (Apel,2001:230).

Nos dice, nuestra cultura no es una de tantas ***para nosotros***. Para él, tenemos que partir de lo que somos, esto es parte de la fuerza del postulado de Wilfred Sellars de que no estamos bajo ninguna otra obligación que las ***intenciones propias*** de las comunidades con las que nos identificamos. Este etnocentrismo metódico defiende un modelo asimilacionista de la comprensión, según el cual la interpretación radical rortyana significa o bien la igualación de lo ajeno a los propios criterios de racionalidad, o bien una conversión, es decir, el sometimiento a la racionalidad de una imagen del mundo enteramente extraña. Según este etnocentrismo metódico, sólo podemos comprender aquello que se somete al lenguaje que abre el mundo. En todo caso, la defensa del nosotros, que está ***dedicado a agrandarse a sí mismo a través de la conversación con la humanidad***, a crear un siempre mayor y más variado ***etnos***, viene aparejada de un conjunto de problemas prácticos, problemas prácticos cruciales que atraviesan conflictivamente la vida social, política y cultural en el sistema histórico

capitalista. Cuestiones como el imperialismo, el colonialismo y el terrorismo con sus concomitantes efectuaciones políticas, militares y culturales quedan oscurecidas en el análisis rortyano. En este aspecto, es necesario hacer un ***inciso teórico***, para mostrar las dramáticas efectuaciones de un etnos asimilacionista dedicado a agrandarse a sí mismo, considerando el despliegue de fuerzas militares y jurídicas instrumentadas por la administración del presidente George W. Bush tras los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001.

En una entrevista que le realizara el filósofo Eduardo Mendieta el 13 de diciembre de 2001 a Richard Rorty a propósito del ataque terrorista del 11 de septiembre del mismo año, es sintomática su postura ante los dramáticos acontecimientos y su defensa de su etnocentrismo radical. Ante la pregunta ¿Cree que la índole de este ataque terrorista a los Estados Unidos autorizó la acción militar que ha sido desatada en Afganistán? Responde. ***Sí, nuestro gobierno por supuesto nos miente todo el tiempo, así que nunca sabremos si los informes de inteligencia justificaban la campaña en Afganistán.*** Pero si presuponemos que nos ha contado más o menos la verdad sobre los campos terroristas a las afueras de Kandahar, entonces la acción militar llevada a cabo por los Estados Unidos parece justificada. ***De hecho, si no se hubiese llevado a cabo, nuestro gobierno no habría estado haciendo aquello por lo que le pagamos: disminuir el riesgo de que los americanos sean asesinados por criminales.*** Ante la pregunta ¿Cree que la administración podría o debería haberse hecho cargo de una manera diferente de la reacción frente a este a los Estados Unidos? Responde. No de forma muy diferente, no. Sospecho que cualquier presidente habría hecho poco más o menos lo que hizo Bush. ***Probablemente yo habría hecho lo mismo si hubiera sido presidente***

(39).

Eduardo Mendieta le pregunta.

“En parte se ha echado la culpa de los sucesos del 11 de septiembre a nuestra ceguera, a nuestra mera preocupación por nosotros mismos, a nuestro desconocimiento del mundo, en el fondo a la ignorancia e ingenuidad que nos imponemos a nosotros mismos y en la que incurrimos siempre. De forma sucinta, se ha echado la culpa del 11 de septiembre a nuestra patriotería y nuestro chovinismo. Me puedo imaginar que, en *algún lugar, alguien* ya está tejiendo una narrativa en la que el énfasis en el etnocentrismo confeso de Rorty son los culpables de haber merecido esta llamada de atención del 11 de septiembre. ¿Cómo podría argüir que su defensa de un etnocentrismo no guarda relación con este tipo de patriotería y chovinismo que muchos apuntan como justificación y razón fundamental del 11 de septiembre? Rorty responde: echar la culpa del ataque terrorista a nuestra patriotería y nuestro chovinismo es como echar la culpa al sistema capitalista de las mafias estadounidenses y rusas. No tiene sentido. La gente como Bin Laden tienen un plan al que no le afecta nada de lo que hacen o harán los Estados Unidos (Rorty,2005:199-200). Las cursivas son mías.

En todo caso, la defensa del nosotros rortiano parece coincidir con el estado

---

39-. En una entrevista posterior Richard Rorty matiza su punto de vista con respecto a su inicial adhesión al presidente George W. Bush. Para él, “aún si el 11 de Septiembre no hubiera ocurrido, podría ser el caso que el peligro de permitir a Irak continuar construyendo armas fuera mayor que el daño del caos a lo largo del Medio Oriente que produciría el ataque a Irak. Pero la Administración Bush no estuvo interesada en plantear esta discusión, ni ninguna otra. La última cosa que quiere la Administración Bush es plantear un debate público genuino acerca de la necesidad de este o futuros ataques militares por parte de las tropas estadounidenses y sus aliados. Tal debate pondría en peligro la convicción que se desea alimentar en nosotros, los ciudadanos norteamericanos, de que ya estamos en guerra, y que el Presidente de Estados Unidos debe contar con la misma clase de poderes, y la misma liberación de tener que rendir cuentas, que se le otorgaron a Roosevelt durante la Segunda Guerra Mundial. En particular, el Presidente debe poder mantener en secreto todo aquello que crea conveniente, incluso las razones para escoger un determinado momento y/o lugar para atacar militarmente y no” (Rorty,2003). Posteriormente, aseguraba en una entrevista realizada en el año 2005, “Bush es un presidente excepcionalmente malo, pero los Estados Unidos han sobrevivido a malos presidentes en el pasado” (Rorty,2005:4).



de animo de la generación que se encuentra en el poder en los Estados Unidos. En fin, son varias las interrogantes que no se hacen Richard Rorty y el propio Eduardo Mendieta (en su entrevista) acerca de los efectos del 11 de septiembre. En primer lugar, como filósofo Richard Rorty, no se pregunta sobre la necesidad de reflexionar sobre los medios empleados por el gobierno de los Estados Unidos para enfrentar los efectos destructivos del 11 de septiembre. Pero, tampoco se interroga, sobre la legitimidad de los objetivos planteados por el presidente George W. Bush.

Por el contrario, hablar acerca del eje del mal puede resultar muy exitoso para manipular los temores y las ansiedades de la gente, pero bloquea la posibilidad de la deliberación en el contexto de una cultura democrática. "Se usa para justificar intervenciones militares riesgosas y para liquidar cualquier consideración seria de las alternativas al responder a los peligros reales. Descarta la posibilidad del tipo de análisis democrático en el que los puntos de vista en disenso son respetados y cuidadosamente evaluados" (Bernstein,2006:142). En consecuencia, una reflexión sobre la interrelación entre los medios empleados (guerra preventiva unilateral) para conseguir fines determinados (seguridad de la ciudadanía estadounidense) y sus concomitantes efectuaciones prácticas es forcluida de su defensa del nosotros.

Como lo diría Boaventura de Sousa Santos, es principalmente una razón perezosa y acorralada: perezosa, por la ausencia de esfuerzos críticos para pensar que otra razón es posible y acorralada en tanto clausura el debate y la conversación cuando se crítica la herencia dramática y trágica del euroccidentalismo. En efecto, para Norman Birnbaun (Catedrático Emérito de la Universidad de Georgetown), casi nadie ha pedido a la opinión pública estadounidense que reflexione acerca de por qué la política de los Estados Unidos ha engendrado odio en otras partes del mundo. Para él, los traumas de los acontecimientos del 11 de septiembre están siendo utilizados por el presidente George W. Bush para borrar la política en la conciencia de una

nación ya despolitizada (40). En un trabajo titulado ***Atenas y Roma, ¿Otra vez?***, escribía,

“nuestros medios de comunicación de masas se han erigido en Ministerio de Propaganda y manipulan la rabia, la ansiedad, la credulidad, la ignorancia y la autocompasión de la opinión pública para ***fabricar un consenso nacional de extraordinario crudeza, y enormes contradicciones*** (...) Dado que estamos en guerra, las contramedidas más devastadoras no sólo son legítimas, sino que son un imperativo moral. Manifestar dudas acerca de la competencia y buen juicio de nuestros líderes en una actividad subversiva: la unidad nacional en el respaldo al presidente es la orden del día (...) Por encima de todo, ha sido escandaloso que el 89 % de los encuestados respondiera ***sí*** en una encuesta nacional a la pregunta de si debían emprender acciones militares, ***aunque supusieran la muerte de miles de civiles inocentes***’ (El País,21-09-2001). Las cursivas son mías

El discurso sobre el eje del mal ha puesto en marcha un vínculo dual de producción de un ethos social despolitizado: las políticas de seguridad del nuevo Estado de guerra y el discurso cultural del capitalismo neoliberal. Miedo y singularización, amenaza y diferencia, represión y creatividad alimentan un orden de dominación que crea adhesión sin relación política, sociabilidad que construye el conflicto como exclusión o como guerra.

En este último sentido, el documento ***No en nuestro nombre: Una declaración de conciencia de artistas e intelectuales de los Estados Unidos*** contrasta abiertamente con las miradas complacientes y a-

---

40-. Después del 11 de septiembre, asegura Norman Mailer, los estadounidenses padecieron una profunda crisis de identidad colectiva, crisis identitaria que se expresaba a través de un *patriotismo febril*. Se formulaban preguntas sobre la idiosincrasia nacional que la mayoría de los estadounidenses no se habían hecho. Preguntas como: ¿Por qué nos odian tanto? ¿Cómo puede alguien tenernos tanto rencor? No hacemos mal a nadie. ***La defensa de la América Amenazada*** realizada por el Presidente de los Estados Unidos, George W. Bush, se convirtió con sus propias y encendidas hipérbolas en una nueva fuente de fortaleza de la identidad nacional estadounidense. Como esporas de pesadilla la alteridad –árabes, coranes y esporas- se convirtió en la obsesión central de esa interminable combinación de sesión informativa del Pentágono y de ceremonial de George W. Bush que pasa por la televisión estadounidense (Mailer,2003;Contreras,2003).

problemáticas acerca de la guerra contra el terrorismo desplegada por el gobierno de los Estados Unidos y forcluidas en los análisis de Rorty. En él, los firmantes se interrogan, ¿Qué clase de mundo será si Estados Unidos tiene carta blanca para lanzar comandos, asesinatos y bombas donde quiera se le antoje? Y concluyen, los ojos del mundo están puestos en nosotros. No permitiremos que duden por nuestro silencio o falta de decisión. Alcemos la voz: nuestro compromiso es oponernos a la maquinaria de guerra y represión y movilizar a los demás a mover el cielo y la tierra para pararla (<http://www.caritapanama.org>). Este documento es un intento de discutir y problematizar el rol de los Estados Unidos en el sistema histórico capitalista, y sobre todo, de hacer consciente el estado de cosas que en la actualidad aquejan a los estadounidenses. En cierto modo, es un intento de visualizar la estrecha relación entre la actuación del gobierno de George W. Bush y los crímenes que en nombre de la libertad y la democracia se cometen.

En definitiva, desde los acontecimientos del 11 de septiembre, el gobierno de los Estados Unidos, ***aumentó desproporcionadamente*** sus gastos militares configurando los perfiles de un imaginario del terror a gran escala. No hay que perder de vista las consecuencias prácticas de la política de seguridad y defensa y la legislación antiterrorista (ley patriota, ley de detenidos y ley de cerco fronterizo) que se ha impuesto en los Estados Unidos. Pero, también, se abrogó el derecho a decidir quién tiene o no derecho al ejercicio de la legalidad, al reconocimiento de los derechos humanos y, según los términos de Jean Paul Sartre, al honor de formar parte de la humanidad misma; y por consiguiente, a decidir que regímenes deben ser o no blanco potencial de un ataque cubierto por una declaración ilimitada y global de guerra.

En pocas palabras, el derecho a la vida y a la muerte a escala global. Y una vez más, reeditando las prácticas del imperialismo y colonialismo europeo, a autocalificarse de civilizados y atribuirles el mal a otros gobiernos, y por extensión, a naciones enteras. Así, en las seis semanas que siguieron al 11 de

septiembre, los grupos por la defensa de los derechos civiles estiman que hubo por lo menos seis asesinatos y mil agresiones graves cometidas contra personas percibidas como árabes o musulmanas en Nueva York. En efecto, no hay que olvidar que en los Estados Unidos, a pesar del progreso de los derechos civiles, el racismo y la discriminación son fenómenos masivos. Y como lo ha sugerido Derrida, hay una opresión racial y social indiscutible, tan visible como a menudo negada (Derrida,2005:38).

En consecuencia, y luego de este largo inciso teórico, es necesario retomar el análisis crítico del nosotros rortiano. Richard Rorty al enfocarse en una defensa abstracta del principio de autonomía comunitaria y desatender las acciones y actuaciones de los gobiernos de los Estados Unidos *forcluye* los campos de intersección entre el **Nosotros y los Otros** e incurre cuando menos en una ficción normativa. La ficción radica en el supuesto de que podamos tratar los problemas de la comunidad histórica, sus principios y valores por referencia sólo a sociedades particulares, como puede ser la estadounidense. Se trata de una ficción normativa.

“El que en la filosofía política del mundo moderno –y ello hasta el reciente debate entre liberales y comunitaristas- esta ficción normativa haya desempeñado un papel predominante, tuvo que ver naturalmente con que no sólo el tema de la filosofía política moderna –el orden interno de las sociedades modernas, los derechos fundamentales de los ciudadanos frente al Estado, los recursos de solidaridad en las condiciones introducidas por la modernidad, etc., -venía definido de forma correspondiente, sino que tal restricción del tema a las sociedades particulares concordaba ampliamente con la gramática política de un sistema de Estados nacionales o Estados constitucionales soberanos” (Wellmer,1996:95).

En este sentido, la cuestión del nosotros no puede ser comprendida sobre la idea falsa de que su tradición e historia puedan quedar contenidas dentro de fronteras fijas de orden territorial, temporal o cultural. La identificación de la

sociedad con la nación y el entendimiento de la nación como una unidad auto-contenida en sí misma, a menudo conduce a la interpretación de los fenómenos económicos internacionales como proyecciones externas de la dinámica endógena de las naciones más avanzadas. Por eso erraríamos el **quid** si interpretásemos los juegos de lenguaje desde esta ficción normativa, es decir, en términos de un sistema común de reglas y criterios fijos, que hubiésemos de suponer semánticamente cerrados y homogéneos en sí mismos.

En una intervención relacionada con la ficción normativa, Connolly llama nuestra atención hacia la manera como una penetrante corriente de la teoría social y política deconstruye las fronteras entre un adentro y un afuera. Para él, no podemos disociar las formas como ha evolucionado la teoría social y política en las sociedades occidentales de **las imaginaciones y proyectos colonialistas e imperiales** que están profundamente arraigados en dichas sociedades. De esta manera, aunque las heterogeneidades y complejas diferencias que existen entre las categorías de occidental y no-occidental, o Norte y Sur, deben tenerse presentes constantemente, la memoria geopolítica re-evoca y re-presenta esas líneas divisorias cruciales en la naturaleza, alcance y magnitud de las relaciones de poder- debe tomarse como componente central de nuestro proyecto contemporáneo de análisis crítico y deconstructivo (Slater,2001:416-417).

### **5.1. GEOPOLÍTICA DEL CONOCIMIENTO: ALTERIDAD Y RACISMO**

El colonialismo y el imperialismo en su variedad de métodos y procedimientos de implantación de la civilización eurooccidental sirven como prueba del fracaso de la misma para ejercitar la **anamnesis**, para reflexionar sobre su incapacidad constitutiva de vivir en paz con las diferencias y con los otros, y de extraer las debidas consecuencias de la insidiosa relación entre la modernidad ilustrada, la opresión racial y la violencia organizada. Los

métodos y procedimientos destructivos del colonialismo e imperialismo eurooccidental usados contra el mundo no europeo son inherentes al proyecto expansivo de la modernidad/colonialidad desde sus inicios. Antes de ser víctimas de sus procedimientos de exterminio y colonización, los europeos fueron cómplices de las efectuaciones del nazismo al legitimarlo por siglos siempre que se tratara de poblaciones no-europeas. No hay nada particular en el nazismo que no fuera instrumentado por el colonialismo contra los pueblos no-europeos. Estos constituyen el soporte o complemento de un proceso progresivo de deshumanización horizontal del Otro inscrito en el proyecto de la modernidad/colonialidad (Grosfoguel,2006:148).

En esta perspectiva, los pueblos no-europeos fueron leídos, traducidos, colonizados y forcluidos desde las **hegemonías geopolíticas y culturales** de Holanda, Inglaterra y Estados Unidos (y otros) en tanto centros productores e irradiadores de conocimientos. Cartografiar estas interacciones e intersecciones entre el nosotros imperial-colonial y los otros forcluidos en el amplio y conflictivo espacio de las tensiones antagónicas entre la modernidad occidental y **su diferencia colonial**, sólo puede percibirse desde una geopolítica del conocimiento ampliada hacia macro-estructuras de larga duración (Mignolo,2001:25). Si es verdad que hay una historia hegeliana, el gran relato de emancipación de la modernidad eurooccidental, no es posible sostener que las víctimas del proyecto moderno-colonizador necesiten sólo micro-relatos fragmentarios para reconstruir sus historias y sus memorias.

Este deslizamiento en el **lugar de enunciación** muestra la necesidad perentoria de pensar el conocimiento como geopolítica en contraposición de pensarlo como un lugar universal al que todos tienen acceso, pero del que, desafortunadamente, sólo algunos tienen la llave. El lugar de enunciación se refiere a la instancia del discurso en acto. Parafraseando a Foucault **no es una estructura sino una función de existencia**. Este deslizamiento teórico-epistemológico obliga a repensar el mundo desde una doble traductibilidad en la cual la pluralidad cultural sea un proyecto pluri-versal.

Pero, sobre todo, implica la negación de la novedad y de la universalidad abstracta del proyecto de modernidad eurooccidental que invisibiliza, niega y forcluye la diferencia colonial (Mignolo,2003:21).

El punto central de esta **alteridad crítica** es la correspondencia entre el lugar de enunciación y la corporeidad epistemológica y política del sujeto y los sujetos que habla (n) y produce (n) conocimientos. Occidente, por el contrario, deslocaliza, individualiza y desubjetiviza al sujeto cognoscente para universalizar su modelo de producción de conocimiento, en lo que acertadamente Santiago Castro-Gómez, ha llamado **el punto cero**. El punto cero es el punto de vista que esconde y encubre su propio punto de vista, asumiendo la mirada ubicua y omnisciente de dios, mirada que supone la imagen teológica del **Deus absconditus** (que observa sin ser observado), y que por consiguiente, siempre oculta y niega su perspectiva local y particular bajo un discurso universalista y abstracto, ese es la **hybris** del conocimiento científico occidental (Castro-Gómez,2005:18).

Esta estrategia epistemológica y política ha sido crucial para la cruenta y conflictiva implantación de los proyectos coloniales e imperiales de Occidente. En otras palabras, la expansión imperial-colonial de Occidente supuso una política de imposición lingüística, cognitiva y cultural (surgimiento y muerte de los juegos de lenguaje) que puede y debe ser deconstruida desde una **arqueología del colonialismo**. En todo caso, los planteamientos de Richard Rorty tienden a ocultar y silenciar los aspectos medulares y críticos del debate contemporáneo sobre la pluralidad cultural (colonialismo, racismo y discriminación, entre otros aspectos, de la diferencia colonial) en el sistema histórico capitalista.

Pero, además, su defensa del nosotros tiende a privilegiar **una mirada a-problemática** sobre la actual configuración histórica de Occidente, mostrando un **apercibimiento** de los medios y fines utilizados para el logro y consolidación de los estándares de vida de la modernidad eurooccidental. Cabe, no obstante, una lectura que denuncia y cuestiona el intento de

preservar ***la inocencia conceptual*** (inconsciente) de su complicidad con la cultura de la violencia lingüística, simbólica y material, ejercida desde un lugar hegemónico –los Estados Unidos- en el sistema histórico capitalista.

En todo caso, el pluralismo político, religioso, cultural e ideológico, de Richard Rorty, más que a un vivo conflicto creativo permanente entre las culturas nos lleva a un acentuado conformismo universal. En definitiva, la exploración rortyana nos orienta hacia ámbitos conceptuales como el de comunidad, comunicación y conversación, y sin embargo designa un abismo infranqueable, porque no se ve acompañado de la correspondiente calidad democrática moral de la vida cotidiana y porque a ella no responde ninguna relación transparente entre los procesos de decisión política, por una parte, y las experiencias, necesidades y posibilidades de acción colectivas e individuales, por otra. Su defensa etnocentrista de Estados Unidos resulta inadecuada, falsa y opresiva desde la perspectiva de aquellos marginados, discriminados, excluidos y forcluidos del sistema histórico capitalista.

Una sociedad civil de tipo burgués democrático, que para Rorty es la mayor esperanza para un nuevo orden mundial, recuerda un bazar rodeado por montones de clubes privados exclusivos. Un mundo en el que el aislamiento étnico y racial se está resquebrajando; en el que las distintas nacionalidades conviven en conglomerados inevitablemente multiculturales, no puede mantenerse unido por una cultura común, según Rorty. Pero, en todo caso, un bazar ordenado no presupone la existencia de creencias comunes o valores compartidos concluye taxativamente.

Sólo requiere la aceptación de unas pocas reglas de procedimiento. Los valores y creencias en conflicto no impiden a los que negocian en él sacar beneficios en el regateo. El ironista liberal rortyano moralmente naufragado reafirma las jerarquías sociales y culturales de siempre. De hecho, y ello resulta particularmente contradictorio, Rorty realiza constantemente afirmaciones sobre la naturaleza humana y asume incluso postulados de validez universal para defender sus puntos de vistas. Pero, igualmente, los



inmuniza trastocando su liberalismo en un *fideísmo absolutista* para utilizar la útil expresión de Richard Bernstein.

Tras esta mezcla de novedoso postmodernismo discursivo con un antiguo y velado conservadurismo político que tiende a neutralizar toda actividad crítica, se esconde, una perspectiva de la historia escatológica y esencialista (Bernstein,1991b:215). El lenguaje de Rorty tranquiliza y reconforta a sus compatriotas, primero, celebrando los valores tecnocráticos, auto-concepciones, y estructuras económicas operando en (aunque no exclusivas de) las instituciones estadounidenses y, segundo, sugiriendo que una vez que estos apoyos han sido ofrecidos ya no-queda mucho más por hacer. Así nos dice, "no creo que los liberales podamos ahora imaginar un futuro de dignidad humana, libertad y paz. Esto es, no podemos contarnos la historia de cómo salir del presente real para dirigirnos hacia un futuro así. Podemos imaginar diversos sistemas económicos que sean preferibles al actual. Pero no percibimos con claridad el modo de abandonar el mundo real para pasar a esos mundos teóricamente posibles, y no tenemos por tanto una idea clara de aquello por lo que debemos trabajar" (Rorty,1991:200).

La prosa de Rorty inhibe la movilización discursiva de las energías políticas; cierra la conversación antes que llegue a molestar todo aquello que está mal en los Estados Unidos (41). Rorty abandona la conversación exactamente cuando ésta devendría más intensa y desafiante. La inconsistencia performativa de su argumentación se muestra en que él -aparentemente liberal- admite la mera contingencia y relatividad de todos los estándares

---

41-. En este aspecto, Richard Falk refiriéndose a la manipulación de la agenda de los derechos humanos en los Estados Unidos escribía acerca de una política de invisibilidad y una política de supervisibilidad. Como ejemplo de invisibilidad, mostró como los medios ignoraron al pueblo de Maubere de Timor Oriental que estaba siendo diezmado (500 mil vidas). Y como política de supervisibilidad, mencionó la presteza con la que los abusos contra los derechos humanos de los regímenes revolucionarios de Irán y Vietnam fueron denunciados por los Estados Unidos (Santos,1998:354).

normativos de la propia tradición cultural y, sin embargo, aboga por ella de forma retórico-persuasiva, llegando incluso a aceptar dogmáticamente **la ruptura de la discusión** frente a partidarios de tradiciones extrañas (42).

Su defensa de la sociedad liberal termina siendo naturalizada, cuando recurre a una descripción neodarwinista de los humanos como seres vivos que desarrollan instrumentos a fin de satisfacer necesidades y **adaptarse así, del mejor modo posible, a su entorno**. Para él, el lenguaje es también **un instrumento** de este tipo y no un medio para la exposición de la realidad. No importa si el instrumento es un martillo o un arma o una creencia o una afirmación, el uso de instrumentos es parte de la interacción del organismo con su entorno. Aquello que nos parece normativo de la mente humana lingüísticamente construida pone de manifiesto solamente que las operaciones inteligentes son funcionales para el mantenimiento de una especie que, al actuar, tiene que habérselas bien con el mundo (Habermas,2002:258-59).

La asimilación lingüística sólo tiene una significación negativa: suprime o ignora otras gramáticas de sentido, con vista a sustituirlas por las estructuras e instituciones liberales. Este discurso asimilacionista está orientado hacia un objetivo: **la justificación de la glotofagia y de la política que la engloba**. Su mirada supone una voluntad de dominio por parte de una subjetividad que reconduce todo lo plural y lo diverso a la identidad propia, el nosotros rortiano. "Emmanuel Levinas tiene razón cuando afirma que hay una arraigada tendencia en el pensamiento occidental a tratar de asimilar al otro a lo mismo, a borrar la singularidad de la otredad del otro. Se refiere a

---

42-. "La gente que solemos habitualmente llamar antiamericana son los intelectuales que insisten en que América no utilice nunca la fuerza militar fuera de sus fronteras. Pero esta insistencia es absurda. Mientras no tengamos una fuerza policial internacional, el mundo esperará inevitable y razonablemente que los Estados Unidos desempeñen el papel de policía global (...) **La energía que los intelectuales no americanos** gastan en su antiamericanismo **debería invertirse en la creación de policías** que incrementen la independencia de sus países respecto de los Estados Unidos. Aunque América, como ellos dicen con acierto, a menudo se comporta como un matón, **simplemente el recordarnos este hecho evidente no contribuye al debate político**" (Rorty,2005:202). Las cursivas son mías.

esta tendencia como *imperialismo ontológico*, y cuando lo hace, no está utilizando una metáfora muerta, ya que la misma lógica funciona en el imperialismo político, económico y cultural” (Bernstein,2006:63).

En esta idea de imperialismo ontológico opera la misma lógica: la de colonización de lo extranjero, lo diferente, lo otro. En todo caso, supone la reducción de lo otro a lo mismo, debido a la interposición de un término medio y neutral que garantiza la comprensión del ser, en palabras de Emmanuel Levinas. La lógica y la economía de dicha reducción, esa asimilación de lo otro a lo mismo, es la lógica del imperialismo que procura colonizar la integridad inintegrable de lo otro.

Antes bien, si nos situamos en el análisis de la reconfiguración de lo social y lo político en las circunstancias contemporáneas, los planteamientos de Rorty no resultan graciosas historias. Más bien están preñados de cruciales consecuencias prácticas. No habría que olvidar que los niveles de bienestar de los Estados Unidos protegen a una cuarta parte de su población mundial (Santos,2001:123). Es decir, están restringidos a los Estados Unidos y, con la emergencia del Tercer Mundo interior, estarán de manera creciente restringidos a una comunidad parcial dentro de ellos (43). El mundo ideal de Rorty se parece al mundo tal como es realmente, al menos en los Estados Unidos; y muchos estadounidenses están dispuestos a aceptarlo, supongo, como el mejor de los mundos posibles. En su imaginativa intervención se soslayan las dificultades prácticas de la política actual. Y se tiende más bien, a una pacificación de lo político utilizando la sugerente noción de Jacques Rancière.

Ciertamente los temas cruciales de nuestra época aparecen oscurecidos en su juguetona teorización. En todo caso, el hecho es que el Norte ha descubierto

---

43-. Para un autor como Dummett, la relación entre la renta real per cápita de los países más ricos y la de los países más pobres, que era de 3 a 1 en 1800 y de 10 a 1 en 1900, ha aumentado a 60 a 1 para el 2000 Pero, además, como un claro ejemplo de esto último tenemos la defensa del gobierno de George Bush padre, que insistió en su momento que el estándar de vida americano *no es negociable* (Stevens,2002:145-149).

los Sures de su propio territorio, y que del mismo corazón del Sur se han consolidado y surgido Nortes que, a su vez tienen sus Sures (Contreras,2000:5). Pero, además, los países centrales tienden ahora a enfrentar a los Otros en el interior de espacios reconfigurados, tanto en sus propios países como en el extranjero, en la medida en que los Otros, en épocas anteriores se encontraban en continentes distantes o confinados a ubicaciones acotadas en los países centrales, en la actualidad se multiplican y se disuelven al mismo tiempo en los espacios nacionales de los países centrales.

Fenómenos como el paro masivo, la precariedad del empleo o el uso cotidiano de la fuerza armada en el espacio civil, no hace mucho localizados en las sociedades del llamado Tercer Mundo, están presentes ahora en los grandes centros metropolitanos de las sociedades industrializadas. Con la interiorización de lo exterior se fortalecen los patrones duplicados de ciudadanías de segunda y tercera clase (el estatus jurídico de los emigrantes dependerá de sí son legales o ilegales), y con ello los mecanismos de ***racificación de lo social***, debido principalmente ***al efecto del llamado tercer mundo a domicilio*** (44).

Desde luego, ello ha implicado la revitalización y el desplazamiento de la problemática del racismo en las sociedades contemporáneas. Lejos de ser un anacronismo, el racismo está progresando y ha progresado como parte integrante del desarrollo y la expansión del sistema histórico capitalista. En todo caso, el debate sobre la pluralidad cultural –y la propia postura de Richard Rorty sobre el etnocentrismo estadounidense- no pueden disociarse de las diversas prácticas de racificación de lo social. De cualquier manera, ***el tema dominante del nuevo racismo*** no es la herencia biológica, sino la

---

44-. A pesar de la igualdad jurídica externa de los ciudadanos/nacionales de los propios Estados, las prácticas discriminatorias interiores en el seno de los Estados se han convertido en algo trascendental e inconcluso la lucha por una participación equilibrada de todos los ciudadanos, plantea una miríada de cuestiones subsidiarias sobre el género, la raza, la clase, la religión y la región (Santos, 2002).

irreductibilidad de las diferencias culturales; un racismo que, a primera vista, no postula la superioridad de determinados grupos o pueblos respecto a otros, sino simplemente **la nocividad de la desaparición de las fronteras**, la incompatibilidad de las formas de vida y de las tradiciones: lo que se ha podido llamar, con razón, un **racismo diferencialista** (Balibar,1991:37).

El racismo diferencialista en lo que acertadamente Taguieff llama **el efecto retorsión** naturaliza la cultura como una forma de encerrar a priori a los individuos y a los grupos en una genealogía, una determinación de origen inmutable e intangible. Al funcionar la cultura como medio natural del ser humano, como atmósfera indispensable para su florecimiento y respiración histórica, la desaparición de esta diferencia **acabará** provocando necesariamente reacciones de defensa, conflictos interétnicos y un aumento general de la agresividad. Los defensores del racismo diferencialista postulan que estas reacciones son naturales, pero son también peligrosas. En un vuelco asombroso, vemos como las doctrinas diferencialistas se proponen ellas mismas explicar el racismo. Desde luego lo que naturaliza es el comportamiento racista.

“Consideremos ahora la concepción cognitiva del racismo en tanto que biologización de lo social o de lo cultural (...) El axioma sobre el cual se funda este modelo explicativo del racismo es el siguiente: La condición suficiente para que podamos hablar del racismo, es (...) la idea de naturaleza: el racismo traduce las diferencias culturales –existentes realmente entre los hombres-en términos de diferencias naturales. En esta perspectiva, el núcleo duro del racismo, su núcleo cognitivo, es la naturalización de las diferencias por su biologización, explícita o no. Pero el racismo así definido se vuelve por consiguiente indiscernible de las formas de segregación social que, en particular a través de los mecanismos escolares de selección- es decir de relegación y de eliminación- se basan sobre una naturalización de las diferencias instituidas como legítimas (....) Es así como un sistema de apariencia y de intención meritocráticas contribuye a la constitución de elites fundadas en el principio aristocrático del corte, radical e irreversible, entre los que forman parte de estas elites, y los demás (...) el racismo

de clase y el racismo llamado común son dos formas diferentes de un mismo mecanismo: encontramos, dentro de una misma sociedad, manifestaciones de etnocentrismo cultural y de exclusión análogas a los que observamos entre sociedades coloniales o hegemónicas y sociedades dominadas (...) los mismos mecanismos, a saber una combinación de segregación social- apartheid- y de exclusión simbólica- estigmatización (Taguieff,1995:159-160-161).

En el fondo, el racismo diferencialista aparece como una estrategia global de los conservadurismos sociales y políticos que se consolidan en los centros metropolitanos de las sociedades industrializadas. Es el racismo que una sociedad ejerce contra sí misma, contra sus propios elementos, contra sus propios productos. Un racismo de profilaxis y segregación del cuerpo social, de purificación permanente del nosotros, ante cualquier perspectiva de promiscuidad, de mestizaje y de invasión de la (s) alteridad (es). Como lo ha sostenido Laclau, sólo una identidad conservadora, cerrada en sí misma, puede experimentar la cooperación, la solidaridad, los intercambios, los entrecruzamientos y los diálogos como una pérdida de sentido.

La función globalizante del racismo, sus conexiones con el conjunto de las prácticas de normalización y exclusión social y cultural, consolida un sistema histórico de exclusiones y dominaciones complementarias, vinculadas entre sí. Resulta claro que las desigualdades y discriminaciones no se han distribuido al azar: desde los procesos de expansión de la economía mundo-capitalista han estado relacionadas con ciertos grupos codificados en raza, religión o etnia, tanto mundialmente como en el interior de los Estados (Contreras,2001:31). La raza, y por tanto el racismo, es la expresión, el motor y la consecuencia de las concentraciones geográficas asociadas a la división axial del trabajo. La autoridad de la raza como concepto organizador y clasificador se vio reforzado durante el despliegue de la modernidad occidental, la evidencia procedente de la investigación científica, fue compilada con el objeto de dar apoyo a la pretensión de que la clasificación

racial ayudaría a explicar las diferencias entre los seres humanos.

Los conceptos de raza autorizados y legitimados por la ciencia, al combinarse con los proyectos de colonización que implicaban la distinción -y en última instancia el control- de personas y grupos racialmente diferentes arraigaba y se desarrollaba, hasta convertirse en paradigma fundamental de las estructuras de conocimiento y colonización de la modernidad eurooccidental (Bernal,1993:52). En fin, la lógica de clasificación, jerarquización y regulación de las poblaciones del planeta, por sus lenguas, sus religiones, su color de piel fue y sigue siendo el principio fundante de la diferencia colonial. En este sentido, los nuevos modos de legitimación del racismo derivan de dos operaciones fundamentales: por una parte, la producción de nuevas representaciones admisibles centradas en la defensa de las identidades culturales; por otra parte, la puesta a punto de nuevos argumentos aceptables que giran alrededor del elogio de la diferencia cultural. Este nuevo racismo doctrinal –en palabras de Taguieff- se funda en el principio de inconmensurabilidad radical de las formas culturales diferentes. El deslizamiento de la desigualdad biológica hacia la absolutización de la diferencia cultural marca las nuevas formas de subjetivación del colonialismo eurooccidental.

Así, en palabras de Edgardo Lander, el acoplamiento y la extraordinaria continuidad entre el proyecto civilizador-colonizador y los diversos discursos de legitimación de dicho proceso han creado los suplementos fundamentales para la naturalización y universalización de la cosmovisión del formato demoliberal. Las dramáticas efectuaciones culturales de la modernidad eurooccidental forman y han formado parte de las historias y las subjetividades de este principio de organización colonial en nuestros países (2000:34). En efecto, el patrón de poder colonial en tanto principio organizador de la sociedad ha implicado la explotación y dominación de múltiples dimensiones de la existencia social, desde las económicas hasta las formas organizativas de lo político. En consecuencia, las instituciones estatales, las relaciones de

género, las estructuras de conocimiento y la reproducción de la familia nuclear han estado configuradas por este patrón de poder.

El colonialismo en cuanto patrón de poder implica y ha implicado un sustrato básico de prácticas sociales comunes a todos, y una esfera ínter-subjetiva que existe y actúa como esfera central de orientación axiológica en su conjunto. Esta perspectiva hace referencia a la forma en que las relaciones coloniales de poder tienen una dimensión cognitiva, y por consiguiente, cultural que subsume y elimina las formas de conocer y percibir alternativas al modelo de producción capitalista/colonial. Más sin embargo, reconocer como dominante en las relaciones ínter-subjetivas y materiales de una sociedad, en un momento dado, no equivale a desconocer la coexistencia, en la misma historia y en el mismo espacio sociocultural, de otros patrones, inclusive de elementos no claramente identificables en un patrón distinguible, y que son y pueden ser no solamente subalternos e integrados en el patrón que domina sino también diferentes, conflictivos y alternativos (Quijano,2000).

## **CAPÍTULO VI**



## **DESLIZAMIENTOS EPISTÉMICOS.**

De modo tópico, el objetivo inicial del capítulo es contrastar la *lectura de contrapunto* de los autores analizados en el marco de la profunda crisis societal. Principalmente, nos interesa presentar la simultaneidad entre el agotamiento de la idea dieciochesca de la historia en singular colectivo y la crisis de la geocultura liberal. La identidad entre agotamiento y crisis acontece en un momento de transformaciones profundas donde emerge incipientemente la búsqueda de nuevas gramáticas de sentido que apuntan a cuestionar el horizonte teórico-práctico de la tradición eurooccidental. En sentido estricto *desde otro modo del ser*. El tropo más allá del eurooccidentalismo se inscribe en la necesidad de recuperar las memorias forcluidas, el diálogo pluricultural y la traducción intercultural en tanto deslizamiento epistémico. De este modo, intenta visibilizar los contenidos enmascarados y excluidos dentro de los horizontes de la colonizadora historia en singular colectivo de Occidente.

En términos propedéuticos la crisis de la historia en singular colectivo tiene dos manifestaciones fundamentales. La primera se refiere al quiebre de dos identidades normativas de la modernidad europea: la identidad entre razón y paz y entre razón y emancipación, que surgen como consecuencia del agotamiento de las promesas del universalismo liberal. Pero, sobre todo, de la omnipresencia de la guerra como dispositivo de acumulación y control en el capitalismo histórico en la última mitad del siglo XX. La segunda alude a la ruptura entre razón y progreso que emerge de la profunda crisis ecológica (cambio climático, entre otros aspectos de la misma) y de los efectos destructivos de los procesos de expansión capitalista. Y ambas manifestaciones inciden en la crisis del horizonte normativo de la geocultura liberal. El agotamiento de la idea de progreso en su doble vertiente implica

un resquebrajamiento de las significaciones imaginarias del euroccidentalismo.

De allí, la necesidad de explorar en el accionar de las múltiples luchas de los movimientos antisistémicos la búsqueda de otro modo de ser capaz de ampliar y profundizar el debate sobre los derechos de ciudadanía o desplazar sus significaciones imaginarias hacia un más allá del euroccidentalismo. Pero, sobre todo, reunir la poderosa condensación de algunos enunciados críticos inscritos dentro de *los deslizamientos epistémicos* para producir un (s) contra-relato (s) que haga (n) visible los efectos destructivos de la historia en singular colectivo. En palabras de Pletsch, nuestro reto consiste en deconstruir y criticar el ordenamiento teórico-epistemológico distribuido en la división geopolítica en tres mundos (1981). En tanto la idea de los tres mundos ha impuesto límites precisos a las ciencias sociales. Pero, también, atender las consecuencias políticas y cognitivas del deslizamiento geopolítico que impone el nuevo orden mundial resultante del fin de la Guerra Fría (45). Aquí los grandes desafíos del kairós transformacional.

## **6.1-. LA CRISIS DE LA HISTORIA Y LA GEOCULTURA LIBERAL**

Una obra teórico-filosófica no es un objeto aislado que debe interpretarse únicamente desde los espacios privilegiados del *formalismo académico universitario*. Pues, la interpretación formalista, establece una autoridad irrefutable del autor y su obra, que aísla y clausura otras posibilidades interpretativas. Pero, también, excluye la intención y el contenido de la obra, así como la agencia social e histórica identificable de su elaboración. Una operación interpretativa, y por consiguiente, la obra de un autor o varios

---

45-. Reescribiendo críticamente un pasaje de Spivak (2010:13) podríamos decir que los estudios sobre el discurso colonial, cuando se centran sólo en la representación de los colonizados o el tema de las colonias, pueden servir en ocasiones para la (re) producción del saber neo-colonial actual, colocando el colonialismo/imperialismo a salvo en el presente y/o sugiriendo una línea discontinua desde aquel pasado distante hasta nuestro presente

autores, no es un acto esencial y transhistórico, es por el contrario una reconstrucción ideológica determinada por la historia que refracta por su propia naturaleza toda intervención política en el campo de la cultura. La interpretación no es un acto aislado, sino que tiene lugar dentro de un campo de fuerzas, donde cierta cantidad de opciones interpretativas están implícitas o explícitamente en conflicto.

Pensar una obra teórico-filosófica no consiste en extraer el sistema de ideas, el orden de razones, o el cuerpo de doctrina en el que se materializa y que en todo momento habría que distinguir del espacio del acontecer socio-histórico. El trabajo de interpretación de una obra teórico-filosófica se cruza, con el trabajo de interpretación de los acontecimientos sociopolíticos donde se produce y construye las nervaduras fundamentales de la obra que se edifica. En este caso particular, el conjunto de categorías sociales, políticas y filosóficas que abarcan el periodo de reconstrucción racional en cuestión. Principalmente, en el marco de la simultaneidad entre el agotamiento del universalismo occidental y la crisis de la geocultura liberal. En tanto acto simbólico una obra teórico-filosófica genera y produce su propio contexto en el mismo momento en que se aparta de él. Articula su propia situación y la textualiza, adelantando y perpetuando con ello la ilusión de que la situación misma no existía antes de él, de que no hay nada sino un texto. Por ello, es fundamental explorar la noción de un *inconsciente político*, propuesta por Jameson en tanto desciframiento de los textos culturales todavía ideológicos. Para él,

“Nunca confrontamos un texto de manera realmente inmediata, en todo su frescor como cosa en sí. Antes bien los textos llegan a nosotros como lo siempre ya leído; los aprehendemos a través de capas sedimentadas de interpretaciones previas, o bien –si el texto es enteramente nuevo- a través de los hábitos de lectura y las categorías sedimentadas que han desarrollado esas imperativas tradiciones heredadas” (Jameson,1989:11).

La afirmación de que existe ***un inconsciente político*** supone que exploremos los múltiples caminos que llevan al desenmascaramiento de lo inconsciente y lo impensado de los artefactos culturales como actos socialmente simbólicos. Reconocer el inconsciente político es admitir la necesidad de la crítica ético-política de las ideologías sociales e históricas ocultas, incluso reprimidas, en los textos, de los autores de la tradición eurooccidental citados. La recuperación de la noción de derecho de gentes o ley de los pueblos de Rawls, el esencialismo del formato demo-liberal de Sen, el retorno de la agustiniana guerras justas por Walzer, la teleología normativa de la historia de Taylor, el federalismo cosmopolita kantiano de Habermas y el anti-fundacionalismo del nosotros estadounidense de Rorty, no son objetos filosóficos que flotan libre y autónomamente por derecho propio, reflejan por el contrario las contradicciones y antagonismos del contexto histórico-político que las hace posible.

En este caso, la función de modelar y construir soluciones societales a las contradicciones sociales, políticas y culturales, tiene que verse como un acto simbólico e ideológico por derecho propio. Como ***estrategias de contención*** se dirigen insistentemente hacia la ***clausura*** de las contradicciones y antagonismos del contexto histórico-político que los textos de sus obras en vano tratan de controlar y reprimir. Sobre todo, si el horizonte normativo que presuponen tiene como proyección política la progresiva hegemonía imperial-colonial de los Estados Unidos sobre las estructuras y los comportamientos sociales de Occidente y un reforzado intervencionismo militar en el llamado Tercer Mundo. En aspectos centrales de los trabajos de John Rawls, Michael Walzer y Richard Rorty se constata un ***apercibimiento*** (46) de las consecuencias políticas, económicas, culturales y

---

46-. Aunque Rawls, Walzer y Rorty no conciben en sus construcciones teóricas que la existencia de los Estados Unidos está vinculada a la violenta desposesión realizadas a los pueblos originarios de América del Norte por las mismas razones –incapacidad para hacer un uso responsable de su tierra y sus recursos- que aducen para negar hoy la redistribución de

militares del nosotros imperial estadounidense (Contreras,2011:271-288).

La riqueza creativa de las tradiciones de pensamientos de autores tan distintos como John Rawls, Amartya Sen, Michael Walzer, Charles Taylor, Jürgen Habermas y Richard Rorty se encuentra en un progresivo proceso de agotamiento. La recurrencia, la reiteración y la nostalgia se han convertido en el denominador común de las recuperaciones y reconstrucciones de la teoría social y política eurooccidental. Su defensa del multiculturalismo se limita a expandir los contenidos político-espirituales estadounidenses, ya sea en términos liberales o comunitaristas. Al mismo tiempo que enmascara una explotación y exclusión permanente al permanecer profunda y fielmente vinculados a sus propios ideales (tradicción metafísica occidental). Sus obras tardías tienen como trasfondo político-espiritual la crisis del sistema interestatal con sus concomitantes contradicciones (exacerbación de los enfrentamientos militares en una diversidad de países y regiones del Tercer Mundo). Por tanto, son respuestas largamente reflexionadas desde los países industrializados al nuevo orden mundial anunciado con el fin de la Guerra Fría.

Pero, inclusive, la crisis no se circunscribe estrictamente a los mecanismos de regulación contruidos después del *reparto geopolítico* de 1945. En tanto la crisis de la geocultura liberal es simultáneamente una crisis de la civilización eurooccidental, de sus significaciones imaginarias y de sus promesas de emancipación. De modo tópico, tenemos la constatación fáctica de la crisis de la identidad entre la idea dieciochesca de la historia en singular colectivo y la humanidad representada por Europa como cuna de perfección y

---

oportunidades o de riquezas más allá de sus fronteras. En el caso de Rawls la idea de los pueblos decentes reproduce la geografía del sistema de seguridad estadounidense (Anderson,2008:163). En la Constitución de los Estados Unidos (Padres Fundadores), "los esclavos africanos y las naciones originarias aparecían inscritas como propiedad, a fin de evitar el problema de la representación de los esclavos como riqueza. El eslogan principal en la lucha contra los británicos había sido ningún impuesto sin representación (...) La aceptación de que los esclavos como riqueza darían derecho a los votantes del Sur a mayor representación incrustó el reconocimiento de la esclavitud en el corazón de la Constitución" (Spivak,2010:382).

armonía de una historia que se ha realizado como finalidad teleológica. Principalmente, en tanto esta idea de la historia vincula directamente progreso con emancipación de la humanidad desde el proyecto de la ilustración (47). Para Kant, la hipótesis de un progreso histórico como una empresa irrenunciable en virtud del presupuesto de que lo moralmente bueno es alcanzable, tiene una dimensión intersubjetiva y temporal, el individuo que se sabe sujeto a la postura moral del bien no puede sino imaginarse la historia como un proceso hacia lo mejor que nunca se ha cortado del todo. La calidad moral del compromiso práctico actual –en sentido kantiano- le exige que evalúe las condiciones del pasado como inferiores, pero las circunstancias del futuro como superiores. El proceso evolutivo práctico-moral unifica desde la perspectiva de los últimos acontecimientos todos los sucesos y circunstancias anteriores en la historia, para que formen un proceso dirigido en el que las conquistas morales del presente marcan un camino ineluctable hacia el futuro. Este signo histórico marca un umbral o niveles de progreso que será ineludible en el proceso de emancipación de la humanidad. En palabras Kant,

“La Historia, que se ocupa de la narración de tales fenómenos, nos hace abrigar la esperanza de que, por muy profundamente ocultas que se hallen sus causas, acaso pueda descubrir al contemplar el juego de la libertad humana en **bloque** un curso regular de la misma, de tal modo que cuanto se presenta como enmarañado e irregular ante los ojos de los sujetos individuales pudiera ser interpretado en la especie como una evolución progresiva y continua, aunque lenta de sus disposiciones originales” (Kant,2005:33).

Se podría decir que Kant da un paso en dirección a la idea hegeliana de una realización histórica de la razón, sin apropiarse de la teleología objetiva del proceso histórico. Lo fundamental de su filosofía de la historia es el

---

47-. Ver capítulo 2.

presupuesto práctico-moral de una mejora continua y progresiva. El deseo de libertad constituye la condición de posibilidad del concepto de libertad. Igualmente para Kant, lo europeo es la norma de lo humano en tanto Europa es cuna de perfección y armonía de la emancipación humana. La distancia entre el sujeto de la *Crítica*, el europeo (48) y el no-sujeto salvaje se puede salvar mediante un vasto programa civilizacional que incluya la estructura de un sentimiento hacia la moral. Para él, sin desarrollo de ideas morales, lo que el europeo preparado por la cultura llama sublime (49), aparecerá para el hombre salvaje como profundamente atemorizante.

“Quien se atemoriza no puede juzgar sobre lo sublime de la naturaleza (...) En efecto, ¿qué es lo que aun al *salvaje* le es objeto de la mayor admiración? Un hombre que no se aterra, que no se atemoriza, que no elude, pues, el peligro, y que a la vez pone manos a la obra enérgicamente con plena deliberación (...) Aun la guerra, cuando es conducida con orden y sagrado respeto de los derechos civiles, tiene en sí algo sublime, y al mismo tiempo vuelve tanto más sublime el modo de pensar del pueblo que de este modo la conduce, cuanto más numerosos fueron los peligros a que estuvo expuesto, habiendo podido mantenerse valerosamente firme frente a éstos; al contrario, una larga paz suele hacer que domine el mero espíritu mercantil y, con él, el egoísmo vil, la cobardía y la molicie, y rebaja el modo de pensar del pueblo (...) La sublimidad, por lo tanto, no está contenida en ninguna cosa de la naturaleza, sino solamente en nuestro ánimo, en la medida en que podamos llegar a ser conscientes de nuestra superioridad sobre la naturaleza en nosotros y, con ello, también la naturaleza fuera de nosotros” (Kant,2006:195, 197, 198, 199).

---

48-. En términos práctico-morales la *Crítica* presupone como sujeto propiamente dicho a un hombre en tanto que *noúmeno*. Aunque no incluya ninguna reflexión sobre las diferencias culturales, está claro que el no-europeo se queda fuera del campo de conocimiento. La pregunta central sería *antes o después* del sujeto ¿quién? No es una interrogante abstracta sobre la esencia del sujeto cognoscente kantiano, sino acerca de la identidad forcluida (los indígenas), por los procesos de expansión capitalistas. Es precisamente la cuestión del *lugar de enunciación* cuidadosamente borrado en la narrativa y epistemología eurooccidental.

49-. “Llamamos sublime a lo que es absolutamente grande (...) sublime es aquello en comparación con lo cual todo lo demás es pequeño” (Kant,2006:179-182).

El campo significativo kantiano supone la identidad europeo=cultura y salvaje=naturaleza que es simultáneamente una puesta al día de la distinción cartesiana entre mente/naturaleza. La cuestión central es que el salvaje no es humano y, por tanto, no puede ser sujeto de conocimiento en tanto está forcluido estratégicamente. La convención naturaleza-cultura garantiza la complicidad entre un discurso moral (el ineludible progreso hacia el bien) y un culturalismo empírico (Europa) en tanto el salvaje u hombre rudo queda fuera de la historia (50). La desigualdad entre los hombres esta vinculada con el desarrollo de las disposiciones naturales de la especie humana y la conjetura de que la guerra podría ser una empresa de la suprema sabiduría con el objeto de proporcionar un impulso, para desarrollar, hasta el más alto grado, los talentos que sirven a la cultura. El sujeto cognoscente en Kant está diferenciado desde el punto de vista geopolítico cuando establece los límites del conocimiento del hombre.

Es, sin embargo, en la obra de Hegel que la historia alcanza la dimensión de una realización progresiva de la razón que nace en el Oriente lejano y se realiza en Occidente. Europa es en su origen y mientras sea fiel a sí misma una potencia contra-asiática, en lo político y espiritual. La palabra alemana ***Abendland*** (Occidente) implica un movimiento hacia el final que si bien empieza en el este, se completa en el oeste (Löwith,1997:57). En tanto leyes del movimiento ineluctable de la historia Hegel coloca a la Historia sobre un diagrama que lo incluye todo. Estableciendo una axiomática del imperialismo como meta-relato único de la historia de la humanidad. De allí, la inevitable continuidad entre Europa y los Estados Unidos desde una perspectiva político-espiritual. En palabras de Löwith, siguiendo a Hegel,

---

50-. En palabras de Viveiro de Castro, la fuerza de esta representación colonial aparece con distintos acentos en una variedad de planos en la tradición eurooccidental. Para él, "en cuanto a los humanos no occidentales, se nos empuja discretamente a sospechar que en materia de mundo, de todos modos están reducidos a la porción congrua. Nosotros, sólo nosotros, somos los humanos completos. O si se prefiere, grandiosamente incompletos, los millonarios en mundos, los acumuladores de mundos, los configuradores de mundos. La metafísica occidental es verdaderamente la ***fons et origo*** de todos los colonialismos" (Viveiro de Castro,2010:20).



“América es, pues, la tierra del futuro, en la cual debe manifestarse, en lo porvenir (...) algo de importancia histórico universal; es la tierra soñada por todos aquellos que se aburren en el museo histórico de la vieja Europa. Napoleón pudo decir: *cette vieille Europe m'ennui*. Pero lo que hasta ahora ocurre en América sólo es el reflejo del viejo mundo y la expresión de una vitalidad ajena: como tierra del futuro por ahora en nada nos concierne” (Löwith,2008:67).

Como *experiencia congelada en el futuro* América se convierte en el horizonte del por-venir europeo. Aunque esto implicaba una distinción jerárquica a lo interno de las naciones que conforman el continente americano. En efecto, en *La razón en la historia*, Hegel distinguía entre los pueblos histórico-universales, que son culturalmente desarrollados, capaces de construir un estado fuerte y de contribuir al progreso de la historia universal, y los pueblos sin historia, que son espiritualmente débiles, incapaces de construir un estado fuerte y que, por consiguiente, carecen de una misión civilizadora que llevar a cabo en la historia. Estos últimos debían someterse a los primeros. Sobre un fondo heredado de los primeros cronistas de la Conquista, cada siglo dentro de la tradición eurooccidental ha reinterpretado los extraños postulados de la naturaleza americana incluida su población aborígen.

En la época en que Alexander von Humboldt publicaba sus notables descripciones naturalistas y antropológicas del continente americano, Hegel volvió a dar vida en sus cursos a la vieja creencia popularizada por el naturalista francés Buffón, él mismo influenciado por los relatos tendenciosos de los jesuitas del Paraguay, según la cual el indígena americano (Nuevo Mundo) es un ser física y espiritualmente disminuido en razón de la inmadurez del medio físico donde se desarrolla. Para Hegel la cultura de los mejicanos y peruanos tuvo que hundirse en cuanto se le acercó el espíritu civilizador europeo. La obra de Hegel no sólo contiene una filosofía de la

historia y una historia de la filosofía, sino que su sistema está pensado históricamente, de un modo más fundamental que el de cualquier otra filosofía. Para él,

“Desde que los europeos desembarcaron en América, los indígenas han ido **desapareciendo poco a poco**, al soplo de la nueva actividad. Incluso entre los animales se encuentra la misma inferioridad que entre los hombres. La fauna americana posee leones, tigres, cocodrilos que tienen semejanza con las especies correspondientes del Viejo Mundo, pero que son, desde todos los puntos de vistas, más pequeños, más débiles, menos poderosos (...) Esos pueblos de constitución débil tienden a desaparecer al contacto de otros más civilizados, de más alta cultura. Por eso en los Estados libres de América del Norte todos los ciudadanos son de origen europeo y los antiguos habitantes no han podido mezclarse. Desde luego, los indígenas han aprendido de los europeos ciertas artes, entre otras la de beber aguardiente, que tuvo entre ellos un efecto desastroso. En América del Norte y en Méjico los habitantes que experimentan la necesidad de la independencia, los criollos, han nacido de cruces con españoles y portugueses. Sólo ellos han llegado a una conciencia superior de sí, a desear la autonomía y la independencia (...) Vemos a la América del Norte prosperar gracias al desarrollo de la industria y de la población, gracias al orden cívico y a una sólida libertad. Toda la federación no constituye más que un solo Estado y posee centros políticos. Por el contrario, en América del Sur, las repúblicas descansan tan sólo en el poder militar; toda su historia no es más que una revolución continua: Estados federados se separan, otros vuelven a unirse, y todos estos cambios son resultados de revoluciones militares” (Hegel,1972:250,251 y 255).

Esta extensa descripción sobre las diferencias entre América del Norte y América del Sur construye una continuidad entre Europa y América, y simultáneamente, una jerarquía a lo interno de los pueblos americanos. Libertad y subjetividad se convierten en el suplemento político-espiritual del discurso de la modernidad europea desde la perspectiva hegeliana. La creencia en el progreso ató el momento presente de la irrupción interna de la gracia a la confianza en su futura instrumentación en la vida. Esta esperanza en el reino futuro de la moral se convirtió en la estrella a la cual la creencia

acopló su curso mundial. El dictum hegeliano se convirtió en una poderosa filosofía de la historia con características civilizadoras de escala planetaria. Justificando el proceso de conquista y colonización realizado en América como facticidad consumada. La continuidad político-espiritual entre Europa y los Estados Unidos logró construir un pivote cultural en el Atlántico norte. Inclusive, para un autor tan distinto como Carl Schmitt, con la noción de Hemisferio Occidental se introduce un *arcanum* de indudable efecto histórico y planetario.

“los Estados Unidos de América se han sentido, desde el principio, precisamente como portadores de la civilización europea y el Derecho de Gentes europeo (...) En otro sentido incluye, por el contrario, la reclamación moral y cultural de ser la Europa libre, auténtica y verdadera (...) El suelo americano también obtiene ahora, en el Derecho de Gentes, un status que es completamente nuevo frente a los antiguos status del suelo del Derecho de Gentes (...) El verdadero sentido de esta línea de predestinación reside, antes bien, en la convicción de que sólo en suelo americano existen las condiciones que, como situación normal, hacen posibles actitudes y hábitos razonables, el derecho y la paz” (Schmitt,2002:309-312).

Pero, es justamente, la idea de los Estados Unidos y Europa como depositarios de la razón y la paz, la razón y la emancipación, la razón y el progreso lo que ha entrado en franca crisis. La razón se ha tornado cínica y destructiva, la paz en un concepto espurio y fraudulento, la emancipación en cosificación y exclusión, el progreso en destrucción y barbarie. El diagnóstico de Kant sobre el progreso práctico-moral de la humanidad o el de Hegel sobre una realización objetiva de la razón se han visto vaciados de sentido en la tardo-modernidad. El fracaso de la razón ilustrada se pone de manifiesto en todos los aspectos deshumanizadores y alienantes de la sociedad capitalista. El aumento de la productividad, es al mismo tiempo, la anulación y destrucción del ser humano frente a los poderes fácticos económicos,

políticos y militares.

La mercantilización de la vida se convierte en la utopía regresiva y destructiva del capital. En todo caso, la promesa de una sociedad justa e inclusiva se había desvanecido como consecuencia de los procesos contra-culturales de la década de los sesenta del siglo XX. En cuanto visibilizaron las profundas grietas del universalismo occidental. "El triunfo de la revolución de 1968 ha consistido en un triple triunfo en términos racismo, sexismo y lacras análogas" (Wallerstein,2007b:107). Influyendo en el campo de los movimientos antisistémicos, el derecho y los imaginarios. Estos movimientos y sus movilizaciones constantes señalaban el comienzo de un despertar colectivo que impactaba a las sociedades industrializadas como un todo (Zinn,2006). El efecto profundo del accionar de los movimientos contraculturales significaba un replanteamiento en los modos de vida imperial-modernos.

Principalmente, en su cuestionamiento radical al carácter opresivo y excluyente del reformismo racional liberal (51). Pero, también, estos movimientos comenzaron a construir referentes teóricos fuera de las formas tradicionales de organización de la izquierda. Este momento disruptivo implicó una inmensa liberación y descargas de energías sociales, una liberación prodigiosa de **nuevas fuerzas no teorizadas**. El acontecimiento puro del 68 no ha pasado, parece inscrito en una especie de futuro o subjuntivo histórico. La pluralidad de tramas de derechos civiles e inspiraciones contraculturales había construido su discurso dialéctico, produciendo y potenciando un número de grupos en la sociedad que reclamaban igualdad de tiempo, modelando su propio espacio cultural y erigiendo sus propios límites culturales (Contreras,2011). En definitiva, las

---

51-. El impacto de esta rebelión se vio neutralizado durante la Guerra Fría por la promesa de un alcance generalizado de los niveles de occidentales de riqueza y bienestar. El significado de 1968 es el retorno a la situación de 1848. Para Wallerstein, "los obreros están mal pagados y fuera del ámbito de los derechos políticos y sociales. Los trabajadores de Occidente habrían vuelto a ser clases peligrosas, pero el color de su piel habrá cambiado, y la lucha de clases será una lucha racial" (Arrighi y Beverly,2000:22)

plurales demandas de democracia, inclusión y reconocimiento de los movimientos antisistémicos (52) han socavado la pretensión universalista del liberalismo como geocultura (marco cultural del sistema histórico capitalista). En palabras de Wallerstein,

“En resumen, más gente que nunca exige la igualación de las remuneraciones y se niega a tolerar una condición básica de la acumulación de capital: la baja remuneración del trabajo. Esto se manifiesta tanto en el significativo aumento mundial del nivel de los salarios históricos como en la altísima y aún creciente demanda a los gobiernos de que redistribuyan bienestar básico (en particular salud y educación) y aseguren un ingreso constante (...) el enorme aumento del costo para los gobiernos de subsidiar los beneficios por medio de la construcción de infraestructura y a la vez permitir a las empresas que externalicen sus costos. Esto es lo que los periodistas llaman la crisis ecológica, la crisis de los costos de salud, la crisis de los altos costos de la ciencia, etc. (...) Las desigualdades tanto globales como intraestatales son de distribución racial/étnica/religiosa. Por eso el resultado combinado de la conciencia política y la crisis fiscal de los estados será una lucha masiva que adoptará la forma de guerra civil, tanto intraestatal como global” (Wallerstein,1996:265).

La geocultura liberal había logrado postergar con el horizonte del reformismo racional las promesas de una sociedad inclusiva. El reformismo racional se había convertido en un poderoso dispositivo de pacificación de las desigualdades y diferencias culturales. Por ello, las políticas que trazaban fronteras entre inclusión y exclusión podían instrumentarse gradualmente. La potencia de los procesos contraculturales de los sesenta logró demoler la arquitectura gradualista de pacificación racional de la geocultura liberal. Esta promesa de inclusión postergada se ha roto definitivamente. La implosión democrática de los movimientos contra-culturales coincidía con el declive de la tasa de ganancia, la reestructuración del capital y la posterior contra-ofensiva neoliberal-neoconservadora.

---

52-. Sobre este punto más adelante.

A principios de la década de los setenta la geocultura liberal se ha convertido en una estrategia político-espiritual, entre otras. En efecto, el campo de fuerzas sociales y políticos de las ideologías post-revolucionarias se abre de nuevo. En tal sentido, tanto el conservadurismo (neoliberalismo-neoconservadurismo) como el radicalismo socialista quedaron libres del campo de fuerza magnético que los había tenido sujeto el liberalismo de 1848 a 1968. Este proceso se completó en los dos decenios siguientes. El colapso de la Unión Soviética (leninismo) es simultáneamente la eliminación la única fuerza estabilizadora del sistema histórico capitalista. El año de 1989 probablemente sea una puerta cerrada al pasado. Quizás hemos llegado a un horizonte de incertidumbres. En ese borde turbulento el sistema se desplaza hacia **la no linealidad** característica de un **atractor extraño**. El sistema en este punto se encuentra en un punto conocido en la teoría de los sistemas dinámicos como **bifurcación catastrófica**.

Desde esta perspectiva, con el colapso de la Unión Soviética los dispositivos de regulación de los conflictos globales entraron en crisis. Las interpretaciones neoliberal-neoconservadora de Francis Fukuyama y su libro **El fin de la historia** y de Samuel Huntington con su **Choque de civilizaciones** se convierten en programas políticos, imponiéndose como un sentido común último logrando construir un horizonte para los Estados Unidos (Destino Manifiesto) en tanto imperio-mundo (53). Sobre todo, como

---

53-. Los textos de Fukuyama y Huntington amparados por la Rand Corporation y el Departamento de Estado de los Estados Unidos se proponían desarrollar los contenidos político-espirituales del programa político neoconservador. Por un lado, presentar el triunfo final y definitivo de liberalismo mercantil (neoliberalismo) como cumplimiento de la dialéctica hegeliana de la historia. Por el otro, desplazar el debate ideológico hacia una confrontación entre civilizaciones que serviría para reconstruir los nuevos enemigos de los Estados Unidos. La combinación y complementación de esta programática teórico-política con el Proyecto para un Nuevo Siglo Americano se impone como sentido común después del 11 de septiembre de 2001. De allí, la configuración de un **imperialismo no territorial**, implantado y mantenido con la combinación de los dispositivos político-militares del complejo militar-industrial y la emergencia de un nuevo nomos de la tierra, como nueva agenda política del gobierno de los Estados Unidos. Las guerras (Yugoslavia, Afganistán, Irak y Libia) serían el cumplimiento de la misión civilizadora de los Estados Unidos en tanto faro de la historia. Pero, también, este imperio-mundo se despliega mediante la **reproducción**

un intento de reconstruir el *monomitismo* (54) de la razón eurooccidental. Las transformaciones en el campo jurídico-político se evidencian en cuanto se completa un desplazamiento del Derecho de Gentes europeo a la Doctrina Monroe como nuevo suplemento político-espiritual del derecho público internacional. Pero, también, en lo que acertadamente Zolo ha llamado la justicia de los vencedores en tanto las guerras se han convertido en fuente de códigos legales. La legitimidad proviene principalmente de la victoria (2007).

La desaparición del enemigo desemboca en una psicosis global (el terrorismo está en todas partes) puesto que la relación especular entre amigo y enemigo favorecía la estabilidad política construida con la bipolaridad entre democracia y comunismo. La declaración de guerra contra el terrorismo no tiene una función estabilizadora en tanto no es un enemigo tradicional e identificable. La retórica de la guerra contra el terror es un intento de restaurar la capacidad unificadora del enemigo. La pérdida del enemigo –el comunista dentro de la arquitectura geopolítica de la Guerra Fría- abre la puerta a una

---

*inducida* de la forma de poder imperialista en el interior de cada Estado-nación. Esto implica la reproducción ampliada de condiciones político-espirituales para el despliegue del imperialismo estadounidense (Contreras,2011).

54-. Desde la perspectiva abierta por las investigaciones de Assmann, el monoteísmo como transformación cultural se convierte en un monomitismo de la razón que destruye la polisemia de la diferencia cultural. El término monomitismo tiene una función clasificatoria, descriptiva y distintiva. Se trata de un compuesto formado sobre la base del gr. *nómos* (único) y *théos* (dios), con el que se designa las tradiciones religiosas que practican un culto dirigido a una sola divinidad, afirmando su unicidad y excluyendo categóricamente a cualquier otro dios. Las fronteras entre cultos politeístas (cosmoteístas) estaban abiertas y los nombres de los dioses eran traducibles de un culto a otro a raíz de una base probatoria compartida en la naturaleza. En este universo la traductibilidad se funda y tiene su garantía última en la naturaleza. En contraste el monoteísmo, por estar basado en la escritura revelada, tiende a trazar una rígida frontera entre la verdadera religión y todo lo demás, rechazado como paganismo. El monoteísmo en tanto *contra-religión* bloquea la posibilidad de la traducción y el diálogo pluricultural. Este trauma constitutivo de Occidente se manifiesta como violencia destructiva contra los *otros* desde el proceso de conquista y colonización de la primera modernidad, pasando por la misión civilizadora de la segunda modernidad, hasta nuestra época de despliegue de la democracia y los derechos humanos del imperio-mundo estadounidense. La secularización moderna del mito de una razón centrada en la tradición que va de Europa a los Estados Unidos (eurooccidentalismo) implica un imperialismo de la razón en la cultura occidental. Razón que representa el horizonte de una filosofía de la historia basada en el progreso y la libertad (Assmann,2006:7).

violencia sin paralelo, la perversidad de una malicia que no conoce ni medida ni fundamento, un desencadenamiento inconmensurable en sus formas sin precedentes, y por lo tanto monstruosas (Reinhard,2010).

Los escenarios de la post-Guerra Fría se caracterizan por un uso selectivo y arbitrario del sistema de organizaciones multilaterales. Cuestión que socava la legitimidad de las instituciones internacionales construidas sobre los acuerdos de Yalta y Bretton Woods. Las intervenciones en Yugoslavia, Afganistán, Irak y Libia inauguran un nuevo periodo que mina los prerequisites funcionales del derecho público internacional. En este comienzo de siglo XXI la guerra en tanto dispositivo de acumulación capitalista se ha convertido en una justificación omnímoda en una diversidad de escenarios políticos y situaciones económicas.

En las burocracias de los países industrializados la guerra llega a ser percibida como expresión de progreso científico-tecnológico. Actualmente, la guerra es una actividad quirúrgica, tecnológicamente esterilizada y sublimada, en la cual la acumulación capitalista, la destrucción global, la mutilación de los cuerpos, la devastación de la vida cotidiana y el terror son dimensiones fundamentales de los ritos de pulsión de muerte de la sociedad del espectáculo (Debord,1995). Las guerras en los Balcanes (intervención humanitaria), Afganistán, Irak (guerra contra el terrorismo y los Estados Canallas) y Libia (protección de civiles), son síntomas claros de la emergencia de un imperio-mundo (Wallerstein,2005). Y una constatación de su declive.

En la actualidad el gobierno de los Estados Unidos se presenta como fuente fundamental de un nuevo derecho internacional —de un nuevo *nomos* de la tierra— en una situación que, a causa de la amenaza del terrorismo global, puede proclamar como un Estado de excepción global y permanente. En todo caso, la concentración de poder en los Estados Unidos ha limitado la soberanía de los Estados más débiles y se ha exaltado, en el nivel internacional, el principio de soberanía, concentrándolo en el vértice de la jerarquía mundial del poder y la riqueza. Por un lado, esta nueva doctrina de



la soberanía limitada supone la superación de nociones como soberanía y nacionalidad. En virtud de las nuevas estructuras del neoliberalismo disciplinario y los imperativos de la guerra contra el terrorismo, los Estados canallas y las intervenciones humanitarias. Pero, por otro lado, los Estados Unidos se arrojan una soberanía ilimitada que es arbitraria en su esencia, y que solo puede existir en la medida que su poderío es tan superior al de los demás que su accionar no puede ser desafiado por ningún otro Estado del sistema histórico capitalista.

La crisis del sistema interestatal, la centralidad que adquiere los presupuestos político-espirituales de la Doctrina Monroe, las consecuencias jurídico-políticas de los juicios de Nuremberg y Tokio, la recuperación de la agustiniana guerra justa, la criminalización del agresor, las nuevas legislaciones contra los derechos civiles y políticos (Ley Patriota, Ley de Comisiones Militares, etc.), son manifestaciones todas de un quiebre profundo de la identidad dieciochesca entre razón y emancipación. Principalmente, en cuanto visibiliza la precariedad de la paz global y profundiza la ruptura entre razón y emancipación. Los síntomas de la crisis se manifiestan con la decadencia del derecho de gentes europeo y el agotamiento del ordenamiento internacional espacializado que habían configurado el sistema interestatal desde el Tratado de Westfalia (55).

---

55-. A las líneas propias del derecho público europeo, la de partición hispano portuguesas de Tordesillas, y las líneas de amistad británica que son esencialmente convenios entre potencias conquistadoras de tierras y mares luego del ***Encubrimiento de América***, ha seguido una nueva línea internacional basada en la concepción hemisférica estadounidense. Esta línea del hemisferio occidental, a partir de la Declaración de Panamá de 1939, redujo al absurdo toda medida y criterio para la determinación de aguas jurisdiccionales y mares libres. El desplazamiento hacia el mar de una línea hemisférica que en principio fue terrestre crea un gran espacio sin fronteras precisas, de modo que la política imperial de los Estados Unidos no tiene límite. Recientemente se ha incluido el espacio y el cyber-espacio como ámbitos de expansión del imperialismo estadounidense. Pero, también, es necesario aclarar que la discriminación del adversario no existía desde la antigüedad. El recurso a una guerra justa retrotrae a los tiempos medievales, pero el tratamiento del enemigo como depositario del mal y criminal absoluto –con sus bienes y pertenencias- es propio de los antiguos imperios. La guerra al convertirse en una acción policial contra las alteraciones de la paz propiciada por criminales (combatientes enemigos ilegales) indeseables, precisa aumentar la justificación de los métodos de ***geovisión aérea*** para

Pero, también, esta crisis global revela lo múltiple, lo plural, lo heterogéneo y se manifiesta como una desilusión comprensible hacia una forma de vida mundializada que produce, guerras, destrucción y explotación económica, social y ecológica. Una forma de vida que se concibe como superior a otras formas de vida excluyendo y relegando a tres cuartas partes de la población mundial por cuestiones vinculadas a criterios raciales, de género, sexuales, sociales, religiosos y culturales, entre otras cuestiones relevantes. Se configura entonces una crisis sistémica del capitalismo histórico en tanto y en cuanto la profundización de los procesos de acumulación supone la destrucción de la vida en el planeta. La ruptura entre razón y progreso se manifiesta con profundidad en la crisis ecológica.

De modo tópico, la naturaleza de la tierra se está degradando porque la carga recibida por los ecosistemas supera su resistencia. El planeta tierra posee una superficie finita, un contenido material finito, una biosfera que no puede ser explotada al infinito y que depende de una combinación de ciclos de energía y de material en la atmósfera, la hidrosfera, la litosfera, que se ve alterada por los procesos económicos de la producción, circulación y consumo. Las consecuencias son amenazadoras, especialmente para la evolución de la vida, que podría recibir un colapso si la biodiversidad genética se sigue reduciendo.

El modelo de consumo de las economías de los países industrializados, tal como lo conocemos, es un ***bien posicional*** (Altvater,1992) en el sentido de que el mundo no puede disfrutar de los niveles de vida de las sociedades del Norte sin que todos los seres humanos en el planeta empeoren su situación. Por tanto, la distribución, extensión y uso de ***bienes posicionales*** empeoran

---

controlar las acciones de los enemigos de la modernidad, la democracia y los derechos humanos. Los presupuestos político-espirituales de esta doctrina se nutren del pragmatismo utilitario y la teoría calvinista de la predestinación renovando un determinismo moral maniqueo. Por el contrario, el mundo político es pluriverso. Existen pueblos, Estados, religiones y clases sociales, entre una variedad de formas de organización humanas. La idea de una humanidad en el sentido de la geocultura liberal ha sido un dispositivo tecno-político eficaz del imperialismo estadounidense (Schmitt,2002;Contreras,2011).

las condiciones de vida cuanto más difundido sea su uso en el capitalismo histórico. La cuestión clave a dilucidar sería la energía y no la materia. Y su problema estriba no sólo en la presencia y el aprovechamiento de las fuentes de energía del planeta –esto es, en la obtención de energía, sino en las consecuencias que su uso en las cantidades aquí consideradas acarrearía para la biosfera del planeta (Jonas,1995).

“La huella ecológica de los ricos es mucho mayor que la de los pobres. La emisión promedio de dióxido de carbono CO<sub>2</sub> de un ciudadano de E.E.U.U, en 1999 era de 20, 2 toneladas, cifra que contrasta con la emisión de un ciudadano brasileño que sólo alcanza contaminar la atmósfera con 1,8 toneladas del mismo gas” (Altvater,2006:351).

La pregunta fundamental es si los *millones de habitantes actuales* podrían aproximarse al estilo de vida de los países industrializados –esto es, podrían hacer un gasto energético *per cápita* similar al mundo eurooccidental- sin provocar daños irreversibles, fatales y duraderos en el planeta. Esta posibilidad no sólo representa una amenaza a la continuación de la vida en el planeta, sino también, representa una mutación radical tal en el campo de la acción humana que ninguna ética anterior se encuentra a la altura de los desafíos del presente (56). En esa dirección, si la actual tasa de destrucción de las selvas tropicales y los sistemas de arrecife de coral continúa, las predicciones de registro geológico son que una media de 4 a 8 millones de años será necesaria antes de que las comunidades básicas de

---

56-. Desde una perspectiva inspirada en la crítica de Martin Heidegger a la ciencia y a la técnica, el filósofo Hans Jonas, reelabora críticamente el texto *Principio de Esperanza* de Ernst Bloch, para proponernos un principio de responsabilidad ética adecuado a la sociedad tecnológica. Para él, “nosotros ya no podemos permitirnos el incremento de la prosperidad en el mundo. Para los países desarrollados tal incremento implicaría renuncias, pues una elevación del nivel de bienestar en los países que se encuentran en vías de desarrollo sólo puede producirse a costa de los primeros. Pero también ahí el margen es estrecho. Ni siquiera una redistribución radical de la riqueza existente o de la capacidad productiva dedicada a ella (algo que no podría llevarse a cabo pacíficamente) sería suficiente para elevar el nivel de vida de las zonas deprimidas del planeta hasta el punto de acabar con la miseria” (Jonas,1995:264).

arrecifes de coral y selvas tropicales se recuperen. La pérdida de estos ecosistemas, entre todos los de la tierra, dará lugar a un empobrecimiento de la biodiversidad comparable a las antiguas extinciones de masa, pero con una tasa que excede en varios órdenes de magnitud la de las extinciones del pasado.

Entre tanto la simultaneidad entre las crisis de la historia en singular colectivo y la geocultura liberal plantean desafíos acuciantes al accionar múltiple y plural de los movimientos antisistémicos y retos fundamentales para la teoría crítica. La crisis, tal como observa Koselleck (2007), es un momento de contradicción objetiva y, sin embargo, de intervención positiva. En tal sentido, parafraseando a Wallerstein, es necesario contribuir a construir una propedéutica teórico crítica. Para ello, debemos movernos activamente en varios frentes. Primero, cuestionando las premisas eurooccidentales que han formado parte de los procesos de conquista y colonización por más de quinientos años.

Pero, sobre todo, en tanto fueron suplementos fundamentales de la geocultura liberal de los últimos dos siglos. De allí, resulta esencial la impensar el concepto de derechos humanos para desplazar hacia un nosotros relativamente igualitario y plenamente democrático el debate sobre los derechos. En efecto, replantearse la política del trazado de fronteras con un sino claramente plural y democrático. Por último, la lucha en el campo de la ciencia y las humanidades por los conceptos adecuados adquiere una actualidad social y política fundamental (Wallerstein,1996:267-268).

## **6.2-. LA PRODUCCIÓN DE ALTERIDADES NEGATIVAS**

En un contexto histórico-político signado por guerras neo-coloniales, el incremento de las desigualdades sociales, la segregación y discriminación cultural, la migración subordinada y la aceleración de las presiones ecológicas en el sistema histórico capitalista, la cuestión de los derechos de ciudadanía y

la democracia adquiere una relevancia fundamental. Trazar las fronteras de lo legal e ilegal, lo legítimo y lo ilegítimo, de la inclusión y la exclusión se ha convertido en un aspecto medular de las democracias liberales modernas. En tanto el inmigrante ilegal (interior) y el terrorista (exterior) son las nuevas figuras negativas del imaginario imperial-colonial. En este caso particular, la cuestión central de la excepción soberana, es quien ha sido objeto de un trazado jurídico-político que lo excluye, en rigor, ha quedado abandonado por la ley, es decir, expuesto y amenazado en el umbral donde la vida y la ley, el interior y el exterior, resultan indistinguibles. La distinción entre la inclusión y la exclusión no es simplemente horizontal, una distinción entre dos grupos de personas, sino también, y cada vez más, entre dos formas superpuestas de tratar a las personas en el nivel de la ley.

En todo caso, la producción de alteridades negativas en el imaginario social estadounidense y europeo sirve para justificar y legitimar la exclusión social y cultural, y por consiguiente, contribuye al cierre de las fronteras territoriales y simbólicas de Occidente (57). No hay que olvidar la construcción simbólica y material de nuevas fronteras para contener la inmigración *ilegal* en Estados Unidos y Europa. Naturalmente, esto significa el incremento del racismo *diferencialista* que adquiere un carácter e intensidad según el pasado histórico y las circunstancias actuales de la civilización eurooccidental. Pero, además, en las últimas décadas el recrudecimiento de las leyes de inmigración debido a presiones de los partidos políticos de la extrema derecha, y al despliegue acelerado de delitos violentos fundados en criterios raciales caracteriza el debate restrictivo sobre los derechos de ciudadanía. "A

---

57-. Un documento prematuramente preparado en 1992, denominado Proyecto para un nuevo siglo americano, se convirtió, tras el 11 de septiembre, en la política del gobierno de George W. Bush. El documento, veía a Estados Unidos como un Coloso que se alzaría sobre el mundo, imponiendo su voluntad y manteniendo la paz mundial mediante el poder militar y económico. En 1992, el secretario de Defensa era Richard Cheney, y el documento lo redactó Paul Wolfowitz, que en aquella época era subsecretario de defensa para la formulación de políticas. Este documento pretende señalar el nacimiento oficial de Estados Unidos como *imperio mundial* de pleno derecho, poseedor único de la responsabilidad y la autoridad como policía planetario (Mailer,2003:69-70;Contreras,2007:90).

decir verdad, para regocijo de nativistas y neofascistas de todas partes, todo el bloque de la OCDE parece estar elevando puentes levadizos y echando cerrojo a las puertas para mantener a raya al resto de la humanidad” (Davis,2002:45).

Los gobiernos de los Estados Unidos y Europa le han declarado la guerra a los inmigrantes. Para Samuel Huntington, uno de los teóricos políticos fundamentales de las políticas dominantes del gobierno de los Estados Unidos, los problemas identitarios no son exclusivos de los Estados Unidos. Para él,

“El 11 de septiembre proporcionó un tremendo estímulo a los partidarios de la concepción de los Estados Unidos como un único pueblo con una cultura común. Pero no puso fin a la guerra de la deconstrucción continúa sin resolverse la cuestión de si Estados Unidos fue, será o debería ser una nación de individuos dotados de iguales derechos y de una cultura y un credo comunes, o bien una asociación de grupos raciales, étnicos y culturales subnacionales, unidos únicamente por la esperanza de los beneficios materiales que pueda proporcionar una economía saludable y un gobierno dócil. Entre las grandes batallas de esta guerra se encontraban las relacionadas con los desafíos al Credo de Estados Unidos, a su lengua y a su cultura (...) Los inmigrantes se convierten en ciudadanos no porque se sientan atraídos hacia la cultura y el Credo de Estados Unidos, sino porque son atraídos por los programas de bienestar social y acción afirmativa del gobierno (...) La continuidad de los elevados niveles de inmigración mexicana e hispana en general unida a las bajas tasas de asimilación de dichos inmigrantes a la sociedad y cultura estadounidense podrían acabar por transformar Estados Unidos en un país de dos lenguas (...) Sólo hay un único sueño americano, creado por una sociedad angloprotestante. Los mexicanos-americanos compartirán ese sueño y esa sociedad sólo si sueñan en inglés (...) Una mayoría aplastante del pueblo estadounidense se siente comprometida con una opción alternativa de índole nacional y con el mantenimiento y fortalecimiento de la identidad que lleva siglos existiendo. Estados Unidos se convierte en el mundo. El mundo se convierte en Estados Unidos. América sigue siendo América” (Huntington,2004:176,257, 297 y 416)

Esta identidad –credo, lengua y cultura- es el producto particular de la cultura anglo-protestante de los colonos fundadores. Para Huntington, los elementos claves de esa cultura son la lengua inglesa; el cristianismo; la devoción religiosa; las nociones de derecho inglesas, incluyendo la responsabilidad de los gobernantes y los derechos de los individuos; principios de disenso individualistas y protestantes; ética del trabajo, y la creencia de que los seres humanos tienen la habilidad y el derecho de tratar de crear un cielo en la tierra, una ciudad sobre la colina. Esta reescritura fundamentalista (58) de la historia política, cultural y jurídica de los Estados Unidos -en clave conservadora- se convirtió en el suplemento ideológico de la política de seguridad interna instrumentada por el departamento de Estado estadounidense de los últimos años.

Y sobre todo, ha fortalecido las medidas jurídicas restrictivas, las políticas de control de la inmigración (59) estableciendo dispositivos de criminalización a los movimientos de defensa de los derechos de los inmigrantes, bajo la

---

58-. El fundamentalismo protestante que sirve de suplemento ideológico al texto de Samuel Huntington, adquirió relevancia social en los Estados Unidos desde la década de los cincuenta con las *Electronic Churches*. Durante el gobierno de Ronald Reagan, estas iglesias electrónicas significaron un factor político determinante, con su apoyo a toda serie de medidas restrictivas en múltiples campos de la vida pública, y particularmente con referencia a la población inmigrante y la asistencia a las personas en situación de pobreza. En el terreno moral son especialmente inflexibles, sobre todo, en lo referente a la sexualidad y a la familia; están en contra, como es de suponer, a los homosexuales, al movimiento feminista, a la inmigración y en general a los procesos de liberación. En lo económico son monetaristas, y en política son partidarios del orden, la disciplina y la seguridad. Para una genealogía informada y precisa de las diversas formas de fundamentalismos véase el libro del teólogo de la liberación Leonardo Boff *Fundamentalismo* (2003:16).

59-. En la actualidad en la frontera entre Estados Unidos y México se desarrolla una guerra contra el narcotráfico que tiene entre otras implicaciones un violento desalojo de las poblaciones residentes. La identidad entre guerra-violencia-desalojo conjuntamente con las políticas de control de la inmigración promueven un diagrama de terror de excepción soberana con la anuencia de ambos gobiernos. Lo que Naomi Klein (2007) llama la terapia de shock. Pero, además, "México se ha convertido en la auténtica reserva laboral para la economía americana. Esta enorme economía, que supera en la actualidad los 12 billones de dólares, más que las 15 mayores economías europeas conjuntas, genera una enorme demanda de mano de obra a ambos extremos del mercado laboral. México no es realmente un país pobre, sino un país de ingresos medios; pero su proximidad a Estados Unidos y la diferencia salarial aproximada de siete a uno de la labor manual crea un incentivo continuado para que los campesinos y los trabajadores traten de unirse a sus co-nacionales que ya trabajan en Estados Unidos" (Portes y Rumbaut,2010:279).

clausura de sentido, sintetizada en la concepción de un único pueblo con una cultura común. La subrepticia criminalización de las subjetivaciones críticas cumple, con al menos, tres funciones distintas: a) ofrece rasgos de un proceso de represión y censura, que sirve al restablecimiento de la buena conciencia en vista de las patologías que amenazan a América; b) suministra una legitimación para la intensificación de la represión política; y c) sirve a la identificación de las amenazas críticas a los Estados Unidos.

Por tanto, la guerra de alambre de espino y patrullas fronterizas a lo largo de las fronteras del mundo industrializado habla, por el contrario, de una defensa pétrea de la desigualdad global. Consolidándose una especie de ***conspiración silenciosa administrada*** sobre la función de las fronteras y sobre su trazado. Lo que han hecho las políticas fronterizas –la creación de una frontera al estilo de una peligrosa puerta giratoria- ha sido debilitar significativamente a los trabajadores (Castel,2010). Así, la Operación Guardián en los Estados Unidos ha consistido, principalmente, en un recrudescimiento del control de la frontera en las zonas urbanas y en la construcción de un muro metálico en los pasos no oficiales de mayor tránsito. Y significativamente, ha permitido el desarrollo de un cuerpo normativo de segregación y exclusión de los trabajadores (as) mexicanos (as) que cruzan la frontera con la puesta en práctica de la política inmigratoria del cerco fronterizo.

Inmigrantes ***ilegales*** no contabilizados en los registros del servicio de inmigración estadounidense mueren o son asesinados en el trayecto de México hacia los Estados Unidos. Aquí la noción de ilegales guarda una estrecha relación con las declaraciones de Donald Rumsfeld acerca de calificar a los terroristas como combatientes enemigos ilegales y con esta operación semántica los colocaba fuera de la ley. En un estado de suspensión e indefensión jurídica absoluta. Otros inmigrantes ***ilegales*** se ven obligados a trabajar en condiciones casi de esclavitud al no llegar nunca a pagar la deuda adquirida para conseguir cruzar al otro lado de la frontera. De allí, la



dramática contemporaneidad de la metáfora del limes o gran muralla.

“El Limes fue una muralla fronteriza que los romanos construyeron hace dos mil años para mantener alejados a los germanos. Los Limes siguen existiendo en la actualidad, sea en forma de cerca electrificada en la zona fronteriza entre México y los Estados Unidos, o en las fronteras de la Unión Europea, en el río Oder o en el mar Mediterráneo. Se trata de una muralla de protección contra los no-privilegiados del mundo- así pues, el Limes es el símbolo de la división del mundo” (Altvater y Manhkopf,2002:369).

La protección política consiste en medidas aislantes de defensa con fortificaciones fronterizas de distintos tipos que definen los límites precisos entre las sociedades de la abundancia y la paz, y las sociedades de la precarización y la violencia. En todo caso, y ello es lo fundamental para una política de democratización de la institución frontera, históricamente las fronteras han sido trazadas por medios que hoy en día se consideran ilegítimos: invasiones, anexiones, colonización, compra ilegal de territorios, entre otros aspectos. Indudablemente cada espacio del planeta ha sido ocupado por un poder extranjero, en el sentido de que casi todos los asentamientos actuales son el resultado de conquistas y usurpaciones.

La acumulación por desposesión en el sentido de Harvey es la condición de posibilidad de la abundancia del mundo industrializado. El resultado de esta política de clausura y cerco fronterizo de Occidente sobre sí mismo lleva consigo una aversión hacia lo plural y lo diverso, definido simultáneamente como inferior y que Jürgen Habermas ha llamado convenientemente un ***chauvinismo del bienestar*** (Habermas,2009:81-106). Más sin embargo, ocluye el carácter opresivo del capitalismo histórico en su fase neoliberal. En efecto, la forma en que se configura la noción de frontera en los países de la OCDE es contraria a la declaración de los derechos humanos de la Asamblea General de las Naciones Unidas de 1948.

“El anecdotario de la crueldad en las fronteras o debido a ellas es interminable y, para nuestra vergüenza, se alimenta cada día con una nueva tragedia. Lo que durante años sucedió en el muro de Berlín que dividía a Alemania democrática de la Alemania comunista hoy se reproduce en una escala mucho mayor en el estrecho de Gibraltar, en las entradas hacia Italia desde Albania y en el río Bravo que separa México de Estados Unidos. La imagen de un hombre que muere por asfixia y calor en el interior de un camión en una carretera de Arizona, en el mes de mayo de 2003, abrazando a su pequeño hijo de cinco años, también muerto por las mismas causas, concentra en un único momento al máximo nivel de impotencia y de desgracias que estamos permitiendo y que muchas personas sufren alrededor del mundo” (Carbonell,2006:9-10).

En la actualidad, los temas de inmigración y asilo se han trasladado a los centros políticos, financieros e industriales del debate de la política internacional. Las anodinas directivas burocráticas de Estados Unidos y Europa muestran su verdadero y salvaje rostro en el tratamiento de esta trágica problemática. En este aspecto merece especial atención la referencia a las zonas de reclusión para inmigrantes (60). Estas zonas (Centros de

---

60-. En el caso italiano es sintomática la entrevista realizada a Gabriele del Grande periodista experto en inmigración y fundador del Observatorio Fortress Europe. Para él, los Centros de Identificación y Expulsión (CIE) son lugares destinados a la detención de quienes tengan permisos de estancia caducados o de quienes hayan entrado en Italia sin pasaporte. Se aprobaron mediante una ley del gobierno de centro-izquierda en 1998. Al principio el periodo de detención era de 30 días; en 2002 el gobierno de Berlusconi lo aumentó a 60 días; luego, en 2009, a 6 meses, hasta hacerlo llegar a 18 meses. Desde un punto de vista legal la detención en los CIE no se define como tal: se habla simplemente de retención, lo que no equipara al CIE con el régimen carcelario. Digamos que las leyes en este sentido no ayudan, sino que más bien demuestran que el Estado de Derecho, cuando se doblega ante las ideologías, no resulta una garantía de los derechos fundamentales de la persona. Cuatro tipos de personas son detenidas. Primero están los que desembarcan en Lampedusa. Mujeres y hombres. Los que llegan sin pasaporte ni visado y no solicitan asilo político terminan en los Centros de Identificación y Expulsión. La segunda categoría la constituyen antiguos detenidos. Ciudadanos extranjeros condenados en la mayor parte de los casos por delitos de microcriminalidad o por violación de la ley sobre drogas, y que después de cumplir la pena de cárcel son trasladados a los CIE directamente. La tercera categoría la forman los trabajadores. Gente corriente a la que paran por casualidad durante un banal control de identidad, ya puede ser en una estación, en un tren o en un control de carretera. Los que tienen los documentos expirados acaban en el CIE aunque lleven en Italia veinte años y su familia resida aquí. La cuarta categoría serían los pobres. Gente sin techo, alcohólicos, prostitutas, vagabundos. Son el blanco más frecuente de las redadas de la policía. Las llaman operaciones por la seguridad, pero sirven para deshacerse de la pobreza de las ciudades

Detención, Control e Identificación) funcionan como espacios de suspensión temporal del ordenamiento legal sobre la base de un peligro real (inmigración ilegal o terrorismo), que adquiere un sustrato espacial y legal permanente en tanto excepción soberana. La *vida desnuda* no es una facticidad extra-política es más bien el umbral en donde el derecho se transmuta en todo momento en hecho, y el hecho en derecho (Agamben,2003:221). Para Balibar,

“Los indocumentados han demostrado que su régimen de ilegalidad no era reformado por el Estado, sino creado por él (...) Así han puesto a la luz uno de los principales mecanismos para la extensión del racismo institucional, tendiente a crear una especie de *apartheid europeo*, asociado a una legislación de excepción y a la difusión de ideologías discriminatorias” (Balibar,2004:28).

El ceremonial de despojamiento de la ciudadanía para miles de inmigrantes en Estados Unidos y Europa convierte a estas zonas en zonas de excepción en un sentido estricto (político y jurídico), en cuanto funcionan como espacios de suspensión absoluta de la ley, donde todo es posible, justamente porque la ley esta suspendida.

“En la misma línea, Zolo afirma que la contestación en forma de expulsiones y persecuciones, o a través de la negación de la calidad de sujetos a los inmigrantes, por parte de las *ciudadanías amenazadas* por la presión migratoria, esta escribiendo y parece destinada a escribir en los próximos decenios las paginas mas luctuosa de la historia civil y política de los países occidentales” (Carbonell,2006:14).

---

escaparate. A los pobres que no tienen documentos los llevan a los CIE y terminan siendo expulsados realmente. La mayor parte de los reclusos son hombres, pero también hay mujeres y transexuales. Esto sucede en la Italia de hoy. Son cómplices de ello todas las asociaciones humanitarias que trabajan en Lampedusa, entre ellas las Naciones Unidas, la Organización Internacional para las Migraciones, *Save the Children*, Médicos sin Fronteras. Revueltas, fugas, incendios, arrestos. La llamada *inmigración ilegal* se ha convertido en el mal absoluto en el imaginario europeo y en consecuencia cualquier medio es aceptable con tal de que se detenga esta amenaza omnisciente y porosa (<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=136580>).

La situación de excepción que se crea es que las personas detenidas (inmigrantes) en estos centros no tienen asignado ningún estatuto jurídico. Es como si su existencia física hubiese sido separada de su estatuto jurídico. Permanecen allí en cuanto vida desnuda, privada de todo estatuto jurídico ante el poder soberano de Europa y los Estados Unidos. Pero, además, si el campo es el lugar en el que, en cuanto espacio de excepción, no residen sujetos jurídicos, sino meras existencias, en este caso estamos en presencia de un campo de excepción (concentración). Son casi no-humanos, y por lo tanto son prescindibles. No están, pero son retenidos. Ello plantea dos cuestiones. Por un lado, tenemos la privación de todo estatuto jurídico que nos retrotrae al problema de su tutela, de su defensa. Por otro, son justamente estas figuras extremas las que develan las contradicciones de la noción de ciudadanía. Por ello, podría transformarse en el núcleo de una reflexión enfocada a impensar la identidad entre ciudadanía y nacionalidad (Agamben,2003)

En todo caso, el debate sobre el multiculturalismo en Estados Unidos y Europa revela su carácter opresivo. Principalmente, por la articulación compleja y las relaciones de dependencia recíproca entre la represión y criminalización de la población inmigrante y los movimientos de defensa de los derechos de los inmigrantes (caracterizados crecientemente como terroristas por sectores ultraconservadores) y la instrumentación de un nuevo nomos imperial (la Ley Patriota, la Ley de Cerco Fronteriza, la Ley de Comisiones Militares, la Ley de Inmigración estadounidense) de autorregulación sistémica. El encierro es el afuera desde esta perspectiva global. Fuera de este discurso no existe nada.

Como lo ha sostenido Jacques Derrida, el proceso de inmunización contra el terror global corre el riesgo de deslizarse hacia una especie de enfermedad autoinmune que ataca el propio cuerpo que quería defender, conduciéndolo a

la destrucción. El proceso de inmunización es el intento de reconstruir la identidad en una forma ofensiva y defensiva contra todo elemento externo e interno que venga a amenazarla. Se sabe que la inmunización funciona mediante la asimilación controlada del germen comunitario que se quiere neutralizar. La idea de inmunidad llevada más allá de cierto umbral, termina por negar esa misma vida.

A esta configuración fáctica se le suma la adopción del Parlamento Europeo, el 18 de junio de 2008, de la Directiva Retorno que consiste en las ***normas y procedimientos comunes aplicables en los Estados miembros al retorno de los nacionales de países terceros en estancia irregular*** (61). En efecto, las políticas de excepción tienden a cuadrricular el nuevo espacio social, a marcar sus límites desde el interior y al endurecimiento autoritario y violento de todas las formas de segregación (Balibar,2005:85). Retomando el carácter restrictivo y excluyente del concepto moderno de ciudadanía procede la idea de que hay absoluto derecho a impedir que cualquiera cruce sus fronteras; como la idea de que la ciudadanía tiene derecho a cruzar esas fronteras y residir dentro de sus límites.

Autores como Michael Walzer y Richard Rorty han sostenido una defensa del principio de autonomía comunitario. Basándose en la siguiente premisa. Si la libertad de circulación es un derecho humano, también se debe defender el derecho de las comunidades a oponerse a lo que no quieren, inclusive la inmigración. En la medida en que ambas reivindicaciones se oponen sin solución, sólo el lenguaje del interés propio puede romper el impasse de defensa del principio de autonomía comunitario, en el sentido defendido por

---

61-. Estas disposiciones suponen: a) Un encierro generalizado por los extranjeros, que puede alcanzar dieciocho meses, por el solo hecho de haber atravesado fronteras; b) Una sistematización de la interdicción del territorio de la UE durante cinco años para las personas expulsadas, o sea la exclusión y la criminalización de estas personas; c) La devolución de los extranjeros hacia los países por los cuales sólo estuvieron en tránsito, sin que tuvieran un vínculo con estos países; d) La detención y la expulsión forzada de los menores, y hasta los menores no acompañados pueden ser alejados hacia un país tercero (otro que su país de origen) donde no tienen familia ni tutor legal.

los autores. En palabras de Seyla Benhabib,

“Nosotros, el pueblo, es una fórmula inherentemente cargada, que contiene en su articulación misma los dilemas constitutivos de respeto por los derechos humanos universales y reivindicaciones de soberanía nacionalmente circunscritas. Los derechos de los extranjeros y extraños, sean refugiados o trabajadores visitantes, solicitantes de asilo o aventureros, definen ese umbral, esa demarcación, en cuyo sitio se define y se renegocia, se amarra y se desenreda, se circunscribe y se hace fluida la identidad de nosotros, el pueblo. Estamos en un punto de la evolución política en el que está llegando a su fin el modelo unitario de la ciudadanía, que unió la residencia en un solo territorio con la sujeción a una sola administración de un pueblo que se percibía como un ente más o menos cohesionado” (2005:130).

En todo caso, y esto forma parte de las luchas de una diversidad de movimientos y colectivos, la necesidad de democratizar y reconocer el principio de las fronteras abiertas se ha convertido en uno de los temas de la agenda política.

“El imperativo moral que exige esto fue indicado por el papa Juan XXIII en su encíclica *Pacem in Terris* (....) En ella decía que cuando hay razones justas a favor de de ello, a todo ser humano se le debe permitir emigrar a otros países y residir allí. La razón que daba era que ser ciudadano de un estado determinado no le priva a uno de su pertenencia a la familia humana, ni de la ciudadanía de esa sociedad universal, la comunidad mundial de los hombres (....) en la misma encíclica el papa Juan en cierto modo incluso llegaba a declarar que la migración económica es un derecho humano elemental, diciendo que entre los derechos personales del hombre debemos incluir su derecho a entrar en un país en el que espera poder hallar sustento para sí mismo y las personas a su cargo” (Dummett,2004:92-93).

La comprensión de las redefiniciones de los derechos de ciudadanía como parte de las movilizaciones y luchas sociales y políticas sólo puede lograrse, como lo diría Gaston Bachelard, para otro contexto, con la incorporación de

una multi-lengua (transdisciplinariedad del conocimiento y diálogo de saberes). De modo que la traductibilidad de todos los conocimientos y saberes permitan a cada uno pensar el pensamiento de los otros, lo que no quiere decir pensar **como los otros**. La capacidad de estas movilizaciones y luchas de abrir espacios públicos de crear nuevas relaciones y subjetivaciones **expresan un deseo transformativo, el deseo –como lo diría Fredric Jameson- de transformarlo todo**. La combinación y complementación de una estrategia de des sedimentación de lo social con el diálogo pluricultural implicaría avanzar hacia una concepción mestiza y pluricultural de los derechos de ciudadanía, lo que significaría que todas las culturas serían consideradas problemáticas frente a la idea de derechos humanos. En consecuencia, una ciudadanía mestiza y pluricultural sería sólo un primer paso hacia la construcción de una conciencia individual y colectiva, cosmopolita y plural, crítica y democrática.

Esta idea de ciudadanía no sería carente de nacionalidad, o antinacional, pero sí inevitablemente transnacional: en el orden de los referentes simbólicos (la igualdad, la libertad, la solidaridad, entre los seres humanos) tanto como en el de los derechos sociales, económicos y culturales. Pero, no sólo, exige hábitos, virtudes y leyes, sino también ideales y solidaridades, actos de rebelión colectiva y prácticas de civilidad. Y ello, principalmente, por la progresiva transnacionalización de la vida económica, social, cultural e intelectual en el sistema histórico capitalista. Cuestión que ha implicado la transnacionalización de los conflictos, las movilizaciones y las luchas en las últimas décadas.

Para ello, se hace necesario encontrar e inventar otros modos de participación social y política ciudadana que permitan revitalizar, repensar y reconfigurar las democracias modernas. El panorama alienta la reinención de la ciudadanía en forma de participación en iniciativas cívicas de distinto tipo y en múltiples espacios, incluyendo los conflictos políticos por la redistribución, el reconocimiento y la membresía. Los intentos transnacionales

de promover los derechos humanos y la paz, las múltiples luchas ecológicas, la agenda alternativa del Sur y la emergente búsqueda de una regulación de las fuerzas globales del mercado. En fin, recrear la idea de ciudadanía no en tanto institución o estatus, sino como una práctica colectiva que extiende y profundiza los derechos

Dicho panorama representa una sustracción más de energía a las formas como han sido pensados los derechos de ciudadanía en el proyecto de expansión de Occidente. El futuro de la ciudadanía y la democracia como telos normativo, es hoy uno de los temas relevantes del debate público transnacional. Pero, tiene que ser abordado, atendiendo a las necesidades de establecer auténticos diálogos pluriculturales. Semánticamente, es posible discernir en esto o bien indicios del declive de la idea de ciudadanía o los elementos rudimentarios de una ciudadanía cosmopolita y plural, crítica y democrática, para la construcción de un universalismo pluralista o un pluriversalismo. Se trata de la búsqueda de una igualdad genuina, que no suponga la asimilación bajo algún supuesto eurooccidental y que permita la afirmación y recuperación de las identidades que han sido históricamente forcluidas. Esto implica avanzar en una crítica al carácter discriminatorio y excluyente del funcionamiento de la política moderna de ciudadanía. Y, principalmente, avanzar en la construcción de otorgar nuevos contenidos a la idea de universalidad.

La noción de ciudadanía ha sido un centro vital de la vida política del Estado-nación moderno. Antes bien, para los efectos de la presente investigación, el concepto moderno de ciudadanía siempre ha operado en articulación con un concepto más amplio de pertenencia que está también fundado territorialmente y que está destinado a cubrir una amplia gama de estatus de personas que no son ciudadanos plenos. Los derechos ciudadanos, así entendidos, son de carácter exclusivo o excluyente. Mediante ellos los hombres y mujeres en un territorio determinado se dividen en dos clases: aquellos que disfrutan de derechos de ciudadanía (en una determinada



sociedad) y aquellos que no los tienen (en esa sociedad). Precisamente, en este punto tenemos un rebasamiento del ideal de ciudadanía moderno en tanto síntoma de la crisis del enmarque westfaliano.

Naturalmente **la exclusividad fáctica** de tales derechos ciudadanos no es ninguna ficción. Esto significa, esencialmente, que el problema de la legitimidad política en las sociedades modernas pueda plantearse sin tomar en consideración el contexto universalista de tal problema. En todo caso, no podemos eludir el hecho de que las sociedades modernas están inmersas en crecientes procesos de mundialización. Dicha mundialización significa que las decisiones económicas y políticas que podríamos llamar locales, aun cuando se tomen democráticamente, afectan o **co-afectan** a cada vez más hombres y mujeres en sociedades que no han participado en absoluto en la toma de esas decisiones.

Con esto es necesario destacar aquellos aspectos vinculados al entrelazamiento internacional de la política y la economía, a la explosiva interdependencia Norte-Sur, al peligro de una catástrofe ecológica de tipo global, así como la realidad internacional de grandes corrientes de refugiados e inmigrantes, los cuales, representan un conjunto de problemas prácticos y morales de primer orden, cuyos significados esenciales no pueden ya ser entendidos recurriendo a los términos de las categorías morales y políticas convencionales. De modo tópico, la conexión conceptual entre derechos ciudadanos particulares y derechos humanos universales, se convierten por primera vez en un desafío verdaderamente dramático para las sociedades contemporáneas.

Este desafío societal se sigue del doble nexo existente entre derechos humanos y derechos de ciudadanía. Por un lado, la idea de derechos humanos, como ya vio Kant, no pueden desvincularse del imperativo de su positivización jurídica. Y esta cuestión ya no se plantea como una cuestión moral individual, sino como un problema planteado al orden jurídico internacional. En cierto modo, las sociedades sólo pueden actuar moralmente

en el plano de su sistema jurídico. Pero, para las crecientes zonas de problemas en los que no se trata ni de regulación de asuntos internos, ni de la relación entre las sociedades occidentales con otras, cabe decir que el imperativo de positivización jurídica cobra un desafío fundamental al sistema jurídico internacional, y principalmente, para las sociedades occidentales industrializadas que han desarrollado una diversidad de mecanismos de exclusión.

Conforme a la lógica universalista de su auto-comprensión democrática, tienen que hacer valer de alguna forma en su propio sistema jurídico los derechos humanos de los no-ciudadanos. Debido a que el derecho internacional privado tradicional regula sólo un número muy pequeño de asuntos, el movimiento internacional de personas es en gran medida una **tierra de nadie** desde el punto de vista jurídico de los seres humanos. En consecuencia, la protección jurídica de los seres humanos parece estar mucho más territorializada que la protección jurídica de los bienes y servicios. Los movimientos y las interacciones internacionales de personas implican, por lo tanto, una pérdida neta de protección jurídica (Santos,2002; Falk,2002).

Esto supone un desafío para los millones de personas que quedan desprovistos de derechos al cruzar una frontera nacional. Por tanto, es necesario contribuir a construir ciudadanía plural repensando la posibilidad del significado del **nos-otros**, y por consiguiente, dilucidar la cuestión del cohabitar de la existencia humana. Principalmente, en tanto la consolidación de los Estados nacionales implicó una historia conflictiva, colonizadora y excluyente, En sentido estricto la definitiva desnacionalización de los derechos de ciudadanía y la correlativa desestatalización de las nacionalidades es hoy una de las tareas apremiantes. Por otro lado, la dispersión y multiplicación de la ciudadanía en diferentes campos sociales presupone el surgimiento de nuevas personalidades jurídicas, diferentes del individuo liberal monolítico y del Estado.

Al romperse la continuidad entre ciudadanía y lugar de nacimiento se pone en

cuestión la ficción originaria de la soberanía moderna. Aquí es necesario indagar en la búsqueda de nuevos referentes teórico-empíricos capaces de construir una comunidad democrática y una sociedad plural y dialógica. La conexión interna entre democracia y derechos de ciudadanía supone la inscripción de un **telos normativo** supranacional. En este tópico particular, se puede hacer referencia, a una diversidad de documentos aprobados en las Naciones Unidas que incluyen una gama de derechos civiles, económicos, sociales, culturales, económicos, relativos a la bioética, al medio ambiente, a la protección de los datos personales, así como los derechos colectivos, este conjunto de reivindicaciones sobre la ampliación y profundización de la esfera de los derechos desbordan la lógica liberal de la libertad negativa.

“El principio ético-crítico, en sus momentos negativo, primero (como juicio negativo ante la no-reproducción de la vida de cada sujeto humano), y positivo (como exigencia del desarrollo de la vida de cada sujeto humano), podría ser enunciado aproximativo como sigue: Quien actúa ético-críticamente ha reconocido que las víctimas de una norma, acto, institución o sistema de eticidad, etc., se les ha negado la posibilidad de vivir (en su totalidad o en alguno de sus momentos), por lo que se está obligado, en primer lugar, a) a negar la bondad de una tal mediación y su origen, es decir: criticar primeramente la no-verdad del momento que origina la víctima (que desde ahora como dominador), y, en segundo lugar, b) a crear co-solidariamente los medios para transformarlo” (Dussel,2003:133).

Se trata, en todo caso, de juzgar negativamente al sistema como la mediación que genera víctimas. En este punto las prácticas sociales de los movimientos sociales, culturales y populares apuntan a transformarse en acciones político-jurídicas para visibilizar a las víctimas y el sufrimiento que genera desde sus plurales problemáticas el capitalismo histórico (Honneth,2009b:189). Por tanto, las perspectivas de una sociedad cosmopolita, plural y democrática se refieren a la supresión de las diferencias entre derechos humanos y derechos de ciudadanía en el sentido que se

establece en las democracias liberales occidentales en correspondencia con el imperativo categórico marxiano, a saber, el de subvertir todas las relaciones en las que el ser humano se convierte en un ser humillado, avasallado, abandonado, despreciable (Wellmer,1996:98-99).

### **6.3-. MOVIMIENTOS ANTISISTÉMICOS Y DIÁLOGO PLURICULTURAL**

Desde finales de la década de los ochenta y los noventa los movimientos de resistencia (antisistémicos) contra la hegemonía neoliberal se han venido expandiendo por todo el sistema histórico capitalista. La emergencia de una fenomenología caracterizada por guerras neo-coloniales, el cambio climático, las migraciones masivas, el resurgimiento del racismo, la consolidación de un ***sistema de apartheid legal*** (leyes discriminatorias y excluyentes), la crisis del Estado benefactor y su parcial desmantelamiento a partir de los años ochenta por la instrumentación de políticas neoliberales y los nuevos procesos de colonización imperial iniciados por los Estados Unidos a finales del siglo pasado, entre otros aspectos relevantes, dan cuenta de la complejidad de la superficie de inscripción del debate sobre los derechos de ciudadanía. Y sobre todo, del agotamiento de la geocultura liberal.

Estas complejas problemáticas están reconfigurando la inscripción eurooccidental de los derechos en tanto visibilizan su estatus legal discriminatorio abriendo nuevos espacios para ***impensar*** la idea de ciudadanía en un doble sentido: a) como ampliación y profundización en un sentido democrático la esfera de los derechos; y b) como desplazamiento hacia otro modo de ser que apunte un más allá del eurooccidentalismo. La tensión creciente entre una universalidad liberal discriminatoria y excluyente y una promesa de emancipación inscrita en el horizonte decimonónico de emancipación individual, suponen la profundización de la crisis civilizacional eurooccidental con la presencia de persistentes ***agujeros de legitimidad globales***.

Al contrario de las políticas del neoliberalismo disciplinario, en el pasado reciente del sistema histórico capitalista, se pueden encontrar una pluralidad de movimientos sociales, culturales y populares que persiguen nuevas posibilidades de existencia societal. Sobre todo, en cuanto implican desafíos sustantivos a la idea de ciudadanía eurooccidental en tanto visibilizan luchas forcluidas en el sistema histórico-capitalista. Esto es, particularmente relevante, si consideramos que la exclusión de la alteridad en sus formas múltiples y plurales (el obrero, el campesino, la mujer, el indio, el negro, el homosexual, el inmigrante y el pobre) ha sido uno de los signos de la violencia simbólica y material en la construcción de los límites identitarios de la sociedad liberal occidental.

La pluralidad de movimientos sociales, culturales y populares apuntan con sus luchas a reconfigurar los derechos de ciudadanía en un sentido que cuestiona, profundiza o desplaza el enmarque westfaliano: este trípode de políticas están vinculadas a la redistribución, el reconocimiento y la membresía (democratizar la institución frontera). El primero se refiere a las movilizaciones contra la exclusión, desocupación y desafiliación que atienden las desigualdades sociales y presuponen la defensa y extensión de políticas de redistribución en un contexto de hegemonía neoliberal. Estas movilizaciones en una pluralidad de espacios nacionales han tenido una impronta creciente por la profundización de la crisis de la precaria regulación neoliberal desde los setenta. La tensión entre la desestabilización de la condición salarial y la incipiente rearticulación de las luchas por salarios justos tiende a acrecentarse en la medida que el capitalismo histórico transita por un periodo de profunda crisis sistémica.

El segundo tópico trata de las luchas contra la discriminación y forclusión de las diferencias, y por consiguiente, por el reconocimiento de la singularidad de las diferencias culturales, sexuales y de género en el marco de la intensificación del racismo, la xenofobia y la discriminación en el sistema histórico capitalista. La conjunción entre las luchas por la redistribución y el

reconocimiento adquiere una particular relevancia en la medida en que la racialización de la cuestión social produce situaciones dramáticas. En sociedades (estadounidense y europea) donde supuestamente se preocupan por la igualdad de tratamiento de la ciudadanía, una parte de ella es discriminada sobre la base de un origen que remite a una herencia colonial, sexual y de género. En nombre del universalismo, la geocultura liberal funciona como una forma sutil de etnocentrismo. Por tanto, se presentan tensiones entre la promesa de su ficción de universalidad y su efectividad realización simbólica y material.

Por último, los movimientos que apuntan a la democratización de la institución de la frontera múltiple e inestable de los Estados-nación (reconocimiento de la membresía), y por lo tanto, a pluralizar y complejizar los ámbitos de las luchas nacionales y transnacionales de los movimientos antisistémicos. Un claro ejemplo son: las luchas contra las políticas excluyentes de inmigración en los Estados Unidos y Europa que en los últimos años se han multiplicado. Pero, también, a los procesos constituyentes en América Latina que desestabilizan la monolítica idea del Estado-nación. Poniendo de relieve propuestas que superan y rebasan el trazado de fronteras del enmarque westfaliano. Visibilizando las consecuencias del colonialismo europeo con todas sus cargas destructivas. Y sobre todo, desplazan en tanto plantean concepciones cosmogónicas radicalmente otras como los derechos de la Pachamama (62).

---

62-. En el caso de Bolivia se sobreponen y entremezclan tres procesos de cambio cultural: la descolonizadora, por los derechos de los pueblos originarios, que son mayoritarios, y por la igualdad de ellos con los mestizos y blancos; la democrática y antioligárquica, por el pleno goce por las mayorías de los derechos que monopolizaba una minoría étnica y cultural, y por la creación de un estado de derecho y, por último, en germen, la anticapitalista, por un sistema social alternativo, la cual está presente en la historia boliviana en la generalización del poder dual y del poder popular frente al poder el Estado, incluso cuando éste contaba o cuenta con un gobierno ampliamente mayoritario (como el primero del MNR o el de Evo Morales). Este radical desplazamiento de los procesos de cambio se visibiliza en el preámbulo de la Constitución de Bolivia de 2009, que dice, "En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra amazonia, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdes y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y

El radical desplazamiento de las problemáticas supone inicialmente un doble propósito. Por un lado, la conflictividad social, política, cultural y jurídica en los países industrializados se desliza hacia la población obrera, inmigrante y los indocumentados, y por el otro, en los países del llamado Tercer Mundo implica un cuestionamiento a las formas dominantes del enmarque westfaliano. La emergencia multiforme de lo que se ha dado en llamar lo plurinacional, plurilingüístico y lo pluricultural de los procesos constituyentes en América Latina. En ambos casos se construyen nuevas perspectivas de la vida humana. Los movimientos antisistémicos de la actualidad difieren de los del pasado. Por lo tanto, si hemos entrado en "un periodo de bifurcación y caos (...) es evidente que los problemas que se plantean a los movimientos antisistémicos se presentan de manera radicalmente distinta en comparación con el siglo XIX y en lo esencial del XX" (Wallerstein,2009:125). Al lado de los conflictos históricos de redistribución, que siguen siendo fundamentales y se agudizaron con la ofensiva neoliberal, los conflictos vinculados con la definición de necesidades ganan espacios de relevancia pública.

Las movilizaciones no se circunscriben al ámbito laboral. Al contrario, el

---

comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia. El pueblo boliviano, de composición plural, desde la profundidad de la historia, inspirado en las luchas del pasado, en la sublevación indígena anticolonial, en la independencia, en las luchas populares de liberación, en las marchas indígenas, sociales y sindicales, en las guerras del agua y de octubre, en las luchas por la tierra y territorio, y con la memoria de nuestros mártires, construimos un nuevo Estado. Un Estado basado en el respeto e igualdad entre todos, con principios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde predomine la búsqueda del vivir bien; con respeto a la pluralidad económica, social, jurídica, política y cultural de los habitantes de esta tierra; en convivencia colectiva con acceso al agua, trabajo, educación, salud y vivienda para todos" (Constitución Política de Bolivia,2009:2). En tal sentido, nadie puede dar derechos a la Madre Tierra en tanto la Pachamama sería la fuente de todos los deberes y todos los derechos. De modo tópico, los derechos de las voces bajas agrupadas en el enunciado de ***Otro Modo del Ser*** se confrontan con una larga historia de sujeción, explotación, colonización y desposesión. La radicalidad del ***suma qamaña*** implica una transformación global de la sociedad. Sus enunciados apuntan a la voluntad de vivir en un mundo donde sus miembros permanecerían unidos por relaciones de solidaridad en armonía con la ***Pachamama (Madre Tierra)***.

conflicto se traslada fuera de la fábrica e incluye un conjunto nuevo de demandas y gramáticas. Los conflictos tienden a asumir contenidos ecológicos, culturales, raciales, de género y sexuales lo que les confiere un carácter interclasista y transversal a las problemáticas. Inclusive las demandas de redistribución tienen la tendencia de ser redefinidas en términos de libertad y de dignidad de la persona humana. Centrados en la definición de necesidades los conflictos tienden a enfrentar los derechos de ciudadanía con tecnocracias públicas y privadas. Pero, sobre todo, los momentos insurgentes son simultáneamente momentos epistemológicos en tanto iluminan zonas de penumbras y ruptura en el despliegue de sus capacidades y sus poderes de movilización.

La heterogeneidad de los nuevos repertorios de protestas y la emergencia de nuevas gramáticas y sentidos expresan el sino fundamental de los conflictos sociales, políticos y culturales en la actualidad. Como si estuviéramos en la presencia de varias especies del mismo género. Y el género es el de una nueva generación de derechos al mismo tiempo humanos y culturales, con relación a los cuales se tiende a redefinir y rebasar los derechos civiles, políticos y sociales. Por ejemplo, en el Foro Social Mundial, se han consolidado espacios de debates y luchas que apuntan a la construcción de una esfera pública transnacional. De allí, la necesidad de avanzar en el diálogo pluricultural.

Debido a los profundos y radicales cambios, el campo de fuerzas donde transitan estos debates y confrontaciones, suponen un cuestionamiento a las comprensiones compartidas de la tradición eurooccidental. El resultado es una heterogeneidad radical en el discurso sobre los derechos, que plantea un desafío fundamental a lo que Norbert Lechner llamaba ***La Conflictiva y nunca acabada búsqueda del orden deseado***. En estas búsquedas se encuentran un conjunto de preocupaciones teóricas que trazan nuevos recorridos tendientes a construir puentes con las preocupaciones y búsquedas de los movimientos antisistémicos.



En todo caso, es necesario articular las tres dimensiones de lucha de los movimientos antisistémicos en una perspectiva de totalidad histórica. Sobre todo, en atención a síntomas persistentes de resistencia ideológica al concepto de totalidad. "Al ir en busca de generalizaciones sé muy bien que voy en contra de la tendencia de la estética y la epistemología contemporánea, que hacen hincapié en el fragmento" (Fabbri,2004:19). Fue Marx, quien abordó de manera adecuada los problemas a los que se había enfrentado la filosofía moderna. Modificando los términos de los problemas de la filosofía, arraigándolos social e históricamente en las formas sociales del capitalismo expresadas en categorías como la de mercancía. "No hay porvenir sin Marx. Sin la memoria y sin la herencia de Marx: en todo caso de un cierto Marx: de su genio, de al menos uno de sus espíritus" (Derrida,2003:27).

En palabras de Honneth, "la presión de cálculo que ejerce el intercambio de mercancías desencadena un proceso de racionalización que va transformando todos los fenómenos en objetos de disposición económica" (2009a:87). En efecto, el recurso heurístico propuesto por Honneth de formular una integración analítica del concepto de reconocimiento como cosificación debe incluir los conflictos que tradicionalmente se interpretan como problemas distributivos y las nuevas luchas por la ampliación y multiplicación de las fronteras nacionales.

"Partiendo de Lukács y su texto clásico "Cosificación y la conciencia del proletariado", publicado en *Historia y conciencia de clase*, Honneth se pregunta si en verdad no tendría sentido repensar el concepto de cosificación de manera que la noción se entienda como atrofia o distorsión de una praxis originaria en la que los seres humanos asumen una relación de participación consigo mismo y con su medio (...) Retomando la idea de la preeminencia del reconocimiento, ahora entendido de esa manera, Honneth formula su redefinición del concepto de cosificación como olvido de reconocimiento. Cosificación como olvido del reconocimiento significa entonces perder en el proceso del conocer la atención/conciencia de que ese conocer se debe a un reconocimiento previo" (Sampaio de Madureira,2009:40-41).

Visto de este modo, el esfuerzo de Honneth siguiendo a Lukács, puede servir como punto de partida para un análisis de la naturaleza de las formas culturales capitalistas modernas en sí mismas. Como lo diría Marx en ***Los Manuscritos*** quien se refiere a las categorías como formas del ser y determinaciones del modo de existencia.

“El pensamiento y el ser no son idénticos en el sentido que se corresponden, se reflejen o reproduzcan el uno al otro, de que discurren paralelamente o coincidan (todas esas expresiones no son más que formas disimuladas de una dualidad cristalizada), sino que su identidad consiste en ser momentos de un solo y mismo proceso” (Lukács,1969:154).

La dinámica del sistema histórico capitalista genera sin cesar lo nuevo, regenerando simultáneamente lo idéntico. En palabras de Lukács, el sujeto es tanto productor como producto del proceso histórico-dialéctico (Honneth,2009b). Entre tanto una renovada teoría crítica tiene por objeto cuestionar las consecuencias de la gramática profunda de la globalización neoliberal en cuanto supone una ayuda a los continuos esfuerzos por alcanzar una comprensión adecuada de nuestro mundo.

#### **6.4-. LA BÚSQUEDA DE NUEVAS PERSPECTIVAS EPISTÉMICAS**

El desplazamiento de una política centrada en la soberanía del Estado (Tratado de Westfalia) hacia una política del imperio-mundo (Pos-Guerra Fría) no es un camino causal y lineal. Por el contrario, lo indecible, lo abierto y los intersticios de fuga al sistema, crean nuevos campos de experiencia, y por consiguiente, abren nuevos horizontes de expectativas a las alteridades

críticas. La política del imperio-mundo reconstruye sus límites creando zonas de paz y liberación (redefiniendo los límites del deseo) mediante una política de inmunización de los cuerpos indeseables (limes, inmigrantes y alteridades negativas), al mismo tiempo que, recrea zonas de violencia y represión (guerras civiles e intervenciones) en el afuera de sus fronteras. Sus medios incluyen los dispositivos de poder del Estado y los vectores que contribuyen a la formación de la fuerza de trabajo, al modelado de cada individuo, a la imposición de determinado estilo de vida, esto es, a los sistemas de producción de servidumbre semiótica (Guattari,2005:37).

Antes al contrario, si la política de la soberanía estatal se define por la excepción, la alteridad crítica constituye la interrupción de la soberanía. Como tal, no es meramente una adicción a la teoría de la soberanía, sino que la descompleta al sustraer algo del campo de lo político y darle el nombre de alteridad. Las políticas de la vecindad y la amistad de la alteridad crítica constituyen un conjunto abierto. Allí se anudan dos interioridades en una nueva lógica del mundo. La vecindad y la amistad funcionan como zonas abiertas donde no hay fronteras, no hay diferencia entre el interior de la cosa y la cosa misma. De igual manera, un elemento puede pertenecer a un conjunto sin estar incluidos en él. Puede todavía existir una diferencia entre él y el conjunto mismo.

Una política de la alteridad piensa lo universal desde las geografías de las diferencias (Harvey, 2007a:95). La condición del particular viene a representar la posibilidad de lo universal, no en la reducción de las diferencias, sino en la determinación de lo que es singularmente universal en ellas. En consecuencia, la lógica del no-todo (63) sugiere un conjunto infinito

---

63.-, "Los hombres son parte del grupo Hombre en cuanto son todos equivalentes en su incapacidad de representar al Padre primordial: el conjunto de todos los hombres funciona según los principios de formación de un grupo alrededor de un jefe, que Freud describe en ***Psicología de las masas y análisis del yo***. Y aun cuando las mujeres no están menos irrecusablemente marcadas por el falo, los términos de su aplazamiento no están dados por un soberano trascendental que represente la posibilidad de una satisfacción eventual, sino inmanentemente, en las contingencias de sus formas particulares de habitar el no-todo"

de posibilidades de inclusión social y asociación, diferentes de los principios de representación, igualdad y totalidad que determinan la clausura conceptual de las políticas de soberanía. La pluralización de las visiones del mundo es uno de los horizontes ineludibles de una teoría social y política críticas. En palabras de Guadalupe Valencia García,

“El Tiempo puede pensarse de diversas maneras. Una de ellas es asociando el Tiempo y el mundo como dimensiones inseparables que nos permiten hablar, en plural, de los mundos sociales y de los ritmos constitutivos de nuestras vidas y de nuestras sociedades (...) La diversidad de escalas y la definición de aquélla más adecuada para pensar un tiempo humano, histórico y social, conducen a una discusión netamente epistemológica: la del punto de vista del observador capaz de construir un mundo al mismo tiempo que lo piensa” (2007:15).

El tiempo, por tanto, es un tiempo desigual que responde a las diferentes experiencias y cosmovisiones de los pueblos, naciones y culturas en el Tercer Mundo. La recuperación crítica del carácter temporal de la experiencia implica una opción teórico-práctica cuya fuerza se encuentra en la pluralidad indomable de la experiencia. Antes que unitaria, la experiencia reaparece múltiple, plural y heterogénea a contra-corriente de los obsesivos temas del ***fin de la historia*** y ***el choque de civilizaciones***. La exploración de los múltiples caminos, en las encrucijadas imprevistas de la singularidad de la experiencia, desborda y produce fisuras en ***lo dicho***, permitiendo romper el lenguaje para salir por él fuera de él. En palabras de Levinas,

“La diferencia absoluta, inconcebible en términos de lógica formal, sólo se instaura por el lenguaje. El lenguaje lleva a cabo una relación entre los términos que rompen la unidad de un género. Los términos, los interlocutores, se absuelven de la relación o siguen siendo absolutos en la relación. El lenguaje se define tal vez como el poder mismo de romper la continuidad del ser o de la historia” (1977:208).

Cada palabra del lenguaje es el resultado acumulativo de las experiencias anteriores de los hablantes y sus interacciones dentro del lenguaje de la comunidad. Por tanto, es necesario restaurar la naturaleza arraigada del lenguaje en tanto el lenguaje es social en toda su amplia gama y en todos y cada uno de sus factores, de la imagen material a los más remotos vuelos del pensamiento abstracto. En un tiempo de crisis profunda respecto a lo que significa *pertenecer*, la tarea de *pensar el cohabitar* debe desplazarse hacia la necesidad del *diálogo pluricultural*. Necesidad inscrita inicialmente en el reconocimiento primeramente del encuentro entre el Yo y el Otro.

En palabras de Levinas, entre el lenguaje y la bondad. Por ello, la determinación teórico-conceptual de este sentimiento de ruptura civilizacional adquiere una centralidad lexical y política radicalmente novedosa. La constatación de la imposibilidad del mismo nos convoca a un sentido *esencialmente comunitario respecto al otro*. Esto supone la ampliación de las formas germinales de asociación humana en relaciones de interacción social más globales. Interpretar la vida ética como una narrativa de la comunidad, donde la cuestión de los derechos individuales y colectivos deben ser pensados dentro de un principio de eticidad democrática, presupone el empeño de encontrar nuevos arreglos enunciativos. Para Partha Chatterjee, la idea de comunidad (64) articula una temporalidad cultural de contingencia e indeterminación que corroe los presupuestos de la ciencia social y política moderna (2008).

La noción de comunidad continúa llevando una vida subterránea y potencialmente subversiva en su interior. Por tanto, la búsqueda de

---

64-. "La ruptura crucial en la historia del nacionalismo anticolonial tiene lugar cuando los colonizados se niegan a formar parte de esa sociedad civil de súbditos. Esta situación explica por qué los movimientos nacionalistas anticoloniales han construido sus identidades nacionales partiendo de una narrativa diferente: la narrativa de la comunidad" (Chatterjee,2008:174).

concepciones alternativas pasa por superar los marcos analíticos de la tradición occidental, trasladando los términos del debate más allá de sus fronteras discursivas. Esto pasa por una recuperación de una subjetividad plural no cartesiana. En palabras de Levinas, la subjetividad realiza el hecho asombroso de contener más de lo que es posible contener. Esto no implica abarcar la totalidad de la experiencia. Es, principalmente, hacer estallar los cuadros de un contenido pensado, iluminando ***lo no pensado*** explícitamente y supuesto en todo pensamiento. En efecto, como lo sugiere Levinas,

“Nuestro empeño consiste concretamente, en mantener, en la comunidad anónima, ***la sociedad del Yo con el Otro, lenguaje y bondad***. Esta relación no es pre-filosófica, pues no violenta el Yo, no le está impuesta brutalmente desde fuera, a pesar de él o a sus espaldas como una opinión; más exactamente le está impuesta más allá de toda violencia, por una violencia que lo cuestiona totalmente” (1977:71)

El sujeto es la experiencia del otro como totalmente otro, que se me impone pasivamente como algo único no deducible de ninguna categoría, que me hace responder de él sin permitirme que mi arbitrio decida aceptarlo o rechazarlo, que me hace responsable antes de que pueda responderle. Soy sujeto cuando aparezco atado con una responsabilidad que ni me he buscado ni procede del tiempo que domina la conciencia. La responsabilidad entonces no aparece como preocupación por sí mismo o recriminación de sí mismo, por el contrario, exige el recurso a una comprensión de la relación ética con el Otro. La relación ética se inicia cuando tengo la experiencia de ser cuestionado por el Otro. Esta exigencia es aún mayor en tanto el Otro que me interpela tiene un rostro.

Por ello, las acciones del Otro interpelan al Yo en el sentido de que pertenecen a Otro que es irreductible, cuyo rostro plantea una demanda ética. El rostro de Levinas no es exclusivamente humano, aunque comunica lo humano, lo precario, lo vulnerable. El rostro es una relación con lo

absolutamente débil lo que está desnudo y despojado, el rostro también es la máxima **no matarás**. La experiencia ética es heterónoma: la demanda del otro, la apelación que proviene de su rostro y que me sitúa frente a una obligación que no he elegido, cuestiona mi autonomía. Debe reconocerse entonces la constitución heterónoma de la autonomía, el hecho de que la demanda ética es refractaria a nuestra capacidad cognoscitiva y que la otra persona siempre puede resistirse a cualquier concepto en el que intentemos subsumirle.

Según Levinas, la ética se basa en una relación asimétrica y no recíproca con el otro, con quien se tiene una deuda que nunca puede amortizarse y por la cual es objeto de una injusta persecución. Nadie puede tomar mi lugar, asumir mi carga ética, pero yo estoy llamado a asumir el lugar de todos los demás. La idea del otro en mí, el rostro que me interpela, produce una **curvatura del espacio intersubjetivo**, experimento al otro como el punto más alto de esa curvatura. En el caso de Heidegger (antes Hegel y Husserl) el **Dasein** es **Mitsein**: ser una persona es indistinguible de mi-ser-con-otros. Pero es precisamente la relación de igualdad, reciprocidad y simetría entre el yo y el otro lo que objeta Levinas. La relación con el otro pervive como una impronta en el núcleo de mi subjetividad, una impronta que no puedo comprender. "Pero es importante señalar que el sujeto también está escindido por esta demanda, está constitutivamente dividido entre sí mismo y una demanda que no puede satisfacer, pero es aquello en virtud de lo cual se convierte en sujeto" (Critchley,2010:88).

En Levinas, la subjetividad ética es la experiencia de ser afectado por otro de un modo que precede a la conciencia y que pone en cuestión nuestra espontaneidad y soberanía. La pretensión de uno en particular debe ponerse en perspectiva según la pretensión del otro, y en rigor de **todos los otros**. El rostro del otro no es un todo armonioso, es principalmente, en la historia del despliegue y expansión del logos colonial-moderno la recuperación de la

memoria de los *sin rostros* (65) de la alteridad forcluida. Por tanto, si sigue la impronta de la filosofía de Levinas, es del Otro, antes que del fuero interno, de donde procede la prescripción ética. Convirtiéndose el Otro, en fuente de preocupación filosófica, en la medida que su fragilidad y vulnerabilidad es la fuente de obligación ética, política y filosófica. La posibilidad de este encuentro epistemológico supone desbordar una filosofía del sujeto e indagar en el encuentro con el Otro las causas de su olvido. El Otro, o sea Ser-para el-Otro, imagen y semejanza es la fuente de toda alteridad y garantiza así una *mirada otra* sobre la cuestión de los derechos humanos entendidos desde un pluriverso.

El Ser-para el Otro-precede ontológicamente al *Dasein* de Martin Heidegger. El ser es, esencialmente, ser en común. Y la comunidad no acontece por medio de la inmanencia de lo común. Entrar en comunidad con alguien es una composición intrínseca que afecta de manera decisiva a las singularidades que se implican entre sí. La producción de comunidad no presupone la eliminación de las pasiones de la política sino más bien su existencia, en la medida en que no redunden en impotencia y servidumbre sino en cuanto vías de liberación ética y política. La comunidad remite siempre a la pluralidad de los seres humanos en cuanto pluralidad de singularidades.

Antes bien, surge en el *en* del ser común. El entre, el con y el junto *a* son aspectos irreductibles del Ser, el cual sólo puede pensarse, por consiguiente, como *ser singular plural*. En palabras de Jean Luc Nancy, la comunidad no es algo que pone en relación lo que es, sino el ser mismo como relación. "La alteridad no es una sustancia común, sino que es, al contrario, la no-sustancialidad de cada sí-mismo están en relación a través de su alteridad. Lo que significa: no están en relación –en ninguna de las maneras determinables

---

65-. La figura del *Muselmann*, quiere decir literalmente musulmán, pero Zizek utiliza la palabra según la resignificación a que la sometió Primo Levi con relación a los campos de concentración nazis: se llamaba Muselmann al hombre profundamente abatido y devastado por la experiencia de los campos, al muerto vivo (Zizek,2010:214)



de la relación, están juntos. El estar-juntos es la alteridad” (Nancy,2000:119). La alteridad es primaria y es la precondition insuperable de todo ser. La pluralidad de los entes está en el fundamento del ser. Un ser único es una contradicción en sus términos. Un ser de esa índole, que sería su propio fundamento, origen e intimidad, resultaría incapaz de ser, en todos los sentidos que esta expresión tiene. El punto esencial es que el logos occidental se funda sobre la negación y la exclusión.

“Al igual que la religión monoteísta se funda sobre la distinción mosaica, la ciencia lo hace sobre la distinción parmenídea. La primera distingue entre religión verdadera y falsa, la segunda entre conocimiento verdadero y falso. Esta distinción, que se articula en las proposiciones de identidad, contradicción y tercio excluido (*tertium non datur*), se ve ligada generalmente al nombre de Parménides, que vivió en el siglo VI a. C. (...) Esta necesidad del pensamiento sitúa al conocimiento, al pensamiento y al reconocimiento sobre una base completamente nueva y traza una frontera entre el pensamiento salvaje, en tanto que modo tradicional, mítico, de creación del mundo y el pensamiento lógico, que se somete a la necesidad racional del principio de no-contradicción” (Assmann,2006:18-19).

Este logos (Israel y Atenas) se convirtió en el programa civilizatorio del monolitismo de Occidente. En resumidas cuentas, el triunfo del (ser) es el triunfo del señor único (logo-falo-centrismo) que con la acumulación por desposesión quita a los *otros* para afirmarse como señor sobre ellos. En la globalización contemporánea, esa negación-exclusión funda la violencia epistémica del proceso de occidentalización. En todo caso, la narrativa eurooccidental siempre podrá tratarse como una *metonimia* que invisibiliza y niega la historia de violencia, colonización, forclusión y de segregación total, de su constitución genética. Por ello, es necesario constatar cómo las formas dominantes de representación pueden y deben ser deconstruidas para que la precariedad de la vida pueda ser aprehendida. En este punto particular, es menester radicalizar el pensamiento de Levinas. Para él, la política es una

cuestión de justicia distributiva, y como tal, implica una relación recíproca y simétrica entre ciudadanos (as). Esto plantea una disyunción entre ética (asimetría) y política (igualdad simétrica) desde su perspectiva. En la medida en que la ética entraña el encuentro del otro y el yo (dos), no puede concebir el tres, la representación y mediación simbólicas en la que se basa la política. La posibilidad de una política (crítica) comienza cuando recuerdo a los muchos otros sin rostros a quienes el logos (ser) condenó a la sombra, la destrucción y la forclusión.

Esto significa que el tercero no es secundario: ya está siempre aquí, y la obligación ética primordial es hacia el tercero que no está aquí en la relación cara a cara. Los juegos de la tercera persona son fundamentales para la lógica del debate político, dado que permite visualizar un conflicto político cuando una primera persona se manifiesta en tercera persona, por ejemplo cuando alguien manifiesta que los trabajadores no aceptarán X o Y. Žižek argumenta que sólo si limitamos nuestra obligación con el otro singular y adoptamos la perspectiva del otro político, el tercero, podemos situar la ética en el campo de lo universal. Lo político es la condición de lo ético, y no al revés (2010:200). Desde la perspectiva que hemos delineado, esto supone un ensanchamiento espacial de la política.

#### **6.4-. A MODO DE CONCLUSIÓN**

En definitiva, la constatación de un *pluriverso* abre las puertas a realidades múltiples. Esta política, que ya no nos concierne en exclusiva (naturaleza/sociedad, sujeto/objeto, humanos/deidades), conoce un ensanchamiento ontológico y epistemológico. En este sentido, mediante una analítica de la idea de ciudadanía es posible reconstruir un espacio de debate sobre y acerca del sentido del mundo en dos sentidos contradictorios entre sí. Primero, constituye un espacio fundamental para pensar la ampliación y profundización de los derechos en términos de redistribución, reconocimiento

y membresía. En tanto suponen estrategias de des-mercantilización y luchas por el reconocimiento en una diversidad de esferas fundamentales para la sobrevivencia de la vida de millones de personas en Estados Unidos y Europa. Segundo, las demandas de redistribución, reconocimiento y pluralización de las fronteras demo-liberales por el radical desplazamiento cosmogónico de los movimientos indígenas en Bolivia y Ecuador plantean nuevos espacios de experiencias al debate sobre los derechos. Un deslizamiento a otro modo del ser.

Por un lado, las luchas y problemáticas planteadas suponen simultáneamente el acceso equitativo a derechos y la defensa de la diferencia cultural, sexual y de género negados sistemática e históricamente en el sistema histórico capitalista. La garantía de los derechos y su efectiva universalización constituye uno de los campos de fuerzas para *impensar* la democracia moderna. Pero, también, un espacio de lucha contra el retorno de políticas neoliberales en los países industrializados. Sobre todo, por las políticas fiscales que se diseñan en los centros financieros (Wall Street y City London) para dismantelar las conquistas del Estado de bienestar. Este arco de conflictos atraviesa el debate sobre los derechos y la resignificación del rol del Estado en la sociedad moderna. Los movimientos de desocupados, por los derechos de los inmigrantes, los ecologistas en su diversidad de manifestaciones, los movimientos contra la guerra, los movimientos por una sexualidad plena y plural (sexodiversidad), los movimientos contra la discriminación y el racismo, configuran una plataforma plural de demandas contra la lógica destructiva del capital. Y sobre todo, una resignificación del debate sobre los derechos y la democracia (ahora plural y directa) moderna. Antes bien, estas luchas contra la lógica de acumulación en el capitalismo histórico acontecen subsumidas al funcionamiento del sistema histórico capitalista. Aunque la radicalidad de sus demandas mina los mecanismos de reproducción del capitalismo no suponen una ruptura con el sistema histórico capitalista.

Por el otro, la idea de ciudadanía representa un límite infranqueable para los desplazamientos cosmogónicos de las luchas por la memoria histórica de las comunidades indígenas en América del Sur. Principalmente como se han planteado estas luchas en Bolivia y Ecuador. En tanto lo plurinacional, lo pluricultural y lo plurilingüístico de las demandas de los pueblos indígenas implican un rebasamiento de la idea de los derechos dentro de la tradición liberal. En tal sentido, nadie puede dar derechos a la Madre Tierra en tanto la **Pachamama** sería la fuente de todos los deberes y todos los derechos. De modo tópico, los derechos de las voces bajas agrupadas en el enunciado de **Otro Modo del Ser** se confrontan con una larga historia de sujeción, explotación, colonización y desposesión. La radicalidad del **suma qamaña** implica una transformación global de la sociedad. Sus enunciados apuntan a la voluntad de vivir en un mundo donde sus miembros permanecerían unidos por relaciones de solidaridad en armonía con la **Pachamama (Madre Tierra)**.

El **suma qamaña** o **Buen Vivir** está inscrito en una perspectiva que atiende una visión de totalidad fluida de los principales problemas del planeta. Impensar el euroccidentalismo no comporta sólo una dimensión teórico-epistemológica es simultáneamente una necesidad ética, axiológica y política. En una perspectiva que reconstruye la profecía de los pueblos indígenas, la culminación del **Quinto Sol**, en los tiempos de **Pachakuti**, el final del reino del miedo en nuestro mundo, el final del tiempo de odio y materialismo, con relación a la necesidad vital y espiritual de reenfocar la mirada sobre el futuro, en completa armonía y respeto mutuo con la madre naturaleza, con la **Pachamama**. Aquí tenemos elementos radicales para un paradigma indiciario de **un más allá del euroccidentalismo** en tanto incorpora otra visión sobre la naturaleza (plurinaturalismo). La cuestión de la tierra y su propiedad implica un cuestionamiento radical al proceso de occidentalización del mundo (conquista, colonización y expansión capitalista). Y sobre todo, un recordatorio de las políticas de ocupación territorial en cuanto los grandes

propietarios de tierras en la región forjaron sus dominios sobre la destrucción material y simbólica de la población indígena. En sentido estricto todo un movimiento contra la ***metonimia de la narrativa eurooccidental***.

Pero estas demandas sociales y luchas históricas no son reducibles a una situación de subjetivación política particular. Son, por el contrario, demandas y luchas situadas (lugar de enunciación) que se dirigen, a todos, y que por lo tanto son universales. Principalmente, en tanto las demandas y luchas de ***igualdad en la diferencia*** exceden esa situación. Un dato fundamental es que el estado de la situación siempre excede a la situación misma. Siempre hay más partes que elementos. La política centrada en la defensa, ampliación o desplazamientos en el campo de los derechos puede articular una variedad de políticas de resistencia, contra-hegemonía y emancipación. Políticas cuya motivación ética es atender una situación de injusticia histórica. Desde esta perspectiva, la ética sería la constitución de una esfera indistinta en donde se disuelve la especificidad de las prácticas sociales y políticas.

La política es la disolución mediante el litigio de esta esfera indistinta como experiencia de lo imposible. Rancière (2006) expresa lo que él considera la lógica de los derechos humanos con esta paradoja, los derechos humanos son los derechos de aquellos que carecen de los derechos que tienen y que tienen los derechos de que carecen. El derecho no es la justicia, aunque es justo que haya derecho. La justicia no puede convertirse en derecho por vía directa. Esa vía es un no-pasaje, una aporía. Y, sin embargo, la justicia se revela en el derecho, a la par que su propia borradura. Para él,

“Las mujeres pudieron hacer una doble demostración. Gracias a la Declaración de los derechos pudieron demostrar que se les había despojado de los derechos que tenían. Y pudieron demostrar, mediante su acción pública, que tenían derechos que la Constitución les negaba, que podían hacer efectivos esos derechos. De este modo pudieron actuar como sujetos de los Derechos del Hombre (...) Actuaron como sujetos que carecían de los derechos que tenían y que tenían los derechos de los que carecían” (Critchley,2010:150).

En la esfera pública hay grupos que permanecen excluidos del orden liberal-naturalizado, que se les niega toda capacidad de interlocución. Aparentemente no tienen derechos a intervenir del debate público. Y sin embargo, esos derechos son suyos cuando pueden hacer algo con ellos para construir un desacuerdo contra la negación de los derechos que padecen. La Declaración Universal de los derechos congela y naturaliza el acontecimiento que tuvo lugar y que la constituyó como estrategia ya escrita, en última instancia, la desigualdad sólo es posible por la igualdad. La política de los derechos se potencia cuando la lógica natural de la dominación es atravesada por el efecto de esa igualdad. Por la apertura de un litigio. Y, es precisamente, ese elemento paradójico de los derechos lo que ha permitido romper con el orden natural-sensible de los cuerpos en la construcción eurooccidental de los derechos.

La pluralidad de movimientos sociales, populares y culturales son movimientos de subjetivación radical que transgreden las fronteras sobre como pensamos el mundo. Y simultáneamente, plantean otra democracia. En tanto la democracia es el modo de subjetivación por el cual existen sujetos políticos. Es la potencia des-clasificadora de la cual un grupo se desprende de la multiplicidad anónima marcando su inscripción en ese mismo movimiento de partición-participación, como única posibilidad de la existencia democrática. En sentido estricto la apertura de un litigio. Por ello, la negatividad no consiste en el despliegue de ninguna determinación ontológica. Por tanto, el ir más allá del eurooccidentalismo recoge el impulso deconstructivo y crítico de Levinas para ir más allá de él. No se trata de otro lugar incontaminado del ser. Se trata de una operación dolorosa de desgarrar el ser mismo desde la fuerza significativa y abrir en él una brecha que permita trascenderlo sin intentar pasar al lado. Si el logos (ser) es un instrumento imperial de colonización, una de las tareas urgentes que tenemos es

descolonizarnos (desprender) del logos colonial-moderno.

En palabras de Spivak (2010), lo que hace falta es arrancar todos esos significantes políticos que regulan las formas de representación del campo de la teoría social y política. De modo tópico, des-occidentalizar los grandes conceptos del cambio político, para mostrar el *ángulo muerto* del proceso histórico de occidentalización del mundo. La afinidad entre el proyecto humanista eurooccidental y el proyecto imperialista muestra la persistencia del teatro de operaciones científicas, culturales y espirituales que se inició en 1492 y que no concluye todavía su tiempo efectivo de acción. La apertura a más allá del euroccidentalismo, a otro modo del ser significa también la posibilidad de ver, de conocer y de comprender un pluriverso enterrado y forcluido por los procesos de conquista y colonización del imperialismo eurooccidental. Parábasis permanente o interrupción desde una fuente que refiere de otro modo del ser al despliegue del sistema histórico capitalista (Spivak,2010:413),

Otro modo del ser que Gilles Deleuze declaraba como interestelar. El desprendimiento es entonces el punto de partida de la descolonización del logos. En la dirección de trazar un camino hacia un pluriverso la noción de desprendimiento de Quijano orienta algunas búsquedas fundamentales en la región. Este concepto se encuentra vinculado genealógicamente con la estrategia de desconexión de Amin. Tanto las coincidencias como las diferencias entre la estrategia de *desconexión* de Amin (1983:232) y el *desprendimiento* de Quijano (1992:447) han sido apuntadas por Mignolo (2009).

En todo caso, la estrategia de desconexión estuvo pensada para atender las exigencias de transición socialista y de liberación nacional en un contexto donde se conjugaban ambas luchas dentro de un horizonte socialista in-cuestionado. Ciertamente, las certezas que le daban sentido a este contexto se han desvanecido. Por el contrario, la descolonización epistémica avanza sobre el camino construido por la estrategia de desconexión de Amin. El

desprendimiento se inscribe dentro del diálogo pluricultural, la traductibilidad y la comunicación intercultural y conduce a un vuelco epistémico. Desprenderse presupone moverse hacia una geopolítica del conocimiento que sitúa el pensamiento desde su lugar de enunciación. En esta tarea que es simultáneamente epistémica y política oscilan las preocupaciones de pensar los grandes desafíos de nuestra contemporaneidad. Este desplazamiento teórico-práctico no procede de volver a una filosofía primera, sino por el contrario de una atención radical hacia las preocupaciones más urgentes de la actualidad. En palabras de Santos,

“el reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no-científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y el colonialismo”(Santos,2010:49)

Supone, principalmente, promover la articulación entre el proyecto teórico-crítico y el diálogo pluricultural. Lo que Santos ha desarrollado como ***ecología de saberes*** (2010). Esta idea supone entrelazar la propuesta teórico-crítica con diálogos horizontales entre conocimientos diversos (diálogo de saberes), incluyendo el indígena, el campesino, el popular, el afrodescendiente, el artístico y tantos otros que fueron forcluidos del universo simbólico eurooccidental. El debate en los centros académicos sobre el multiculturalismo oculta e invisibiliza un campo de fuerzas de pasiones, religiones, culturas y subjetividades. En definitiva, un remolino de controversias. Sobre todo, en tanto el mundo que compartimos no se encuentra tras de nosotros, como un sólido e indiscutible resguardo para el acuerdo, sino que se encuentra frente a nosotros, como una meta arriesgada y disputada, aún muy lejos en el futuro.

La naturaleza, contrariamente a la representación monista de Occidente, es



un animal político. Y, se encuentra en el centro de los debates sobre los derechos, como un campo de disputas y controversias ontológicas y epistemológicas, del plurinaturalismo y pluriperspectivismo. Como lo expresa Descola, cada forma de conceptualización cultural introduce un conjunto de reglas sobre el uso y apropiación simbólica de la naturaleza. Esto no equivale, sin embargo, a una gramática de la variedad de modos como se socializa la naturaleza. Por el contrario, supone constatar la reificación de la naturaleza y la sociedad como dominios antagónicos en la perspectiva occidental. Este equivoco, no es una falla subjetiva, sino un dispositivo de objetivación. De allí, el planteamiento de un estado de descolonización permanente del pensamiento. El plurinaturalismo no afirma tanto una variedad de naturalezas como la naturalidad de la variación, la variación como naturaleza.

La idea de una alteridad crítica en la pluralidad de manifestaciones es la expresión de otro modo del ser. Desde esta perspectiva, la complementariedad entre memoria y diálogo es fundamental para el mantenimiento del irrenunciable derecho a la diferencia. Diferencia que no excluye, sino que incluye el auténtico diálogo hecho de resonancias, correspondencia y complementariedades. Se trata de una diferencia cultural que no puede ser contenida en el nosotros eurooccidental, sino que comparece allí como una ausencia, y a la vez como el espacio indispensable para toda interlocución. En sentido estricto, el diálogo pluricultural supone visibilizar las culturas, los conocimientos y los saberes forcluidos por la implantación de los proyectos coloniales-imperiales.

Por tanto, es en los actos silenciosos de esclavización, colonización y mutilación de los pueblos del Tercer Mundo donde se percibe la historia subterránea del eurooccidentalismo. Como lo dice Primo Levi,

“No somos nosotros, los supervivientes, los verdaderos testigos (...) La demolición terminada, la obra cumplida, no hay nadie que haya vuelto para contar su muerte. Los hundidos, aunque hubiesen tenido papel y pluma, no hubieran escrito su testimonio, porque su verdadera muerte

había empezado ya antes de la muerte corporal. Semanas y meses antes de extinguirse habían perdido ya el poder de observar, de recordar, de apreciar y de expresarse. Nosotros hablamos por ellos, por delegación" (Jelin,2002:81).

En tanto sujetos borrados en la meta narrativa de la modernidad eurooccidental la alteridad forcluida reaparece para testimoniar desde la herida colonial, testimonio de una desubjetivación que sólo puede significar que no hay, en sentido propio, un sujeto del testimonio, que todo testimonio es un campo de fuerzas recorrido sin cesar por corrientes de subjetivación y desubjetivación (Agamben,2005:129). Esta cualidad de subjetivación que visibiliza y confronta el olvido y la destrucción colonial-imperial construye y testimonia nuevos sentidos del pasado y del futuro. Por ello, es necesario entender **la memoria, los saberes y culturas forcluidas** como un proceso anclado en experiencias y marcas simbólicas fracturadas por el colonialismo e imperialismo eurooccidental. En las desgarradoras y reveladoras palabras de Walter Benjamín,

"Como toda historia previa, quienquiera que resulte triunfador seguirá participando de ese triunfo en el que los gobernantes de hoy marchan sobre los cuerpos postrados de sus víctimas. Como de costumbre, los despojos se llevan en alto en ese desfile triunfal. A éstos se les llama generalmente la herencia cultural. Esta última encuentra un observador bastante distante en el materialista histórico. Pues tales riquezas culturales, cuando él las repasa, delatan un origen que él no puede contemplar sin horror. Deben su existencia no sólo a los afanes de los grandes creadores que las han producido, sino asimismo a la fuerza de trabajo anónima de los contemporáneos de éstos últimos. **No ha habido nunca un documento de cultura que no fuera a la vez un documento de barbarie'** (Jameson,1989:227).

Las palabras de Walter Benjamín definen las demandas que los muertos hacen a **la fuerza anamnética** de las nuevas generaciones. Ciertamente,

como lo sugiere Primo Levi, no podemos reparar el sufrimiento pasado ni reparar las trágicas y desgarradoras experiencias que la tradición eurooccidental en sus procesos de conquista, colonización y expansión imperial le impusieron a pueblos enteros en el mundo; pero sí poseemos la capacidad de recuperar en las memorias enterradas y forcluidas una demanda expiatoria de justicia. Por ello, tenemos que rebasar las miradas arcaizantes y cristalizadas del Otro de la tradición eurooccidental. Nos enfrentamos con la paradoja topológica de una alteridad que está incluida dentro de la narrativa político-espiritual en virtud de su radical forclusión, en tanto su presencia dentro del orden sensible eurooccidental se encuentra privada de cualquier representación simbólica.

“La imaginación europea produce sujetos arqueológicos escindiendo a los pueblos contemporáneos no europeos de sus pasados precoloniales, y hasta coloniales. Revivir la historia y la cultura indígenas como arqueología es revivirlas muertas. Al hacerlo, al mismo tiempo que se las rescata del olvido europeo, se las reasigna a una era que ya fue (...) Lo que los colonizadores matan como arqueología suele vivir entre los colonizados como autoconocimiento y conciencia histórica, dos importantes ingredientes de los movimientos de resistencia anticolonialista” (Pratt,1997:237).

Según Adorno, refiriéndose a Kierkegaard, la única alteridad que podemos amar, contemplar y estudiar, es la alteridad muerta porque ha desaparecido de la modernidad. El otro ya no existe. “El otro hombre es para el amor lo que en la filosofía de Kierkegaard es el mundo exterior entero: un mero estímulo para la interioridad subjetiva” (Adorno,2006:197). Esta concepción del placer diferido apunta a la verdadera pobreza, desigualdad cívica e injusticia universal inscrita dentro de la tradición eurooccidental. El nosotros jerárquico eurooccidental en su unidad incluyente/excluyente debe dar paso a un ***nos-otros*** constituido sobre el desgarramiento colonial-moderno. En atención a una consistencia ético-política. Esta consistencia significará la

creación y re-creación de nuevos tejidos a partir del desgarramiento de la vida de la alteridad forcluida.

De allí, la importancia de establecer un diálogo pluricultural que contribuya al desmontaje de las relaciones configuradas, cimentadas y recreadas por la colonialidad del poder y del saber; colonialidad que naturaliza la reproducción de las jerarquías sociales, raciales, geopolíticas y de género construidas desde la expansión del mundo colonial/moderno. De cualquier manera, desde una geopolítica del conocimiento que reconstruya las huellas e inscripciones de la destrucción colonial-imperial tenemos que construir nuevos arreglos enunciativos que restituyan la posibilidad del diálogo pluricultural. Esto supone la recuperación, restitución y construcción de nuevas y plurales narrativas de los pueblos forcluidos.

Ello presupone un esfuerzo sostenido y permanente de traductibilidad entre lenguajes, culturas e intereses que son asimétricos. Aquí entendemos la traductibilidad en dos sentidos complementarios entre sí. Por un lado, el acto de traducción como transferencia de un mensaje verbal de una lengua a otra (diálogo pluricultural). Por el otro, como sinónimo de la interpretación de cualquier conjunto significativo en el interior de una misma comunidad lingüística. La traducción nos llevaría a la **vecindad** (sobre este aspecto más adelante) de los procedimientos de traducción intra-lingüística ante la diversidad radical de lenguas. Hay un extraño en todo otro (66). La traducción es, entonces una tarea, no en el sentido de una obligación apremiante, sino en el sentido de lo que hay que hacer para que la vida humana pueda simplemente continuar. El monolingüismo del logos occidental es un proyecto de censura y prohibición, marcado por las políticas de forclusión del

---

66-. No nos estamos refiriendo a una cultura esencial (latinoamericana) que se define a sí misma en comparación con otra cultura, porque esa formulación preserva la noción de cultura como una totalidad cerrada a las contingencias históricas. Por eso es que, como enfatiza Butler, ninguna noción universalidad puede asentarse dentro de la noción de una cultura única, pues el concepto mismo de universalidad –en el sentido de Butler- obliga a una comprensión de la (s) cultura (s) como una relación de intercambio y una tarea de traducción (Butler,2003:172). Estamos intentando abordar la noción de cultura en términos de un problema definitorio de traductibilidad en el sentido de Spivak (2003).

euroccidentalismo que cierra las posibilidades de traducción del dialogo pluricultural.

La noción de traducción hace posible entender cómo el contexto y el contenido son reconfigurados simultáneamente. Estos espacios de traductibilidad proveen el campo para elaborar estrategias de identidades (individuales y comunitarias) que inician nuevos signos de identidad, y sitios innovadores de colaboración y cuestionamiento, en el acto de definir la condición de posibilidad del diálogo pluricultural. La traductibilidad no plantea únicamente un trabajo intelectual, teórico o práctico, sino un problema ético. Traducir es una reserva de sentido de futuro orientada a practicar la hospitalidad lingüística. En palabras de Homi Bhabha,

“Crea un sentimiento de lo nuevo como un acto insurgente de traducción cultural. Ese arte no se limita a recordar el pasado como causa social o precedente estético; renueva el pasado, reconfigurándolo como un espacio entre-medio contingente, que innova e interrumpe la performance del presente. El pasado-presente se vuelve parte de la necesidad, no la nostalgia, por vivir (...) Este espacio de la traducción de la diferencia cultural en los intersticios está imbuido de esa temporalidad benjaminiana del presente que vuelve gráfico un momento de transición, no meramente el *continuum* de la historia; es una extraña quietud que define el presente en el que la misma escritura de la transformación histórica se hace siniestramente visible. La cultura migrante del inter-medio, la posición minoritaria, dramatiza la actividad de la intraducibilidad de la cultura, y al hacerlo, traslada la cuestión de la apropiación de la cultura más allá del sueño asimilacionista, o la pesadilla racista, de una plena transmisión temática, hacia un enfrentamiento con el proceso ambivalente de escisión e hibridez que marca la identificación con la diferencia cultural” (2002:24 y 270).

La traducción es supervivencia como lo diría Jacques Derrida. En sentido estricto es lenguaje en acto (enunciación) antes que lenguaje proposicional. Al desacralizar los supuestos de la supremacía cultural de la tradición euroccidental, y en este acto de subversión lingüística, exigen provincializar la historia en singular colectivo, se establece las condiciones de posibilidad de la

diferenciación histórica de las subjetividades excluidas, marginadas y forcluidas. Por tanto, la traductibilidad no implica conmensurabilidad. Esto significa que las cadenas de traducciones, se convierten en interpretaciones y/o apropiaciones, de modo que la traducción se configura como un desarrollo continuo de transformación, enriquecimiento e incorporación de renovados procesos de aprendizajes, cognitivos, sociales y culturales. Aunque se siguen reconociendo en su mayor parte como culturas diferentes, hay entre ellas un área gris donde ocurren frecuentes casos de fertilización cruzada, entrecruzamiento y migración. El ejercicio de la traductibilidad apunta a identificar y potenciar lo que es común en la diversidad de la ruta contra-hegemónica.

La perspectiva de la traductibilidad tiende hacia lo total y absolutamente **Otro**. Pero, de cualquier manera, es necesario que los otros entren en la historia y se concreten políticamente para que el diálogo pluricultural tenga sentido. En todo caso, y ello hay que destacarlo, la singularidad de la experiencia occidental debe ser plenamente reconocida e históricamente contextualizada. En el esfuerzo de traductibilidad de universos simbólicos-culturales inconmensurables, propondré siguiendo a Santos, una hermenéutica diatópica. La hermenéutica diatópica está basada en la idea de que los **topoi** de una cultura particular, sin importar qué tan fuertes sean, son tan incompletos como la cultura misma. Tal incompletud no es visible desde el interior de la misma cultura, debido a que la aspiración a lo universal induce a tomar **pars pro toto**.

La incompletud en una cultura debe ser estimada desde los topoi de otra cultura. El objetivo de la hermenéutica diatópica no es, por lo tanto, lograr la completud –lo que es considerado un telos inalcanzable– sino, por el contrario, suscitar de la incompletud recíproca, tanto como sea posible, la participación en el diálogo de la manera que se haría si se tuviera un pie en una cultura y otro en otra. De aquí su carácter diatópico. El reconocimiento de la incompletud y las debilidades recíprocas es una **conditio sine qua non**

del diálogo pluricultural (Santos,2002:200-202).

De esta consideración, por lo demás decisiva, se extrae la exigencia de una reconsideración radical de la reciprocidad, por el hecho de que, disponerse hacia el Otro, como quien pudiera compensar el vacío, comporta un desequilibrio y, en fin, una asimetría en la relación. Y se percibe, desde el inicio, que el vacío no puede de ningún modo ser colmado. Las partes del diálogo son contemporáneas, pero también lo son cada una de ellas y la tradición histórica de sus respectivas culturas que las une ahora en el diálogo. Esta última forma de contemporaneidad tiende a subvertir o a obstruir la primera, cuando ser contemporáneo con el pasado propio implica la negación del otro como persona con derecho a ser contemporáneo con su pasado propio. Esta es la situación más probable cuando las diferentes culturas involucradas en el diálogo comparten un pasado de intercambios desiguales. Para las sociedades de América Latina, África y Asia, los intercambios culturales ocultan, niegan y obstruyen un pasado de asimetrías estructurales configuradas por los estragos del proceso colonizador. El imperialismo en cuanto efectuación práctica de un onticidio y epistemicidio previo ha sido parte fundamental de la trayectoria histórica de la modernidad eurooccidental (Santos,2002:208-209).

En consecuencia, el dilema de un diálogo pluricultural es el siguiente: ¿ya que en el pasado la cultura occidental volvió impronunciables algunas de las aspiraciones a la dignidad humana de las culturas subordinadas, es posible ahora pronunciarlas en el diálogo pluricultural sin que con ello justifique e incluso refuerce su impronunciabilidad? Re-abrir y re-pensar el pasado en cuanto a lo que vuelve a convocarnos para un diálogo pluricultural supone la construcción de nuevos espacios enunciativos. Implica re-conocerse en la complejidad de sus intersecciones y superposiciones coloniales, y en la crítica y deconstrucción de esa herencia colonial. El tema de la memoria se remonta a una crítica de las modernas condiciones de vivir. Sólo en la crítica a una cultura, según Lukács, la conciencia de esa tardanza no es olvido. No es

nostalgia ni estilo, sino el instante de una nueva memoria.

Una vez que se ha aceptado la posibilidad de diálogos pluriculturales, las experiencias culturales quedan transfiguradas en nuevas entidades y nuevas conexiones. Esto supone inventar medios eficaces que puedan avanzar hacia objetivos de resistencia, contra-hegemonía y emancipación culturales. En fin, desplegar la riqueza subversiva y potencial del diálogo pluricultural. La desoccidentalización requiere una transformación de las jerarquías sexuales, espirituales, epistemológicas, económicas, políticas, raciales y de género en el mundo moderno/colonial. El desarrollo alternativo de una ***alteridad crítica*** incita al cruce de fronteras y a la vinculación del adentro con el afuera, pero lo hace dentro de un marco que requiere reconocimiento y reciprocidad y en un contexto que trascienda los límites. Uno de nuestros retos futuros es combinar las percepciones que ganaremos a partir de las cooperaciones, diálogos y solidaridades de conocimientos con una continua interrogación sobre las múltiples formas de poder y resistencia.



## BIBLIOGRAFIA

Abdel Malek, Anouar (1972) *La dialéctica social: La reestructuración de la teoría social y de la filosofía política*, Siglo XXI Editores, México.

Adorno, Theodor (1975) *Mínima Moralia*, Monte Avila Editores, Caracas

Adorno, Theodor (2006) *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, Ediciones Akal, Barcelona

Agamben, Giorgio (2003) *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Editorial Pre-Textos, Valencia

Agamben, Giorgio (2005) *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Editorial Pre-Textos, Valencia

Agusti, Jordi (1996) La evolución entre el Edén y el estrés en Agusti, Jordi (comp) *La lógica de las extinciones*, Tusquets Editores, Barcelona

Algranati, Clara, Seoane, José y Taddei, Emilio (2004) América Latina, neoliberalismo y conflicto social: Las configuraciones de los movimientos populares en Amin, Samir y Houtart, Francois (editores) *Mundialización de las resistencias estado de las luchas 2004*, Ruth Casa Editorial y Ediciones Desde Abajo, Bogotá

Altvater, Elmar (1992) *El precio del bienestar*, Institución Alfonso el Magnánimo, Valencia

Altvater, Elmar y Mahnkopf, Birgit (2002) *Las limitaciones de la globalización: Economía, ecología y política de la globalización*, Siglo XXI Editores, Ciudad de México

Altvater, Elmar (2006) ¿Existe un marxismo ecológico? en Boron, Atilio, Amadeo, Javier, González, Sabrina (comp) *La teoría marxista hoy*, CLACSO, Buenos Aires

Amir, Samin (1983) Crisis, socialismo y nacionalismo en (vv.aa) *Dinámica de la crisis global*, Siglo XXI Editores, Ciudad de México

Amin, Samir (1989) *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, Siglo XXI Editores, Ciudad de México

Amin, Samir (2006) De la crítica del racismo a la crítica del euroccidentalismo culturalista en Césaire, Aimé *Discurso sobre el colonialismo*, Ediciones Akal, Madrid

Anderson, Perry (2008) *Spectrum. De la derecha a la izquierda en el mundo de las ideas*, Ediciones Akal, Madrid

Apel, Karl Otto (1994) Las aspiraciones del comunitarismo anglo-americano desde el punto de vista de la ética discursiva: Comunidad como a priori de la facticidad y como anticipación contrafáctica de la razón en Blanco, Domingo, Pérez, José y Sáez, Luís *Discurso y realidad: En debate con K. O. Apel*, Editorial Trotta, Madrid.

Apel, Karl Otto (2001) Una macroética planetaria para la humanidad: necesidad, dificultad aparente y posibilidad eventual en Deutsch, Eliot (editor) *Cultura y modernidad: perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente*, Editorial Kairós, Barcelona

Arrighi, Giovanni (1999) *El largo Siglo XX*, Ediciones Akal, Madrid

Arrighi, Giovanni, Hopkins, Terence y Wallerstein, Immanuel (1999) *Movimientos antisistémicos*, Ediciones Akal, Madrid

Arrighi, Giovanni; Beverly, Silver (comp) (2001) *Caos y orden en el sistema-mundo moderno*, Ediciones Akal, Madrid

Assmann, Jan (2006) *La distinción mosaica. O el precio del monoteísmo*, Ediciones Akal, Madrid

Ballestrini, Mirian (1998) *Estudios documentales, teóricos, análisis de discurso y las historias de vida. Una propuesta metodológica para la elaboración de sus proyectos*, Servicio Editorial BL, Caracas

Balibar, Étienne (1991) ¿Existe un neorracismo? en Wallerstein, Immanuel y Balibar, Etienne *Raza, nación y Clase*, Editorial IEPALA, Madrid

Balibar, Étienne (2004) *Derecho de ciudad. Cultura y política en democracia*, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires

Balibar, Étienne (2005) *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*, Ediciones Gedisa, Barcelona

Benhabib, Seyla (2005) *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Editorial Gedisa, Barcelona

Benhabib, Seyla (2006) *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Editorial Gedisa, Barcelona

Beriain, Josexto (2007) Prólogo. El puro suceder y el acontecimiento apropiador en Valencia García, Guadalupe *Entre cronos y kairós. Las formas del tiempo sociohistórico*, Editorial Anthropos, Barcelona

Bernal, Martin (1993) *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica, Volumen I La invención de la Antigua Grecia, 1785-1985*, Editorial Crítica, Barcelona

Bernstein, Richard (1979) *Praxis y acción*, Alianza Editorial, Madrid

Bernstein, Richard (1991a) *Perfiles filosóficos: Ensayos a la manera pragmática*, Siglo XXI Editores, Madrid

Bernstein, Richard (1991b) *New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Posmoderty*. MIT University Press. Boston

Bernstein, Richard (1991c) Introducción en V.V.A.A *Habermas y la modernidad*, Ediciones Cátedra, Madrid.

Bernstein, Richard (2001) Inconmensurabilidad y alteridad a revisión en Deutsch, Eliot (editor) *Cultura y modernidad: perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente*, Editorial Kairós, Barcelona

Bernstein, Richard (2006) *El abuso del mal. La corrupción de la política y la religión desde el 11/9*, Ediciones Katz, Buenos Aires

Bhabha, Homi (2002) *El lugar de la cultura*, Editorial Manantial, Buenos Aires

Bloor, David (1998) *Conocimiento e imaginario social*, Editorial Gedisa, Barcelona

Boron, Atilio (2001) El nuevo orden imperial y cómo desmoronarlo en Seoane, José y Taddei, Emilio (comps) *Resistencias mundiales: De Seattle a Porto Alegre*, CLACSO, Buenos Aires.

Bottomore, Tom (1998) Ciudadanía y clase social cuarenta años después en Marshall, T.H *Ciudadanía y clase social*, Alianza Editorial, Madrid.

Bourdieu, Pierre (1985) *¿Qué significa hablar?*, Ediciones Akal, Madrid

- Bourdieu, Pierre (1997) *Cosas dichas*, Ediciones Gedisa, Barcelona
- Bourdieu, Pierre (2008) *Homo academicus*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires
- Bouwsma, William (2001) *El otoño del Renacimiento. 1550-1640*, Editorial Crítica, Barcelona
- Braudel, Fernand (1974) *La historia y las ciencias sociales*, Alianza Editorial, Madrid
- Burrow, John (2000) *La crisis de la razón. El pensamiento europeo 1848-1914*, Editorial Crítica, Barcelona
- Butler, Judith (2000) Meramente cultural en *New Left Review*, No 2, mayo-junio, Madrid
- Butler, Judith (2003) Universalidades en competencia en Butler, Judith, Laclau, Ernesto y Žižek, Slavoj *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, F. C. E., Buenos Aires
- Calla, Pamela (2005) Desafíos para la construcción de ciudadanía diferenciadas y activas en el contexto boliviano en *Reformas constitucionales y equidad de género*, ONU-CEPAL, Santiago de Chile
- Calvet, Louis-Jean (2005) *Lingüística y colonialismo. Breve tratado de glotofagia*, F. C. E., Ciudad de México
- Carbonell, Miguel (2006) ¿Se justifican las fronteras en el siglo XXI? En Kymlicka *Fronteras territoriales*, Editorial Trotta, Madrid
- Castel, Robert (1997) *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, Editorial Paidós, Buenos Aires
- Castel, Robert (2010) *El ascenso de las incertidumbres. Trabajo, protecciones, estatus del individuo*, F. C. E., Buenos Aires
- Castoriadis, Cornelius (1996) La democracia como procedimiento y como régimen en *Iniciativa Socialista*, No 38, febrero.
- Castoriadis, Cornelius (2010) *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets Editores, Buenos Aires
- Castro-Gómez y Mendieta, Eduardo (1998) La translocalización discursiva de Latinoamérica en tiempos de globalización en Castro-Gómez, Santiago y

Mendieta, Eduardo (coordinadores) *Teorías sin disciplina, Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, Universidad de San Francisco en coedición con Miguel Ángel Porrúa, Ciudad de México

Castro-Gómez, Santiago (1998) Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón en Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo (coordinadores) *Teorías sin disciplina, Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, Universidad de San Francisco en coedición con Miguel Ángel Porrúa, Ciudad de México

Castro-Gómez, Santiago (2000) El mundo ya no es ancho, pero sigue siendo ajeno. Fin de la modernidad y transformaciones de la cultura en tiempos de globalización en Lander, Edgardo (comp) *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*, UNESCO en coedición con FACES-UCV, Caracas

Castro-Gómez, Santiago (2005) *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá

Casullo, Nicolás (1997) *Modernidad y cultura crítica*, Editorial Paidós, Buenos Aires

Ceri, Paolo (2009) Las transformaciones del movimiento global en Wieviorka, Michel (comp) *Otro mundo.... Discrepancias, sorpresas y derivas de la antimundialización*, F. C. E., Ciudad de México

Chaparro, Sandra (2001) Pasiones políticas e imperialismo: la polémica entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas en Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, H Moderna, Ciudad de México

Chatterjee, Partha (2008) *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*, Siglo XXI Editores en coedición con CLACSO, Buenos Aires

Chomsky, Noam (2000) Poder en escenario global en *New Left Review*, No 0, enero, Madrid.

Clavero, Bartolomé (2008) *La geografía jurídica de América Latina. Pueblos Indígenas entre Constituciones Mestizas*, Siglo XXI Editores, Ciudad de México

Constitución Política de Bolivia, (1967), Presidencia de la República, La Paz, Bolivia

Constitución Política de Bolivia, (2009), Presidencia de la República, La Paz,

Bolivia

Critchley, Simon (2010) *La demanda infinita. La ética del compromiso y la política de la resistencia*, Marbot Ediciones, Barcelona

Contreras, Miguel (2001) *El posdesarrollo en la búsqueda de un regionalismo crítico*, Serie Mención Publicación, CENDES-UCV, Caracas.

Contreras, Miguel (2001) Ciudadanía, pluralidad y emancipación: Perspectivas democráticas de un debate en ciernes en *Cuadernos del Cendes*, Año 18, Segunda Época, septiembre-diciembre, Caracas.

Contreras, Miguel (2003) Impensando la ciudadanía moderna. Alteridad y racismo en el sistema mundial en *Cuadernos del Cendes*, año 20, segunda época, septiembre-diciembre, No 54, Caracas

Contreras Natera, Miguel Ángel (2004) Ciudadanía, Estado y democracia en la era neoliberal: Dilemas y desafíos para la sociedad venezolana en Matos, Daniel (Coord) *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización*, UCV-FACES, Caracas

Contreras Natera, Miguel Ángel (2007) Imperio y fin siècle en *Cuadernos del Cendes*, No 64, Año 24, Tercera Época, enero-abril, Caracas

Contreras Natera, Miguel Ángel (2007b) Imaginarios insurgentes en América Latina ¿Es el socialismo en el siglo XXI un horizonte emancipatorio? en *Revista de Economía y Ciencias Sociales*, No 2, mayo-agosto, Caracas

Contreras Natera, Miguel Ángel (2008) El proyecto neoconservador y el 11 de septiembre. En memoria de Norbert Lechner, en *Cuadernos del Cendes*, No 67, Año 25, enero-abril, Caracas

Contreras Natera, Miguel Ángel (2010) Cuestiones Abiertas sobre la Celebración de los Bicentenarios en América Latina en V. V. A. *A Independence and Revolution. Rethinking Modern Latin America, 2010 International Conference to Celebrate the Bicentennial of Latin American Independence and the Centenal of the Mexican Revolution* con el auspicio de Institute of Iberoamerican Studies, Pusan University of Foreign Studies, Institute of Latin American Studies, Seoul National University, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Universidad Autónoma de México, Busan, Corea del Sur.

Contreras Natera, Miguel Ángel (2011) *Una geopolítica del espíritu. Leo Strauss: la filosofía política como retorno y el imperialismo estadounidense*,

Fundación Celarg Colección Nuestra América, Caracas

Coronil, Fernando (1998) Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no-imperialistas en Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo (coordinadores) *Teorías sin disciplina, Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, Universidad de San Francisco en coedición con Miguel Ángel Porrúa, Ciudad de México

Coronil, Fernando (2000) Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo en Lander, Edgardo (comp) *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*, UNESCO en coedición con FACES-UCV, Caracas

Cortina, Adela (2001) El protagonismo de los ciudadanos. Dimensiones de la ciudadanía en Cortina, Adela y Conill Jesús (editores) *Educación en la ciudadanía*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia

Cortina, Adela (2005) *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza Editorial, Madrid

Davis, Mike (2002) Las llamas de Nueva York en *New Left Review*, No 12, enero-febrero, Madrid

Derrida, Jacques (1995) *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Editorial Pre-Textos, Valencia

Derrida, Jacques (1997) *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Ediciones Proyecto A, Barcelona

Derrida, Jacques (2003) *Espectros de Marx. El Estado de la Deuda, el Trabajo del Duelo y la Nueva Internacional*, Editorial Trotta, Madrid

Derrida, Jacques y Roudinesco, Elisabeth (2005) *Y mañana qué.....*, F.C.E, Buenos Aires.

Donzelot, Jacques (1979) *La policía de las familias*, Editorial Pre-Textos, Valencia

Donzelot, Jacques (2007) *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires

Dummett, Michael (2004) *Sobre inmigración y refugiados*, Ediciones Cátedra, Madrid

Dussel, Enrique (1992) *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Nueva Utopía, Madrid

Dussel, Enrique (2001) *Hacia una filosofía política crítica*, Editorial Desclée, Bilbao

Dussel, Enrique (2003) La globalización y las víctimas de la exclusión: Desde una perspectiva de la ética de la liberación en Fonet-Betancourt, Raúl (editor) *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*, Ediciones Desclée, Bilbao

Dussel, Enrique (2006a) *Ética de la liberación: En la edad de la globalización y de la exclusión*, Editorial Trotta en coedición con UAMH Y UNAM, México.

Dussel, Enrique (2006b) *20 Tesis de Política, Siglo XXI* en coedición con CREAL, Ciudad de México

Dussel, Enrique (2007) *Política de la liberación. Historia mundial y crítica Volumen I*, Editorial Trotta, Madrid

Dussel, Enrique (2009) *Política de la liberación. Arquitectónica Volumen II*, Editorial Trotta, Madrid

Elias, Norbert (1989) *Sobre el tiempo*, F. C. E., Ciudad de México

Ellen, Roy (2001) La geometría cognitiva de la naturaleza en Descola, Phillippe y Pálson, Gísli (Coordinadores) *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*, Siglo XXI Editores, Ciudad de México

Escobar, Arturo (2005) *Más Allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia en coedición con la Universidad del Cauca, Bgotá

Fabbri, Paolo (2001) *Tácticas de los signos*, Editorial Gedisa, Barcelona

Fabian, Johannes (1983) *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, Columbia University Press, New York

Falk, Richard (2002) *La globalización depredadora: Una crítica*, Siglo XXI Editores, Madrid

Fariás, Víctor (1998) *Heidegger y el nazismo*, coedición entre Ediciones Akal y F. C. E., Santiago de Chile



Fernández Buey, Francisco (1999) Introducción en Las Casas, Bartolomé *Cristianismo y defensa del indio americano*, Los Libros de las Cataratas, Madrid

Fernández Retamar, Roberto (2008) *Lo que va dictando el fuego*, Fundación Biblioteca Ayacucho, Caracas

Feyerabend, Paul (1982) *La ciencia en una sociedad libre*, Siglo XXI Editores, Madrid

Feyerabend, Paul (1987) *Adiós a la razón*, Editorial Tecnos, Madrid.

Flórez-Flórez, Juliana (2007) Lectura no eurocéntrica de los movimientos sociales latinoamericanos. Las claves analíticas del proyecto modernidad/colonialidad en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (editores) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO en coedición con Siglo del Hombre Editores, Bogotá

Foucault, Michel (1990) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI Editores, Ciudad de México

Foucault, Michel (1992) *Genealogía del racismo*, Ediciones de La Piqueta, Madrid.

Foucault, Michel (2006) *Seguridad, territorio, población*, F. C. E., Buenos Aires

Fraser, Nancy (1997) *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*, Siglo del Hombre Editores y Universidad de los Andes, Santafé de Bogotá

Fraser, Nancy (2000) ¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era postsocialista en *New Left Review*, No 0, enero, Madrid.

Fraser, Nancy (2008) *Escalas de Justicia*, Editorial Herder, Barcelona

Friedman, Jonathan (2009) Las vicisitudes del sistema mundial y la aparición de los movimientos sociales en Wieviorka, Michel (comp) *Otro mundo... Discrepancias, sorpresas y derivas de la antimundialización*, F. C. E., Ciudad de México

Gadamer, Hans-Georg (2003) *Verdad y Método I*, Ediciones Sígueme, Salamanca

García Linera, Álvaro (2009) *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, CLACSO en coedición Siglo del Hombre Editores, Buenos Aires

Garfinkel, Harold (2006) *Estudios de etnometodología*, Editorial Anthropos, Barcelona

Garrido, Manuel (1996) Un manifiesto de cultura salvaje en Lévi-Strauss, Claude *Raza y cultura*, Editorial Cátedra, Madrid.

Geertz, Clifford (1996) *Los usos de la diversidad*, Editorial Paidós, Barcelona.

Gellner, Ernest (1996) *Condiciones de la libertad. La sociedad civil y sus rivales*, Ediciones Paidós, Barcelona

Ginés de Sepúlveda, Juan (1996) *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, F. C. E., México

Grosfoguel, Ramón (2006) Actualidad del pensamiento de Césaire: Redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial en Césaire, Aimé *Discurso sobre el colonialismo*, Ediciones Akal, Madrid

Grosfoguel Ramón (2009) Apuntes hacia una metodología fanoniana para la descolonización de las ciencias sociales en Fanon, Frantz *Piel negra, máscaras blancas*, Ediciones Akal, Madrid

Guattari, Félix (2005) *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*, Ediciones desde abajo, Bogotá

Grünner, Eduardo (1997) *Las formas de la espada. Miserias de la teoría política de la violencia*, Ediciones Colihue, Buenos Aires

Gutiérrez, Raquel y Gómez, Luís (2007) Prólogo en Zibechi, Raúl *Dispersar el poder*, Ediciones Abya-Yala, Quito

Habermas, Jürgen (1981) *La reconstrucción del materialismo histórico*, Ediciones Taurus, Madrid

Habermas, Jürgen (1990) *Pensamiento postmetafísico*, Editorial Taurus, Madrid

Habermas, Jürgen (1998a) Razonable versus verdadero en Habermas, Jürgen y Rawls, John *Debate sobre el liberalismo político*, Editorial Paidós, Barcelona.

Habermas, Jürgen (1998b) Reconciliación mediante el uso práctico de la razón en Habermas, Jürgen y Rawls, John *Debate sobre el liberalismo político*, Editorial Paidós, Barcelona.

Habermas, Jürgen (1998c) *Facticidad y validez*, Editorial Trotta, Madrid.

Habermas, Jürgen (1999) *La inclusión del otro: Estudios de Teoría Política*, Editorial Paidós, Barcelona.

Habermas, Jürgen (2002) *Verdad y justificación*, Editorial Trotta, Madrid

Habermas, Jürgen (2004) *Tiempo de transiciones*, Editorial Trotta, Madrid

Habermas, Jürgen (2006) *El Occidente escindido*, Editorial Trotta, Madrid

Habermas, Jürgen (2007) *Identidades nacionales y postnacionales*, Editorial Tecnos, Madrid

Habermas, Jürgen (2009) *¡Ay, Europa!*, Editorial Trotta, Madrid

Hall, Stuart (2008) ¿Cuándo fue lo postcolonial? Pensar al límite en Mezzadra, Sandro (comp) *Estudios Postcoloniales. Ensayos Fundamentales*, Traficantes de Sueños Mapas. Madrid

Harvey, David (1998) *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Amorrortu Editores, Buenos Aires

Harvey, David (2004) *El nuevo imperialismo*, Ediciones Akal, Madrid

Harvey, David (2007a) *Espacios de esperanzas*, Ediciones Akal, Madrid

Harvey, David (2007b) *Breve historia del neoliberalismo*, Ediciones Akal, Madrid

Hayek, Friedrich (1985) *Derecho, legislación y libertad*, Unión Editorial, Madrid.

Hegel, G. W (1972) *La razón en la historia*, Seminarios y Ediciones, S. A, Madrid

- Heidegger, Martin (1995) *El Ser y el Tiempo*, F. C. E., Santafé de Bogotá
- Heidegger, Martin (1988) *Identidad y diferencia*, Editorial Anthropos, Barcelona.
- Heidegger, Martin (2007) *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid
- Heidegger, Martin (2008) *¿Qué significa pensar?*, Editorial Trotta, Madrid
- Heidegger, Martín (2010) *Los himnos de Hölderlin. Alemania y el Rin*, Editorial Biblos, Buenos Aires
- Hobbes, Thomas (1999) *Leviatán o la Materia, Forma y Poder de un Estado Eclesiástico y Civil*, Alianza Editorial, Madrid
- Hobsbawm, Eric (1991) *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Editorial Crítica, Barcelona
- Hobsbawm, Eric (2000) La izquierda y la política de identidad en en *New Left Review*, No 0, enero, Madrid
- Honneth, Axel (1997) *La lucha por el reconocimiento: Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Editorial Crítica, Barcelona.
- Honneth, Axel (2009a) *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, F. C. E. y Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México
- Honneth, Axel (2009b) *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, Ediciones Katz, Buenos Aires
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor (2005) *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Editorial Trotta, Madrid
- Huanacuni Mamani, Fernando (2010) *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas y experiencias regionales andinas*, Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, Lima
- Huntington, Samuel (2004) *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense*, Editorial Paidós, Bogotá
- Iranzo Amatriaín, Juan Manuel y Blanco Merlo, José Rubén (1999) *Sociología del conocimiento científico*, Centro de Investigaciones Sociológicas y la Universidad Pública de Navarra, Madrid

James, C. L. R (2003) *Los jacobinos negros. Toussaint L 'Ouverture y la Revolución de Haití*, Turner y Fondo de Cultura Económica, Madrid

Jameson, Fredric (1989) *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*, Ediciones Visor, Madrid

Jameson, Fredric (2000) Globalización y estrategia política en *New Left Review*, No 5, noviembre-diciembre, Madrid

Jelin, Elizabeth (2002) *Los trabajos de la memoria*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires

Jonas, Hans (1995) *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Editorial Herder, Barcelona

Jonas, Hans (1998) *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Editorial Herder, Barcelona

Kant, Immanuel (1996) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ediciones Santillana, Madrid

Kant, Immanuel (2005) *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Ediciones Cátedra, Madrid

Kant, Immanuel (2006) *Crítica de la facultad de juzgar*, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas

Kauffman, Erle y Harries, P. J (1996) Las consecuencias de la extinción en masa en Agustí, Jordi (comp) *La lógica de las extinciones*, Tusquets Editores, Barcelona

Kelsen, Hans (2009) *La teoría pura del derecho*, Editorial Colofón, Ciudad de México

Klein, Naomi (2007) *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*, Editorial Paidós, Barcelona

Koselleck, Reinhart (1993) *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Editorial Paidós, Barcelona

Koselleck, Reinhart (1997) *Historia y hermenéutica*, Editorial Paidós, Barcelona

Koselleck, Reinhart (2001) *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Editorial Paidós, Barcelona

Koselleck, Reinhart (2007) *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Editorial Trotta, Madrid

Lacan, Jacques (2008) *Escritos 1*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires

Lacoue-Labarthe, Philippe (2002) *La ficción de lo político*, Arena Libros, Madrid

Lafont, Cristina (1997) *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Alianza Universidad, Madrid

Lander, Edgardo (1998) Límites actuales del potencial democratizador de la esfera pública no estatal en Bresser Pereira, Luiz y Cunill Grau, Nuria (edits) *Lo público no estatal en la reforma del Estado*, Editorial Paidós en coedición con el CLAD, Buenos Aires.

Lander, Edgardo (1998) Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano en Briceño-León, Roberto y Sonntag, Heinz (editores) *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*, CENDES/LACSO en Coedición con Nueva Sociedad, Caracas

Lander, Edgardo (1999) El Acuerdo Multilateral de Inversiones (AMI): El capital diseña una contitución universal en *Estudios Latinoamericanos*, Nueva Época, año IV, No 11, enero-junio, México.

Lander, Edgardo (2000) Las ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos en Lander, Edgardo (comp) *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*, UNESCO en coedición con FACES-UCV, Caracas

Larraín Ibáñez, Jorge (1996) *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile

Las Casas, Bartolomé (1986) *Historia de las Indias*, Biblioteca Ayacucho, Caracas

Las Casas, Bartolomé (1999) *Cristianismo y defensa del indio americano*, Los Libros de las Cataratas, Madrid

Latour, Bob (2007) *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires

Leakey, Richard y Lewin, Roger (1997) *La sexta extinción. El futuro de la vida y de la humanidad*, Tusquets Editores, Barcelona

Lechner, Norbert (2002) *Las sombras del mañana: La dimensión subjetiva de la política*, Editorial LOM palabra de la lengua yámana que significa SOL, Santiago de Chile

Lefebvre, Henri (1978) *De lo rural a lo urbano*, Ediciones Península, Barcelona

Lefort, Claude (2004) *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Editorial Anthropos, Barcelona

Lefort, Claude (2007) *El arte de escribir y lo político*, Editorial Herder, Barcelona

Lévi-Strauss, Claude (1996) *Raza y cultura*, Editorial Cátedra, Madrid.

Levinas, Emmanuel (1977) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Ediciones Sígueme, Salamanca.

Levinas, Emmanuel (2003) *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Ediciones Sígueme, Salamanca.

Löwith, Karl (1998) *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Editorial Herder, Barcelona

Löwith, Karl (2007) *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Editorial Katz, Buenos Aires

Löwith, Karl (2008) *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Editorial Katz, Buenos Aires

Lukács, Georg (1976) *La novela histórica*, Ediciones Grijalbo, Barcelona

MacLaren, Peter (1998) *Multiculturalismo revolucionario: Pedagogías de disensión para el nuevo milenio*, Siglo XXI Editores, México.

Mailer, Norman (2003) *¿Porqué estamos en guerra?*, Editorial Anagrama, Barcelona

Maldonado Simán, Beatriz (2006) La guerra justa de Francisco de Vitoria en Anuario Mexicano de Derecho Internacional, UNAM, Vol 6, Ciudad de México

Maldonado-Torres, Nelson (2007) Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (editores) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores en coedición con Instituto Pensar e IESCO, Bogotá

Mann, Michael (2000) La cara oculta de la democracia: la limpieza étnica y política como tradición moderna en *New Left Review*, No 1, febrero, Madrid

Marchart, Oliver (2009) *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, F. C. E., Buenos Aires

Margalef, Ramón (1996) ¿Puede ser de origen endógeno las grandes catástrofes de la biosfera? La otra sombra de Gaia en Agusti, Jordi (comp) *La lógica de las extinciones*, Tusquets Editores, Barcelona

Marshall, T.H (1998) *Ciudadanía y clase social*, Alianza Editorial, Madrid.

Martínez Castilla, Santiago (2006) Juan Ginés de Sepúlveda y la guerra justa en la conquista de América en *Pensamiento y Cultura*, universidad de la Sabana, Cundinamarca

Martínez de Pisón, José (1998) *Políticas de bienestar: Un estudio sobre los derechos sociales*, Editorial Tecnos en coedición con la Universidad de la Rioja, Madrid.

Marx, Karl (1968) *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, Editorial Grijalbo, Ciudad de México

Marx, Karl (2000) *El Capital*, Ediciones Akal, Madrid

Merleau-Ponty, Maurice (1997) *Fenomenología de la percepción*, Editorial Península, Barcelona

Mignolo, Walter (2001) Introducción en Mignolo, Walter (comp) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Ediciones del Signo, Buenos Aires

Mignolo, Walter (2003) *Historias locales/Diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento transfronterizo*, Ediciones Akal, Madrid

Mignolo, Walter (2005) *La idea de América Latina: La herida decolonial y la opción decolonial*, Editorial Gedisa, Barcelona



Mignolo, Walter (2007) El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel (comp) *Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico*, Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, Bogotá

Mignolo, Walter (2009) El desprendimiento: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad en Grosfoguel, Ramón y Romero Losacco, José (Compiladores). *Pensar Decolonial*, Fondo Editorial La Urbana, Colección Pensar Decolonial No. 1, Caracas.

Miller, David (1997) Igualdad compleja en Miller, David y Walzer, Michael (comps) *Pluralismo, justicia e igualdad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Molina, Esteban (2004) Prólogo. El trabajo de la incertidumbre en Lefort, Claude *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Editorial Anthropos, Barcelona

Mouffe, Chantal (1999) *El retorno de lo político: Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Editorial Paidós, Barcelona.

Mujica, Hugo (2003) *La palabra inicial. La mitología del poeta en la obra de Heidegger*, Editorial Trotta, Madrid

Nancy, Jean Luc (2006) *Ser singular plural*, Arena Libros, Madrid

Negri, Toni (1994) *El poder constituyente*, Editorial Prodhufi Libertarias, Madrid

Nozick, Robert (1988) *Anarquía, Estado y Utopía*, F. C. E., México.

Osorio, Manuel (2000) *Diccionario de Ciencias Jurídicas Políticas y Sociales*, Editorial Heliasta, Buenos Aires

Ortiz, Fernando (1975) *El engaño de las razas*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana

Panikkar, Raimon (2003) *El diálogo indispensable. Paz entre religiones*, Ediciones Península, Barcelona

Pletsch, Carl (1981) The three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950-1975, en *Comparative Studies in Society and History* 23

(4), 565-590.

Polanyi, Karl (2003) *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, F. C. E., Ciudad de México

Portes, Alejandro y Rumbaut, Rubén (2010) *América inmigrante*, Editorial Anthropos, Barcelona

Pratt, Mary Louise (1997) *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires

Prigogine, Ilya y Stengers, Isabelle (2004) *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Alianza Editorial, Madrid

Quijano, Aníbal (1992) Raza, etnia y razón: cuestiones abiertas en Quijano, Aníbal *José Carlos Mariátegui y Europa*, Editorial Amauta, Lima

Quijano, Aníbal (2000) Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina en Lander, Edgardo (comp) *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*, UNESCO en coedición con FACES-UCV, Caracas

Quijano, Aníbal (2001) Colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina en Mignolo, Walter (comp) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Ediciones del Signo, Buenos Aires

Quijano, Aníbal (2010) La crisis del horizonte de sentido colonial/moderno/eurocentrado en *Casa de las Américas*, abril-septiembre, año L, La Habana

Rancière, Jacques (1996) *El desacuerdo. Política y filosofía*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires

Rancière, Jacques (2006) *Política, policía, democracia*, LOM Ediciones, Santiago de Chile

Rancière, Jacques (2007a) *En los bordes de lo político*, Ediciones La Cebra, Buenos Aires

Rancière, Jacques (2007b) *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*, Ediciones El Zorzal, Buenos Aires

Rawls, John (1979) *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.

Rawls, John (1996) *Sobre las libertades*, Editorial Paidós, Barcelona

Rawls, John (1998) Réplica a Habermas en Habermas, Jürgen y Rawls, John *Debate sobre el liberalismo político*, Editorial Paidós, Barcelona.

Rawls, John (2001) *El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública*, editorial Paidós, Buenos Aires

Rawls, John (2002) *El liberalismo Político*, Editorial Crítica, Barcelona

Reinhard, Kenneth (2010) Hacia una teología política del prójimo en (vv.aa) *El prójimo. Tres indagaciones en teología política*. Amorrortu Editores, Buenos Aires

Ribeiro, Darcy (1972) *Configuraciones histórico-culturales americanas*, Centro de Estudios Latinoamericanos, Montevideo

Ribeiro, Darcy (1992) *Las Americas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, Biblioteca Ayacucho, Caracas

Ricoeur, Paul (1979) Introducción en V.V.A.A *Las culturas y el tiempo*, UNESCO en coedición con Ediciones Sígueme, Salamanca.

Ricoeur, Paul (2004) *La memoria, la historia y el olvido*, F. C. E., Buenos Aires

Rorty, Richard (1991) *Contingencia, ironía y solidaridad*, Ediciones Paidós, Barcelona

Rorty, Richard (1995) *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Madrid

Rorty, Richard (1996) *Objetividad, relativismo y verdad*, Editorial Paidós, Barcelona.

Rorty, Richard (1997) *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, F.C.E, Buenos Aires

Rorty, Richard (1999) *Forjar nuestro país: el pensamiento de izquierda en los Estados Unidos del siglo XXI*, Ediciones Paidós, Barcelona

Rorty, Richard (2000) De la obligación moral, la verdad y el sentido común en Nizik, Józef y Sanders, John (eds) *Debate sobre la situación de la filosofía*, Ediciones Cátedra, Madrid

Rorty, Richard (2001) Filósofos, novelistas y comparaciones interculturales: Heidegger, Kundera y Dickens en Deutsch, Eliot (editor) *Cultura y modernidad: perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente*, Editorial Kairós, Barcelona

Rorty, Richard (2005a) *Cuidar la libertad: Entrevistas sobre política y filosofía*, Editorial Trotta, Madrid

Rorty, Richard (2005b) Entre liberalismo y filosofía en *Astrolabio. Revista Electrónica Filosofía*, No 0

Roudinesco, Elisabeth y PLoon, Michel (1998) *Diccionario de psicoanálisis*, Editorial Paidós, Buenos Aires

Sahlins, Marshall (1990) *Uso y abuso de la biología*, Siglo XXI Editores, Madrid

Said, Edward (1990) *Orientalismo*, Editorial Libertarias, Madrid.

Said, Edward (1996) *Cultura e imperialismo*, Editorial Anagrama, Barcelona.

Sampaio de Madureira, Miriam (2009) Introducción en Honneth, Axel *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, F. C. E. y la Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México

Sanchíz Ochoa, Pilar (1988) La conquista como plataforma de ascenso social en Solano, Francisco (comp) *Proceso histórico al conquistador*, Alianza Editorial, Madrid

Santner, Eric (2010) Los milagros ocurre: Benjamín, Rosenzweig, Freud y la materia del prójimo en (vv.aa) *El prójimo. Tres indagaciones en teología política*. Amorrortu Editores, Buenos Aires

Santos de Sousa Boaventura (1998) *De la mano de Alicia: Lo social y lo político en la postmodernidad*, Siglo del Hombre Editores y Ediciones Uniandes, Santafé de Bogotá

Santos de Sousa Boaventura (2002) *La globalización del derecho: Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, UNC/ILSA, Santafé de Bogotá

Santos de Sousa Boaventura (2005) *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Editorial Trotta, Madrid

Santos, Boaventura de Sousa (2009) *Una epistemología del Sur*, Siglo XXI Editores en coedición con CLACSO, Buenos Aires

Santos, Boaventura de Sousa (2010) *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Universidad de Los Andes, Siglo del Hombre Editores y Siglo XXI, Bogotá

Scartezini, Riccardo (1996) Las razones de la universalidad y las de la diferencia en Giner, Salvador y Scartezini, Riccardo (eds) *Universalidad y diferencia*, Alianza Universidad, Madrid.

Schmitt, Carl (2002) *El Nomos de La Tierra. En el Derecho de Gentes del Ius Publicum Europaeum*, Editorial Comares

Sen, Amartya (1976) *Elección colectiva y bienestar social*, Editorial Alianza, Madrid.

Sen, Amartya (1979) *Sobre la desigualdad económica*, Editorial Crítica, Barcelona.

Sen, Amartya (1997) *Bienestar, justicia y mercado*, Editorial Paidós, Barcelona.

Sen, Amartya (1998) Capacidad y bienestar en Nussban, Martha y Sen, Amartya (comp.) *La calidad de vida*, F.C.E y Universidad de las Naciones Unidas, Ciudad de México.<sup>11</sup>

Sen, Amartya (1999a) *Sobre ética y economía*, Alianza Editorial, Madrid.

Sen, Amartya (1999b) Humanidad y ciudadanía en Nussbaum, Martha y Cohen, Joshua (comp) *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*, Editorial Paidós, Barcelona

Sen, Amartya (2000a) Las distintas caras de la pobreza en *Revista Unión*, No 197, diciembre, Madrid

Sen, Amartya (2000b) *Desarrollo y libertad*, Editorial Planeta, Barcelona

Sen, Amartya (2001) Las teorías del desarrollo en el Siglo XXI, *Leviatán*, No 84, Madrid

Sennett, Richard (1978) *El declive del hombre público*, Ediciones Península, Barcelona

Slater, David (2001) Repensar la espacialidad de los movimientos sociales: fronteras, cultura y política en la era global en Escobar, Arturo, Alvarez, Sonia y Dagnino, Evelina (edit) *Política cultural&Cultura política: Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Editorial Taurus y ICANH, Santafé de Bogotá

Snow, C. P (2000) *Las dos culturas*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires

Spivak, Gayatri (2003) Estudios de la subalternidad: Deconstruyendo la historiografía en Mezzadra, Sandro (comp) *Estudios Postcoloniales. Ensayos Fundamentales*, Traficantes de Sueños Mapas. Madrid

Spivak, Gayatri (2010) *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*, Ediciones Akal, Madrid

Stevens, Jacob (2002) Atrancar las puertas en *New Left Review*, No 12, enero-febrero, Madrid

Taguieff, Pierre-André (1995) Las metamorfosis ideológicas del racismo y la crisis del antirracismo en Alvite, Juan Pedro (ccordinador) *Racismo, antirracismo e inmigración*, Tercera Prensa-Hirugarren Prentsa, Donostia

Tarrow, Sydney (1997) *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Alianza Editorial, Madrid

Taylor, Charles (1994) *La ética de la autenticidad*, Editorial Paidós, Barcelona.

Taylor, Charles (1997) *Argumentos filosóficos: Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Editorial Paidós, Barcelona.

Taylor, Charles (2006a) *Las fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*, Editorial Paidós, Barcelona

Taylor, Charles (2006b) *Imaginario sociales modernos*, Editorial Paidós, Barcelona

Thiebaut, Carlos (1998) *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*, Editorial Paidós, Barcelona

Tilly, Charles (1991) *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*, Alianza Editorial, Madrid

Todorov, Tzvetan (1992) *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo

XXI Editores, Ciudad de México

Valencia García, Guadalupe (2007) *Entre cronos y kairós. Las formas del tiempo sociohistórico*, Editorial Anthropos, Barcelona

Vitoria, Francisco (2007) *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*, Editorial Tecnos, Madrid

Viveiros de Castro, Eduardo (2010) *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología estructural*, Editorial Katz, Buenos Aires

Wagner, Peter (1997) *Sociología de la modernidad: Libertad y disciplina*, Editorial Herder, Barcelona

Walzer, Michael (1996) *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Alianza Universal, Madrid

Walzer, Michael (1997a) *Las esferas de la justicia: Una defensa del pluralismo y la igualdad*, Fondo de Cultura Económica, México.

Walzer, Michael (1997b) Respuesta en Miller, David y Walzer, Michael (comps) *Pluralismo, justicia e igualdad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Walzer, Michael (2001) *Guerras justas e injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos*, Editorial Paidós, Barcelona

Wallerstein, Immanuel (1979) *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, Siglo XXI Editores, Ciudad de México

Wallerstein, Immanuel (1990) Análisis de los sistemas mundiales en Turner, Jonathan y Giddens, Anthony (comp) *La teoría social hoy*, Alianza Editorial, Madrid

Wallerstein, Immanuel y Balibar, Etienne (1991) *Raza, nación y clase*, Editorial Iepala, Madrid.

Wallerstein, Immanuel (1995) La agonía del liberalismo en *Revista Leviatán*, No 60

Wallerstein, Immanuel (1996) *Después del liberalismo*, Siglo XXI Editores en coedición con CIICH de la UNAM, México.

Wallerstein, Immanuel (1997) Las ciencias sociales y la búsqueda de una sociedad justa en *Cuadernos del CENDES*, año 14, No 34, segunda época, enero-abril, Caracas.

Wallerstein, Immanuel (1998) *Utopística o las opciones históricas del siglo XXI*, Siglo XXI Editores en coedición CIICH-UNAM, Ciudad de México

Wallerstein, Immanuel (1999) *Impensar las ciencias sociales*, Siglo XXI Editores en coedición con el CIICH de la UNAM, Ciudad de México

Wallerstein, Immanuel (2000) El eurocentrismo y sus avatares en *New Left Review*, No 0, enero, Madrid.

Wallerstein, Immanuel (2005) *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, Siglo XXI Editores, Ciudad de México

Wallerstein, Immanuel (2007a) *El universalismo europeo. El discurso del poder*, Siglo XXI Editores, Ciudad de México

Wallerstein, Immanuel (2007b) *Geopolítica y Geocultura. Ensayos sobre el moderno sistema mundial*, Editorial Kairós, Barcelona

Wallerstein, Immanuel (2009) ¿Qué significa hoy un movimiento antisistémico? en Wieviorka, Michel (comp) *Otro mundo... Discrepancias, sorpresas y derivas de la antimundialización*, F. C. E., Ciudad de México

Weber, Max (1975) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, ediciones Península, Barcelona

Weber, Max (2002) *Economía y sociedad*, F. C. E., México.

Weckmann, Luís (1992) *Constantino el Grande y Cristóbal Colón. Estudios de la supremacía Papal sobre las islas. 1091-1493*, F. C. E., México

Wellmer, Albrecht (1988) Intersubjetividad y razón en Olive, León *Racionalidad*, Siglo XXI Editores, México.

Wellmer, Albrecht (1994) *Ética y diálogo: Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, Editorial Anthropos en coedición con la UAMI, Barcelona.

Wellmer, Albrecht (1996) *Finales de partida: La modernidad irreconciliable*, Ediciones Cátedra, Madrid



Wittgenstein, Ludwig (1972) *Sobre la certidumbre*, Editorial Tiempo Nuevo, Buenos Aires.

Woolgar, Steve (1991) *Ciencia: Abriendo la caja negra*, Editorial Anthropos, Barcelona

Zapata-Barrero, Ricardo (2001) *Ciudadanía, democracia y pluralismo cultural: Hacia un nuevo contrato social*, Editorial Anthropos, Barcelona

Zibechi, Raúl (2007) *Dispersar el poder*, Ediciones Abya-Yala, Quito

Ziegler, Jean (2003) Informe del Relator Especial de la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas para el derecho a la alimentación, agosto 2003

Zinn, Howard (2006) *La otra historia de los Estados Unidos*, Siglo XXI Editores, Ciudad de México

Zizek, Slavoj (2010) Prójimos y otros monstruos. Un alegato a favor de la violencia ética en (vv.aa) *El prójimo. Tres indagaciones en teología política*. Amorrortu Editores, Buenos Aires

Zolo, Danilo (2000) *Cosmópolis. Perspectivas y riesgos de un gobierno mundial*, Editorial Paidós, Barcelona

Zolo, Danilo (2007) *La justicia de los vencedores. De Nuremberg a Bagdad*, Editorial Edhasa, Barcelona

#### PRENSA E INTERNET

Birnbaun, Norman (2001) Atenas y Roma ¿Otra vez? en *El País*, España

Rorty, Richard (2003) Guerra perpetua para una paz perpetua en <http://www.analitica.com/va/internacionales/opinion/5087979.asp>

Entrevista a Gabriele del Grande (2011) La verdadera alarma en estos momentos son los Centro de Identificación y Expulsión ilegales en <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=136580>