

DEMOCRACIA SUB-ALTERNA Y ESTADO HEGEMÓNICO.
CRÍTICA POLÍTICA DESDE AMÉRICA LATINA

**DEMOCRACIA SUB-ALTERNA Y ESTADO HEGEMÓNICO.
CRÍTICA POLÍTICA DESDE AMÉRICA LATINA**

COORDINADOR
IGNACIO MEDINA NÚÑEZ

Diálogo abierto con Álvaro B. Márquez-Fernández

INTERLOCUTORES CRÍTICOS

ZULAY C. DÍAZ MONTIEL

IGNACIO MEDINA NÚÑEZ

JORGE ALONSO SÁNCHEZ

RAFAEL LÁREZ PUCHE

El Pregonero

Colección de libros académicos y científicos
de América Latina y El Caribe



Insumisos Latinoamericanos

elaleph.com

Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas por las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la fotocopia y el tratamiento informático.

© 2018, los autores de los respectivos trabajos.

© 2018, Elaleph.com S.R.L.

Una versión digital de este libro fue depositada en Zenodo

DOI. <https://doi.org/10.5281/zenodo.5176361>

contacto@elaleph.com

<http://www.elaleph.com>

Primera edición

Tiraje de 1.000 ejemplares.

Este libro ha sido editado en Argentina y cumplió con el proceso de dictamen por parte de “pares ciego” para su publicación.

ISBN 978-987-3990-29-8

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Impreso en el mes de septiembre de 2018

en Dicodi S.R.L.

Carlos Tejedor 2815 - Munro,

Pcia. de Buenos Aires, Argentina.

Insumisos Latinoamericanos

Cuerpo Académico Internacional
e Interinstitucional

Director

Robinson Salazar Pérez
Juan Antonio Fernández Velazquez
Rudis Y. Flores Hernández

Cuerpo académico y Comité editorial

Pablo González Casanova, Jorge Alonso Sánchez,
Jorge Beinstein, Fernando Mires, Manuel A. Garretón,
Martín Shaw, Jorge Rojas Hernández, Gerónimo de Sierra,
Alberto Riella, Guido Galafassi, Atilio A. Boron,
Roberto Follari, Ambrosio Velasco Gómez, Oscar Picardo Joao,
Carmen Beatriz Fernández, Edgardo Ovidio Garbulsky,
Héctor Díaz-Polanco, Rosario Espinal, Sergio Salinas,
Alfredo Falero, Álvaro Márquez Fernández, Ignacio Medina,
Marco A. Gandásegui, Jorge Cadena Roa, Isidro H. Cisneros,
Efrén Barrera Restrepo, Jaime Preciado Coronado,
Robinson Salazar Pérez, Ricardo Pérez Montfort,
José Ramón Fabelo, María Pilar García, Ricardo Melgar Bao,
Norma Fuller, Flabián Nieves, John Saxe Fernández,
Gian Carlo Delgado, Gerónimo de Sierra, Dídimo Castillo,
Yamandú Acosta, Julián Rebón, Adrian Scribano, Carlos Fazio,
Raúl Villamil, Lucio Oliver y Sergio Eduardo Visacovsky.

Comité de Redacción

Robinson Salazar Pérez
Juan Antonio Fernández Velazquez
Rudis Y. Flores Hernández

*A la sapientia del Maestro Dr. Gino Capozzi
y a la memoria del Dr. J.M. Delgado Ocampo (1928-2014),
con admiración y afecto...*

ÍNDICE

Prólogo	11
<i>Ignacio Medina Núñez</i>	
Presentación	19
<i>Álvaro B. Márquez-Fernández</i>	

PRIMERA PARTE

Álvaro B. Márquez-Fernández

I. La Democracia: convergencias y divergencias de su praxis	25
II. La democracia sub-alterna: cuestiones teóricas de la crítica	35
III. Por una democracia de movilidad sub-alterna	47

SEGUNDA PARTE

Álvaro B. Márquez-Fernández

I. Nuevas ciudadanías y crisis de la ciudadanía en la Modernidad	75
II. Nulidad democrática y coacción política: el desacato popular	87
III. Justicia pública y poderes populares	101

TERCERA PARTE

Álvaro B. Márquez-Fernández

I. Resignificación práctica del pensamiento utópico	119
II. Espacio vivencial y tiempo de las normas: política, libertad convivida, utopía dialogal y Derechos Humanos	131

III. Política y autocrítica ideológica del poder a partir de sujeto utópico	151
IV. De la crítica democrática al utopismo de los Derechos Humanos	165

CUARTA PARTE

Álvaro B. Márquez-Fernández

I. La crisis hegemónica: revolucionar la política a través de los poderes populares	185
II. La episteme política del Estado hegemónico	199
III. Contra hegemonía y tecnologías retóricas de la subjetividad en las praxis comunicativas	227
IV. La Cosmopolis Monista. Cinco tesis contrahegemónicas desde una Bioética del Sur	253
V. Alternativas epistémicas para las ciencias sociales contrahegemónicas desde el Sur	271

DIÁLOGO CON INTERLOCUTORES

I. La filosofía contra hegemónica de Álvaro Márquez-Fernández: Un aporte a la ética Latinoamericana <i>Zulay C. Díaz Montiel</i>	285
II. Para superar una democracia de ornato. Propuestas contrahegemónicas <i>Ignacio Medina Núñez</i>	301
III. Álvaro Márquez-Fernández: contra el despojo de la democracia <i>Jorge Alonso Sánchez</i>	331
IV. Álvaro Márquez-Fernández: contrahegemonía, conciencia crítica y praxis emancipadora <i>Rafael Lárez Puche</i>	355
Acerca de los autores	379

PRÓLOGO

Ignacio Medina Núñez

El Colegio de Jalisco, Guadalajara, México

“Hoy día se podría observar la influencia y la vigencia de la filosofía antihegemónica, en todas las actuales luchas que se libran contra el poder neoliberal enraizado en América Latina, desde la resistencia de los pueblos, en especial los indígenas, y de las clases obreras que no han cesado de ser explotadas a través de los sofismas de la publicidad del mercado y del salario. También los movimientos de jóvenes y los movimientos sociales de diversa naturaleza y extracción social, buscan a través de este pensamiento y filosofía antihegemónica, nuevos escenarios de acción y participación”
(MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, 2018).

Para quienes han sido convencidos de que no hay más alternativa que la permanencia de un Estado neoliberal que impone la filosofía del libre mercado para consolidar un sistema de globalización salvaje en donde solamente unos pocos gozan de grandes privilegios, hoy tenemos también que plantear la experiencia viva de una filosofía contra-hegemónica que tiene fuertes latidos en amplios sectores de la sociedad civil. No solamente se puede globalizar la explotación y la miseria sino también la esperanza a través de la creación y difusión de un pensamiento crítico sobre el modelo de democracia representativa que se nos ha impuesto en donde la pobreza y desigualdad se sigue profundizando.

Este es un libro inspirado en los planteamientos fundamentales de Álvaro Márquez-Fernández, de la Universidad de Zulia en Venezuela, enriquecido con las aportaciones de todos los interlocutores participantes. Todos tenemos una preocupación fundamental: entender mejor la com-

plejidad de la situación que vive América Latina en este siglo XXI para colaborar con discusiones y propuestas para promover la transformación de nuestra región. Tenemos un hilo conductor para nuestros análisis: la crítica a un Estado neoliberal que, promoviendo la democracia representativa, nos sigue llevando a un rumbo caótico para el planeta y para las relaciones sociales. Pero junto con la crítica están también las propuestas sobre la organización de los ciudadanos desde abajo para que a través de proyectos específicos se avance en la construcción de sociedades con mejor justicia social.

En América Latina hemos tenido —en vida o ya fallecidos— personajes que en la literatura y en las ciencias sociales se han convertido en un símbolo del pensamiento crítico y que son un foco inspirador para la filosofía con la que enfrentamos la ideología dominante del Estado contemporáneo, planteando la lucha por una nueva sociedad diferente al capitalismo salvaje que nos domina. Entre ellos podemos mencionar ciertamente solamente a algunos como Boaventura de Souza Santos, Eduardo Galeano, Theotonio dos Santos, Arturo Andrés Roig, Carlos Fuentes, Agustín Cueva, Aníbal Quijano, Franz Hinkelammert, etc., pero junto con todos ellos tenemos actualmente a Álvaro Márquez-Fernández como un foco inspirador desde Venezuela, sobre todo a partir de los conceptos emitidos en su tesis doctoral en París *Hégemonie et philosophie antibégémonique* en 1993, y quien trabaja en la Universidad del Zulia en Maracaibo, y dirige la revista *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Alrededor de su pensamiento van a girar muchos de los planteamientos de él mismo en este libro junto con el pensamiento de sus interlocutores.

En la América Latina del siglo XX tuvimos una terrible y larga época de dictaduras y gobiernos autoritarios, pero finalmente muchos enfatizaron un período de transición a la democracia en la región como una nueva alborada para un mejor desarrollo de todos nuestros países a través de la transformación del Estado, habiendo la ciudadanía y los sectores populares tomado la hegemonía frente al Estado absolutista. Y ciertamente lo que tenemos en los comienzos del siglo XXI es una prevalencia de gobiernos surgidos de procesos electorales. ¿Es esto haber alcanzado la democracia? En la práctica vemos que no han faltado golpes de Estado como el de Honduras en 2009 contra el presidente legítimo José Manuel Zelaya o golpes legislativos como el de Brasil en 2016 contra la presidenta electa Dilma Rousseff, que nos siguen anclando en el pasado autoritario.

Pero sobre todo el bienestar no ha llegado a la mayoría de la población. Entonces, por la todavía existencia de fraudes y de golpes de Estado o por la hegemonía de las oligarquías en los Estados nacionales, surgen profundas dudas cuando queremos hablar de la democracia en el siglo XXI, ya que vemos tantos gobiernos autoritarios y sobre todo con una actuación que sigue sumiendo en el subdesarrollo a la mayoría de los países.

¿Está funcionando nuestra democracia cuando los gobiernos electos como el de Enrique Peña Nieto en México tienen cerca del 80% de rechazo de la población? ¿Se ha logrado la transición democrática cuando suceden todavía de manera flagrante los fraudes electorales como la supuesta reelección en 2017 de Juan Orlando Hernández en Honduras? ¿Así debe funcionar la democracia cuando grupos oligárquicos de Brasil se orquestan para sacar de la presidencia a una presidenta electa por mayoría como Dilma Rousseff para destituirla e imponer al corrupto presidente actual Michel Temer? ¿Así debemos festejar la democracia que alcanza para poner en prisión al presidente Otto Pérez en Guatemala pero lo sustituye en el ejercicio del poder ejecutivo con un cómico *outsider* que sigue gobernando para las oligarquías? Por otro lado, la democracia representativa peruana alcanza en 2018 para obligar la renuncia del corrupto presidente Pedro Pablo Kuczynski pero deja el destino del país de nuevo en la mayoría política en manos de la familia Fujimori.

También, por otro lado, podemos referirnos a las repercusiones y efectos de los gobiernos surgidos de procesos electorales en cuanto al desarrollo de sus respectivos países. Si acudimos al concepto de Desarrollo Humano utilizado por la Organización de Naciones Unidas (ONU) desde 1990, con sus indicadores de ingreso de la población, salud y educación, todavía podemos observar que Uruguay, Chile y Costa Rica ocupan los primeros lugares en la región latinoamericana, pero tenemos que admitir que ello es fruto de un proceso de varias décadas en donde se han alternado dictaduras, gobiernos electos de derecha y de izquierda. El modelo de una democracia electoral no es una variable que pueda ser significativa cuando nos enfocamos en el nivel de bienestar de los países. Han existido incluso diversos gobiernos progresistas o anti-neoliberales durante el siglo XXI como el de Hugo Chávez en Venezuela, el de Rafael Correa en Ecuador, el de Evo Morales en Bolivia, el de los Kirchner en Argentina, el del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) con Daniel Ortega en Nicaragua, el de Lula da Silva en Brasil, etc. en donde, a pesar de significa-

tivos programas implementados en la política social, no podemos afirmar que hayan superado la corrupción y el pragmatismo ni señalar con seguridad que hayan estado influyendo con toda seguridad en una etapa superior de desarrollo. Todos ellos, sin embargo, surgieron también a partir de la elección libre de los ciudadanos en sus respectivos países.

Hay que aceptar que no podemos referirnos actualmente a un mejor modelo para constituir los gobiernos de una nación más que a partir de la democracia electoral, aunque con toda certeza sería absurdo reducir a estos procesos el concepto de la democracia, porque ésta implica muchas cosas de participación ciudadana más allá de las mismas elecciones. Comparado con el absolutismo de las monarquías o con las aristocracias u oligarquías que han llegado al poder del Estado, no hay más que seguir insistiendo en que son las mayorías las que deben intervenir en la selección de sus gobernantes, y existen casos sorprendentes como el mexicano donde una mayoría abrumadora de la población ha designado en julio del 2018 al dirigente del partido *Movimiento de Regeneración Nacional* (MORENA), Andrés Manuel López Obrador, como futuro presidente del país, con un proyecto que enfatiza no los intereses de las élites sino de la mayoría del pueblo, reorientando la economía hacia el mercado interno y atacando la corrupción. Sin embargo, también hay que aceptar que, en la práctica, está creciendo la decepción sobre la democracia cuando la vemos funcionar tan inadecuadamente y cuando vemos que el poder de los grandes grupos económicos han llegado a manipular el sentir de las mayorías electorales o han llegado a comprar su voto para poder imponer gobernantes a su gusto y antojo. El resultado ha sido la creación de farsas electorales para que nuevos grupos lleguen al Estado hegemónico neoliberal, convirtiendo los procesos para elegir los gobernantes solamente en un modelo pacífico en donde los pueblos solamente cambian de amo para seguir sometidos y empobrecidos en medio de una creciente violencia, corrupción e impunidad.

Es por ello que en esta obra queremos ofrecer a debate y profundización este tema crucial: **Democracia Sub-alterna y Estado Hegemónico. Crítica política desde América Latina**, donde las profundas ideas de un pensamiento crítico se expresan a través de Álvaro B. Márquez-Fernández y sus interlocutores Zulay C. Díaz-Montiel, Jorge Alonso, Rafael Lares y el autor de este prólogo. No queremos rechazar la democracia pero queremos reinterpretarla; deseamos seguir influyendo en el Estado para definir mejor el rumbo de nuestros países pero sin olvidar que es el

pueblo y las organizaciones ciudadanas las que deben tener el poder y una gran autonomía frente a cualquier gobernante y dirección de las instituciones estatales.

Los diferentes subtemas que abordamos enseguida en este prólogo solamente anuncian el desarrollo de los interesantes y controvertidos apartados de esta publicación.

Se comienza con las convergencias y divergencias en la praxis de la democracia, relacionando el concepto con las normas legales del derecho y la concepción de un Estado donde las nuevas ciudadanía populares pueden tener un rol deconstructivo y desacatan la democracia formal.

Se aborda luego la concepción de una democracia sub-alterna donde, frente al Estado hegemónico, emergen los nuevos movimientos sociales emancipadores buscando la defensa de los derechos humanos y promoviendo las prácticas del *Buen vivir*, a lo que puede llamarse el presente utópico de la democracia.

En la continuación del mismo tema, se toca luego la concepción de una democracia a través de una movilidad sub-alterna, tratando de vincular la teoría con la práctica, dando protagonismo real a lo que ya Gramsci había llamado el *Intelectual Orgánico*.

Hay que referirse también a las experiencias de modernidad en nuestras sociedades. Aquí se profundiza en la concepción misma de la modernidad, pero bajo la perspectiva de su crisis (identidad, racionalidad y moralidad pública) a través de la creación de nuevas ciudadanía o bajo la re-categorización de las mismas.

Si bien la democracia representativa viene desde las experiencias de la Roma antigua bajo el modelo de la república, cuando ésta se ha aplicado a las sociedades modernas parece ser que el modelo ha entrado en crisis cuando ha sido tan fácil de manipular para nulificar el valor del espacio público y la convivencia cívica. Siempre habrá que revalorizar la acción de la democracia directa donde el poder insurgente del pueblo puede volver a hacer prevalecer sus intereses colectivos.

Y se aborda también el tema de la justicia en el marco de un sistema en donde ésta solamente se aplica para castigar a los insurgentes y contestatarios y para favorecer los intereses de los grandes poderes económicos. ¿Podemos construir una praxis de igualdad en la aplicación de la justicia para todos? Aquí es donde seguiremos luchando por el imperio de la ley con el proyecto de una justicia pública.

Pero tal vez todo lo que planteamos queda solamente en el plano de la utopía y los sueños imposibles. Porque subyace una pregunta fundamental: ¿Queda descartado Tomás Moro con el planteamiento del funcionamiento de su isla utópica frente a una realidad que quiere imponernos el peso de la desesperanza? Se propone un sentido existencial y un significado racional de la utopía en donde ésta puede convertirse en una fuerza emancipadora para avanzar desde el presente hacia estadios mejores de convivencia social.

No planteamos la irracionalidad de la anarquía para solamente romper las normas establecidas. Creemos que es el tiempo de revalorizar las normas del buen vivir en nuestras sociedades, donde existan principios para una convivencia consensuada y en donde la política pueda respetar la libertad, pero en el marco de los valores humanos.

Buscamos la concepción de un nuevo modo de hacer política a partir del sujeto utópico, dejando atrás las ideologías totalitarias no solamente las provenientes del capitalismo salvaje sino también las practicadas en muchos ejemplos históricos del socialismo real.

Hemos encontrado que la democracia formal que se ha practicado se ha convertido solamente en un discurso ideologizado del control social. Podemos afirmar que todavía existen las clases sociales contrapuestas en el modelo del capitalismo contemporáneo, pero también existe la necesidad de construir una sociedad civil democrática y popular a través de resistencias, revoluciones, espacios dialógicos y respeto a los derechos humanos. El sujeto utópico aspira todavía a una praxis emancipadora.

Las aportaciones de los interlocutores en esta obra apuntan a un problema fundamental en nuestras sociedades modernas: nos hemos acercado a un modelo de democracia representativa en donde se ha vuelto ineficaz la participación ciudadana mientras la riqueza se sigue concentrando en unos pocos; por ello, no queda más alternativa que revolucionar la política a través de la organización ciudadana basada en los intereses colectivos y utilizando las mismas instituciones democráticas; la economía neoliberal de mercado se ha encaramado en la hegemonía del Estado y por ello se necesita la acción ciudadana a través de los movimientos sociales emancipadores, luchando al mismo tiempo contra el control social que se pretende ejercer a través de los medios de comunicación con sus retóricas de sumisión en donde sugieren que no hay alternativa, como lo preconizó Margaret Thatcher en su momento.

Pero no es tiempo para la desesperación y el desánimo en la construcción de un mejor modelo de sociedad. Los autores llegan a proponer diversas propuestas contra-hegemónicas basados en una bioética comunal y cosmopolita, apuntando a diversas experiencias del buen vivir propuestas en América Latina y, sobre todo, como se señala textualmente, a diversas “alternativas epistémicas para las ciencias sociales contra-hegemónicas desde el Sur”, en donde existen proyectos éticos y políticos que resaltan el valor de una convivencia pública en un proyecto político que ya está en marcha. Si bien todavía domina un Estado hegemónico que preconiza una globalización salvaje en beneficio solamente de unos pocos, en el devenir mismo de la realidad contemporánea también están en marcha proyectos contra-hegemónicos que anuncian la construcción esperanzadora de una patria nueva.

PRESENTACIÓN

Álvaro B. Márquez-Fernández
Universidad del Zulia, Venezuela

La Política está asociada al “poder para gobernar” entre ciudadanos que se organizan en torno a la *polis*, es decir, a la ciudad-Estado. La Política regula la sociedad civil a través de un Estado que norma el poder para legislar y hacer cumplir las leyes. La racionalidad política se gesta colectivamente a través de un espacio de participación ciudadana donde las razones, los argumentos y la interpretación para legitimar el poder compartido lo transforma estructuralmente en hegemónico. La sociedad se fractura en clases y la reproducción del poder se efectúa por vía coercitiva en detrimento de la consensualidad y pluralidad democrática. La episteme (leyes de la teoría) de la política del Estado moderno se funda en la concepción del capitalismo neoliberal, que considera el mercado y los derechos económicos sobrepuestos a los derechos humanos de la mayoría ciudadanía.

Este orden político lesiona sensiblemente los principios de la justicia y la equidad y sirve de origen a la exclusión y la marginalidad social y política. La desintegración social se hace presente y la centralidad de la *polis* moderna entra en una crisis institucional que se despliega por todo un sistema político que es reabsorbido y recreado por las fuerzas emergentes de movimientos sociales emancipatorios que buscan caracterizar a la Política como un “poder (compartido) para gobernar”. Aparece otra *episteme* del poder (popular), basada en la democracia sub-alterna ciudadana y la emergencia de movimientos sociales en el espacio público, donde el reconocimiento a la diversidad cultural y las diferentes identidades sociales propician nuevas alternativas para la racionalidad política.

En este libro se recopilan varias investigaciones realizadas en los últimos años sobre la actualidad y prospección de la democracia en su desarrollo político y ciudadano desde la perspectiva del pensamiento subalterno, emancipador y contrahegemónico. Se destacan algunos de los procesos puntuales que pudieran hacer posible una interpretación crítica de los valores que la constituyen, asociados a las teorías y prácticas de poder que se realizan desde el estado hegemónico con el interés de sostener su gobernabilidad. Por lo que la correlación entre democracia representativa o participativa, o de cualquier otra naturaleza, se va decantando según la capacidad que tiene este modelo de Estado para consensuar o coaccionar las prácticas ciudadanas que suscitan la integración social.

Las tareas que se deben realizar para lograr mayores espacios para la convivencia entre todos, están a cargo, principalmente, de los partidos de clase que imponen y orientan la participación de la ciudadanía en los escenarios donde la disputa por el control social requiere por parte de las clases, la apropiación política de los poderes instituidos por el derecho. La cuestión es que el acceso a esos poderes no es realizable por alguna vía expedita que permita evadir la conflictividad de la sociedad de clases, sino que requiere de una recompreensión del *status quo* en términos de desacatos y resistencias. Las formas políticas de la democracia en el Estado capitalista, tal como los señalaba Gramsci, están revestida ineludiblemente de hegemonía, o sea, de dominaciones que se extienden por toda la esfera de la cultura o modo de vida de la sociedad. Por consiguiente, la democracia representativa no deja de responder a estas estructuras y super estructuras del Estado hegemónico, pues su finalidad es servir de articulación para que el poder se densifique y frague la adhesión de la disidencia inocua a sus fines. La posibilidad de revertir esta tendencia histórica donde la democracia se desvirtúa en su contenido material en cuanto que *desideratum* de la justicia y la equidad para todos los que desean el bien en común, requiere de una concientización por parte de las ciudadanía populares en su rol de constructuras de poderes alternativos o sub-alternos, toda vez que en éstas reside el poder del que se vale el Estado hegemónico para instituirse. Un retorno del poder a los poderes populares del pueblo debería ser la agenda que oriente el activismo político sub-alterno en una sociedad donde el referente de la ciudadanía se inscribe en prácticas particulares de la toma de conciencia crítica respecto al orden de poder que debe regirlos. La democracia porta este sentido de bien político para la comunidad de ciudadanos que igualmente se identifi-

can con los cambios en las dinámicas del orden jurídico, pero aceptadas y arbitradas desde derechos públicos que les provean del *bien* en común.

Los esfuerzos teóricos por comprender el *corpus* práctico de la democracia en tanto que un orden de relaciones de convivencia que se configura y transforma por acción directa de los sujetos sociales, es de sumo interés para avanzar en el desarrollo político y económico de un modelo de Estado contrahegemónico mucho más cónsono con los intereses del pueblo. Por consiguiente, el análisis teórico no hace más que crear los mapas conceptuales que se deberían corresponder con los resultados de las prácticas sociales. No es posible una determinación *a priori* por más teórica que se desee de la democracia: ella es en todos los sentidos prácticas de poder en el escenario público donde las ciudadanías se estructuran y representan sus intereses y necesidades.

Pero es en el nivel de la praxis, precisamente, donde las fuerzas que pugnan por incidir en los horizontes democráticos del Estado hegemónico se manifiestan dialécticamente y deben, en consecuencia, dirimir la conflictividad por medio de un diálogo más razonable y menos coercitivo. No siempre hemos podido ser testigos de este ideal que nace con la utopía de la democracia como forma de gobernabilidad desde la Grecia antigua. El carácter normativo que regula en su afán de poder y de control el Estado hegemónico, también se hace extensivo a cualquiera de las prácticas democráticas de las que es un defensor compulsivo. Una democracia declarada en el discurso político, sin compromiso ético y moral con las condiciones de vida de la ciudadanía, se encuentra confiscada por los valores de intercambio de la economía de mercado. No es una democracia que mira al ciudadano como *sujeto*, sino como objeto de la producción y del consumo.

Es decisivo replantear el sentido genuino de una democracia subjetiva y sub-alterna, donde los roles de la política se hacen emergentes de acuerdo con la movilidad de los sujetos en sus praxis particulares y colectivas. Y de ese modo se reorganizan permanentemente correlaciones de vida y coexistencia mucho más en *común* para todos aquellos que en su pluralidad y diferencia obtengan garantías para aplicar derechos humanos en igualdad de condiciones. La equidad y la justicia serían los principios contingentes de una genuina democracia que se autotransforma, toda vez que los cambios de las condiciones materiales de la vida son inherentes a las fuerzas de movilidad social que se desarrollan y participan de la política. Una de-

mocracia popular debiera tomar su fuerza del referente humano que está situado en el contexto de las relaciones de poder donde el orden político asume su representación; es decir, las instituciones de la sociedad civil que le sirven de soporte legal y legítimo. La actuación deliberativa de este *sujeto* de la política impregna a los poderes políticos y públicos de un *thelos* de cooperación para compartir el *bien común* en solidaridad.

La propuesta es repensar la democracia desde otra mirada de la Política, que permita revalorar las prácticas de subversión en alianza con normas de derecho más humanistas y emancipadoras; profundizar en las crisis del Estado hegemónico y lograr alternativas cuya efectividad permita la deconstrucción del poder centralizado y favorezca la crítica ideológica de la que se requiere para develar los enmascaramientos del discurso político. Por lo que resulta de indiscutible importancia, analizar los diversos planos de composición que sirven de sustento al Estado hegemónico y las mediaciones que se generan entre éste y la ciudadanía; sobre todo, cuando la hegemonía tiende a falsear la auténtica práctica popular de la democracia que debe hacer énfasis en el reconocimiento y aplicación de los derechos humanos de los ciudadanos.

PRIMERA PARTE

Álvaro B. Márquez-Fernández

I

LA DEMOCRACIA: CONVERGENCIAS Y DIVERGENCIAS DE SU PRAXIS

Introducción

Es pertinente el análisis de la correlación normativa entre democracia y política. El Estado hegemónico es sinónimo de democracia en su sentido formal donde la igualdad y equidad son derechos políticos para los ciudadanos; sin embargo, en la práctica el cumplimiento de la norma pasa por unas valoraciones intersubjetivas que regularmente generan la crisis del sistema y coloca en riesgo su legitimidad. Por consiguiente, se trata de entender que la democracia con respecto al Estado, depende mucho más de la participación de los ciudadanos en la construcción-representación del poder y menos de la centralidad del Estado. El valor político de la democracia es cada vez más efímero. Es un intento por retener con la mano cerrada el agua que se escurre entre los dedos. Un elemento vital para el sostenimiento de la vida se evade mientras más fuerza intentamos ejercer para controlar su estado líquido. Quizás esta imagen pudiera representar en algo la relación con la democracia, es decir, el sentido más genuino y utópico de que la libertad es posible como espacio de convivencia en la política; es decir, el ejercicio de que el poder para gobernar puede lograr un espacio unitario que garantice la realización de la libertad colectiva. Podemos percibir una contradicción interna en este tipo de lógica deductiva, ya que se trata de conciliar formalmente dos realidades o planos de la vida que requieren de una cultura de la identidad y la diferencia, la unidad y la multiplicidad, el diálogo y el consenso, la crítica y la tolerancia. Espacios de oposición que inevitablemente en su fricción o mella pueden perder

vértices y ángulos, fragmentación en su arquitectura y estructura, del sistema de pensamiento y de vida que deben reconocerse para su evolución y desarrollo con equidad. Precisamente, una comprensión de la democracia y su correlación con el sistema político que le imprime su identidad, pasa por un ejercicio teórico y práctico de las relaciones de poder que se tejen entre el Estado y la formación social que la produce y de la que toma su sentido y representación.

1. Democracia, Derecho y Estado

Esto va a implicar, obviamente, que es inevitable considerar, casi siempre, los espacios de correlacionalidad entre los poderes que sirven de texturas a las movibilidades de los ciudadanos y sus patrones de conducción pública e institucional. Es de señalar, entonces, que en el plexo de las normas democráticas es donde las acciones de la política del Derecho se cumplen en una aceptación de los roles del poder de la política y así arbitrar el consentimiento; pero, a la vez, es decisiva la opinión pública para discernir, desde una ética material de la equidad, los lugares donde el ciudadano logra y alcanza conciencia crítica del valor de sus derechos humanos en el marco de la cultura jurídica que hace viable y aceptable el valor de la democracia, como un valor universal que no pierde su referencia particular con el actor político que profesa ese valor como norma de coexistencia con los otros. Por lo que el contenido fáctico de la democracia debería estar siempre referido al interés y la intención con el que la norma del sistema político tiende a identificar el poder de la política con el bien general o total de una ciudadanía plural que requiere de visibilidad. Las representaciones del poder son necesarias para poder situar y contextualizar los universos prácticos de las normas que tienden a reglar el principio de libertad y derechos públicos para todos. La exigencia por parte de la ciudadanía se activa en la medida en que el discurso político que se enuncia requiere orientar la significación del poder a formas de voluntad ciudadana que haga viable el cumplimiento de las normas de valor que se consagran democráticamente, toda vez que se afirma un reconocimiento de *factum* de cualquier acción que reclame su aplicación institucional, o reclamo de cualquier otra acción pública que demuestre el déficit de poder de la norma compartida para seguir optando por su cumplimiento.

2. Corpus de la norma democrática en un Estado de derecho

La relación entre la verdad de la norma y su aplicación concreta en el escenario de la realidad social y política, permite someter a un ejercicio de contrastes los valores de la democracia pues la diferencia y pluralidad de actores de la política la demarca de intereses de clase, partidos, grupos, élites, etc., por lo que es causa común de la generalidad del colectivo ciudadano. Es la regla de oro de la democracia como un sistema capaz conjugar y reabsorber los poderes constituidos al servicio de la subjetividad de la que emana el poder del Estado que termina referido al sustento de la legitimidad popular y soberana que lo dona de legalidad. Por lo que la actividad y acción directiva de la ciudadanía es en todo momento pertinente y necesaria para evaluar la proyección de un sistema político que apuesta por prácticas democratizadoras entre los sujetos identificados como portadores y actores de los poderes. No es posible recurrir a una interpretación que falsea este proceso de intrínseca correspondencia entre ciudadanía y Estado, democracia y orden político, infringiendo a las normas de justicia y equidad violaciones a través de subterfugios donde la hegemonía del poder no hace otra cosa que compulsar y cooptar el sentido abierto de la democracia, por un sentido restrictivo de ésta por medio del uso del poder que reside en los agentes estatales. El sistema político pierde la complejidad mínima para lograr la satisfacción de aquellas demandas que son el resultado de la escisión estructural que impide la coexistencia orgánica entre las dos esferas de interacción que hace manejable el orden social: relaciones entre la fuerza del poder y la deliberación que debe caracterizar a las normas democráticas para la disolución de la conflictividad que emana del control social organizado por el poder estatal.

3. Por una democratización del Estado

Regularmente se habla que la democracia reside en el “poder del pueblo” y que éste no hace nada más que ejercer el derecho político inalienable a su soberanía. Por consiguiente, en ese rol el Estado es representación lo más directamente posible de ese ejercicio público del poder por parte del pueblo que en todo momento es un actor y/o sujeto de emergencia para hacer valer su autonomía de cara a los poderes estatales con el interés

e intención de llegar a revertir los correlatos de poder constituidos por otros nuevos. Tal afirmación conlleva el juicio hipotético de que el Estado debe ejecutar el dominio de poder con la mayor de las transparencias basado en los principios de una ética pública que sirva de referencia a los comportamientos civiles de la ciudadanía, incluso en momentos de crisis o fractura de legitimidad. Entonces, el asunto a discernir dentro de la esfera pública del poder es el destino o fin que se prosigue en el acatamiento de normas válidas para todos. Los mecanismos que pueden estar al servicio de tal objetivo democrático por parte del Estado van a requerir una cultura de participación ciudadana que con el mayor consenso dialógico posible permita remontar fuerza del orden coactivo del Estado y las situaciones de crisis o rupturas del orden establecido políticamente.

4. Democracia práctica y discurso participativo

En democracia las prácticas de obediencia pública se corresponden directamente con los valores de verdad de las normas, al acuerdo racional y argumentativo según la interpretación de las leyes compromete a los ciudadanos y sus legisladores, lo que debería generar juicios que con toda claridad lógica y discursiva pongan sobre el tapete las cuestiones que deben ser resueltas para el *bien común* con la concurrencia de todos los afectados. La propensión a un ejercicio más pleno y posible de las prácticas democráticas sujetas a normas y valores generales, que permitan, precisamente, un orden regulado con acuerdo a fines donde la ciudadanía debe ser inclusiva, requiere que este modelo o forma de prácticas democráticas pase por una experiencia pública de los diversos estadios de integración social y reproducción económica del sistema estatal, y, por lo tanto, poder acceder al mínimo de beneficios de los que van a depender las condiciones de vida de todos. Una democracia que juega un papel como experiencia socializante del poder entre quienes lo adhieren o rechazan, entre los procesos hegemónicos que confluyen de muy diversas maneras, debería evolucionar de acuerdo a intereses o procesos discursivos que repolitizan sus núcleos más radicales, en pro del proyecto de reinventar el orden desde sus causas normativas más profundas. Es decir, que el modelo de una democracia ideal no solo se presenta desde una perspectiva universalista de los valores de justicia y equidad, sino que presupone movimientos o flujos sincróni-

cos y diacrónicos, sistémicos y asistémicos, donde el orden instituido por las fuerzas políticas, coadyuvan a redimensionar las prácticas de poder en sus contradicciones fundamentales. En ese espacio de vida en conjunción la ciudadanía es capaz de contrastar las desavenencias e incoherencias del sistema en su intención y acción para cumplir con los derechos universales que norman su legalidad.

5. Democracia sub-alterna y actores sociales

Pero, precisamente, la interacción que surge del ejercicio entre quienes se debaten por resistir e impulsar prácticas dialécticas eficientes para intervenir en los cambios institucionales, puede demostrar y poner a prueba el vigor normativo de la democracia para resistir y superar el conflicto interno y externo de los principios con los cuales se define e interpreta su propia naturaleza, en cuanto que un orden de vida cuyos espacios de coexistencia se consienten a través de un sistema donde todo se articula y regenera por medio de una racionalidad comunicativa que permite que el poder se interprete desde la argumentación capaz de generar y consolidar prácticas dialógicas sustantivas, que aboguen por el *bien común* en cualquier tipo de transformaciones sociopolíticas que permitan la absorción y recreación de las fuerzas en pugnas. Los actores que deliberan en el seno de las relaciones sociopolíticas donde se caracteriza como pueblo a ese actor general o común de la política, se construye y representa como un colectivo social universal con intereses particulares que exigen un reconocimiento jurídico respecto a un rol de ciudadanía que se expresa y manifiesta en cada uno de los actos públicos. Pero la actualidad del Estado a través de la legislación pública, donde los poderes se hacen evidentes por medio del cumplimiento o desacato de las normas, debe entenderse a partir de un principio de igualdad donde lo que es igual no es sinónimo de unidad que haga posible la neutralidad o reducción del otro por su diferencia, sino, por el contrario, generar un reconocimiento a la pluralidad de identidades y del mundo de vida, donde los intereses y necesidades particulares se negocian según normas capaces de darle contenido a esa diversidad; puesto que, efectivamente en ello reside la diferencia inigualable que abre el espacio de la disensión válida en cualquier imaginario de libertades políticas. El proyecto de la democracia representativa, inserto en el control de los espacios biográficos

de la diversidad ciudadana, en su esfuerzo por homogeneizar a través del control de unidad y síntesis el orden de las interacciones pública, cesa en su intento toda vez que las mediaciones discursivas de los ciudadanos al entrar directamente en la gestión de cogobierno, exterioriza movilizaciones colectivas disidentes: fuerzas que contrastan con el sistema de coacción del orden impuesto, una acción que en el tiempo contribuirá al desgaste o agotamiento institucional del Estado y acentúa su deslegitimación.

6. Los desacatos a la democracia formal

Las fuerzas sociopolíticas alternativas que hacen vida en los espacios institucionalizados por el Estado van a requerir que las normas que entran en correlación entre Estado y ciudadanía no sean únicamente de obediencia positiva y objetiva; o sea, es insuficiente que el sistema de represión las valide como universales y necesarias. Ese principio teórico y abstracto de la norma incide en la sostenibilidad de éstas para garantizar la cohesión social y evitar aquellas fracturas que pongan en riesgo el *status quo*. Se entiende, por consiguiente, que las interacciones que se cumplen en el ejercicio práctico de las normas viene a presuponer y colocar en evidencia los tejidos de valoraciones que se desarrollan a través de la obediencia o no de las normas, como fuero de justicia y equidad requerido por el orden democrático instaurado. Se trata de exponer, más que los intrincados componente formales y lógicos de la norma positiva, usualmente muy lejanos de la intelección del sentido común del ciudadano plebe, el evento o acontecimiento práctico que dentro de las condiciones de facto determina la esfera de presencia y/o apariencia de la realidad gubernamental, ya que en su sentido recurrente comprometen las intenciones, intereses y acciones de los ciudadanos con la representación social y simbólica que se ha logrado concientizar del valor de la democracia como un sistema de normas donde el *bien común* es un *telos* para todos. El proyecto del Estado hegemónico y la democracia pública que le sirve de fundamento, resultan efectivamente muy cuestionados toda vez que la ciudadanía no logra alcanzar los beneficios que en común se deben corresponder a “todos por igual”. Esta imposibilidad práctica hace ambigua y confusa la norma en cuanto que se exige un reconocimiento a causa de lo que resulta de su aplicación, o sea, niveles de justicia y equidad cónsonos con el proyecto

del *bien común* para todos, propicia los momentos de crisis estructurales del modelo de democracia social que intenta erigirse desde un modelo de producción económico y explotación de la naturaleza que, cada vez más, coloca en evidencia las fuertes contradicciones que impiden subsanar los efectos negativos del modelo y sus crecientes márgenes de exclusión.

7. El rol deconstructivo de las nuevas ciudadanía populares

El comportamiento de las nuevas ciudadanía públicas con respecto a los modelos centralizados de la democracia formal tan hegemónica en los Estados modernos, se encuentran en desavenencia con los patrones de regulación y control, o sea, dominación de los sistemas de comportamiento social que causa la unidireccionalidad de los poderes. Por lo que se hace viable ese movimiento para despolitizar el poder unívoco de la política desde la resistencia, subversión, emergencia de actores y sujetos tradicionalmente subordinados a fin de avanzar, en consecuencia, en un ejercicio autónomo de los principios que desregulan la norma positiva por acciones y prácticas intersubjetivas que abren el sistema de poderes a la pluralidad y la diferencia. La democracia debería comprenderse como un momento intrínseco de reflexión autocrítica del sentido de coexistencia que adquiere el ejercicio del poder en manos de sus actores o protagonistas. Y en este caso el sujeto de la acción directa práctica de la democracia social es el pueblo. No sólo en el significado genérico que toma la noción de pueblo considerado como un colectivo general que es capaz de un reconocimiento de los otros a partir de intereses generalizables; sino, también, comprender que la noción de pueblo en sentido estricto va a estar determinada de acuerdo a sus contextualidades materiales, ésas que de un modo u otro son las que inciden en la conformación de la subjetividad del ciudadano, que si bien son parte universal de los valores de la política, también están en su presente real condicionadas por las contingencias que generan el devenir de la norma y la hermenéutica que se requiere para su reinterpretación y reactualización. No es posible desconocer o tergiversar las expectativas que han generado desde hace siglos las teorías y las prácticas sociopolíticas que, en su intento por optimizar las condiciones de vida entre los ciudadanos, se proponen, a través de una concepción más flexible del Estado y los poderes que lo integran, establecer estructu-

ras correlativas y complementarias a partir de una economía de bienes de consumo e intercambios. Mayores espacios de inclusión social de manera que el desarrollo de la ciudadanía, a través de experiencias democráticas de deliberación y participación cumplan con su rol fundamental para que el mundo de vida sea asumido en niveles de libertad y coparticipación lo más equivalentes posibles.

8. Otro orden constituyente para las democracias públicas

Ese modelo de democracias representativas referidas principalmente al binomio de los procesos de consumo y mercado, centralizan la ejecución de sus políticas públicas de un modo complementario con los procesos de apropiación de las mercancías; luego, las condiciones de vida y sus mecanismos de igualación entre los ciudadanos no terminan en concordancia con los principios axiológicos de *bien común* que derivan de la interpretación de las normas, cuyo efecto de judicialidad se encarga de absorber el Estado para sostener el control social. Sobre todo, cuando se trata de colonizar el imaginario popular desde ideologías que conculcan el sentido del bien obrar de las normas y contravienen el principio de justicia y equidad que *ex profeso* dictamina el propio orden jurídico instituido. Son pocas las dudas respecto a la viabilidad de las prácticas sociopolíticas que se deben cristalizar para que en el seno de estas democracias representativas el acceso del colectivo ciudadano y su voluntad popular logre encriptarse en las estructuras de poder que se encuentran sincronizadas para lograr su reconocimiento y aceptación. La distancia entre estas democracias de clases hegemónicas y el pueblo, es grave en su aislamiento y separación de los auténticos intereses de convivencia y bienes comunes de sus miembros, debido a que los procesos de participación y de cooperación resultan sesgados por la estructura central del poder del Estado y de mediación a la economía política que le confiere su sostenibilidad. Luego, considerar que las tensiones entre formas nuevas o renovadas de democracia en perspectiva neoliberal y la insurgencia de la movilidad social que se le opone y hace resistencia en permanentes escenarios de compulsión y violencia, represión y subordinación, puedan desaparecer es poco probable y se haga presente una esfera de interacción que resuelva pacíficamente por medio de los derechos humanos las contradicciones internas y externas del bino-

mio economía capitalista y Estado social de bienestar. Las reformulaciones teóricas de la democracia sub-alterna implican una concepción de la ciudadanía que va más allá del Estado centralizado y sus políticas públicas, pues se trata de una concepción del poder alternativo que reside en la toma de conciencia crítica de que el poder de la razón capitalista es un poder depredador del sentido ético de la vida y de la naturaleza; también, que la condición humana y los derechos a la vida que deben consagrar la recreación del mundo como un mundo análogo a la justicia y la equidad del bien en común, es una práctica suficientemente democratizante del poder a los efectos de pluralizar el poder en tantas formas posibles de ejercerlo para que todos puedan lograr con su actuación, participar en sus procesos de cohabitación social y política. La democracia en tal sentido puede interpretarse, entonces, a partir de sus actores más legítimos sin mediaciones o representaciones hegemónicas, en una experiencia pública donde la interacción de los poderes constituyentes y constituidos, efectivamente contribuya a diseminar y eliminar el *spectrum* de las ideologías que falsean el valor auténtico de las prácticas sociopolíticas emancipadoras. Hoy día no se trata de plantear y aceptar un proyecto modernizador de la democracia social en vista de que eso no es suficiente para dotar de actualidad o contemporaneidad a las relaciones de poder que se tejen en la microfísica del Estado y la sostenibilidad que de esto se deriva en la consecución de fuerzas cuya alianza se traduce en la principal característica de la democracia de partidos o de elecciones. La cuestión esencial es otra. Se trata de repensar y reconstruir desde otros imaginarios culturales el sentido genuino del ser de la democracia como una forma de coexistencia que hace viable las condiciones materiales de la reproducción y recreación de la vida, pues ésta debe reflejar las prácticas situacionales y de contenido desde donde se desprenden los idearios humanistas de sus actores con el interés y la necesidad de un *buen convivir*.

Conclusiones

La tarea de investigación e interpretación del sentido de la democracia en cuanto que un modo de vida donde la coexistencia pacífica con los otros es el *desiderátum* de su legitimidad, es toda una tarea que todavía está en curso de concluirse. No se trata, entonces, de cerrar un capítulo en la

vida republicana de los estados modernos y pasar sin más la página en gris de su historia. Por el contrario, el desafío y exigencia de su estudio induce una aproximación teórica y práctica que avale una experiencia política de mayor compromiso con los ideales de su perfectibilidad: ella en sí misma no es tránsito de un solo camino y mucho menos el final de su evolución cultural e histórica. La diversidad y riqueza de las relaciones sociopolíticas transforman a diario la experiencia por un mundo de vida democrático, en una alternativa muy válida para depurar y hacer más efectiva la aplicación de sus contenidos normativos y la filosofía práctica que la alimenta y surge de la condición humana que es preceptora y garante de una convivencia en *buen vivir*. Es urgente una reingeniería de la vida pública de los ciudadanos en su condición de pueblo, sociedad, individuo, mundo, a fin de lograr obtener las mínimas garantías que el Estado social debe procurar a través de derechos humanos generalizables.

II

LA DEMOCRACIA SUB-ALTERNA: CUESTIONES TEÓRICAS DE LA CRÍTICA

Introducción

Se reflexiona y propone, un proyecto de *democracia sub-alterna* que pueda responder, con pleno sentido de justicia y equidad, a las demandas sociales por medio de instituciones estatales que sean garantes de los derechos humanos. Esto es viable desde una práctica socio-política donde la ciudadanía se conforma a partir de *sujetos culturales* emancipados de la traición del partido político que, en sus dinámicas de inter-correlación, generan fuerzas y contrafuerzas (dialécticas) capaces de producir los espacios públicos donde la alternancia en el ejercicio del poder puede legítimamente contribuir a una disrupción del estado hegemónico. Desde América Latina se están gestando movimientos sociales muy comprometidos en recuperan el valor de autogestión de la democracia para recrearse; es decir, hacerse alteridad.

1. Acerca del Estado hegemónico social

El estado moderno reposa en un concepto de poder que se centraliza y diversifica a través de su carácter institucional; es decir, el estado es una estructura tradicionalmente hegemónica que requiere de un sistema de producción y reproducción de su poder mediante espacios de intervención y asociación con la ciudadanía, toda vez que su gobernabilidad es aceptada y compartida por medio de la representación institucional de sus poderes. El carácter de fuerza del estado se legitima en esa estructura de la cen-

tralidad de su representatividad, pues de alguna manera es la cara visible ante la sociedad, pueblo y ciudadanía. Este concepto caracteriza la función esencialista del estado, o sea, considerar su existencia y vigencia por medio de los sistemas de representación institucional. El partido político y las clases que lo adhieren, le permite al estado hacerse de relaciones de alianzas internas lo suficientemente coactivas para poder desarrollar su presencia a través de los espacios públicos que deben ser normados legalmente con la finalidad de lograr, precisamente, el tipo o modelo de institucionalidad que requiere para habilitar sus políticas de gobernabilidad. Todos sabemos que ese nivel de gobernabilidad, que hace viable el proyecto del estado, va a requerir ciertas instancias de ejercicio práctico del poder que se detenta a través de mecanismos de participación ciudadana adecuados al interés público que proclama el estado como garante de derechos políticos accesible a todos. El propósito de este proyecto de estado hegemónico es, precisamente, unificar el poder y afinar su competencia restrictiva de fuerza o compulsión, por medio de formas de cogestión donde la ciudadanía responda con su participación para lograr la integración social requerida dentro del sistema de normas de conductas que pueden ser representadas institucionalmente, a fin de identificar a los diversos actores que asumen compromisos ideológicos con las directrices del estado hegemónico. Se puede hablar, entonces, que este modelo o tipo de estado hegemónico tiende en su proyección de integración social a asumir y hacer inclusivo al ciudadano común en las políticas públicas que le permiten gestar escenarios de gobernanza que puedan garantizar el bien en común con el menor grado de conflictividad. Se trata de consolidar la coexistencia pública, mediante ciertos modos de participación política óptimos, para que se haga efectivo un consenso que implica el reconocimiento del estado hegemónico como el espacio de la convivencia pública donde todos o la mayoría, puedan obtener su reconocimiento dentro de las relaciones internas y externas que fraguan el uso del poder político y estatal. Precisamente, se logra este fin según el Estado hegemónico es capaz de generar una práctica política que devenga un uso del poder asociado o compartido entre las clases que constituyen su estructura y le dan sentido ideológico a su institucionalidad. La principal práctica de inclusión social que toma vigencia y se hace presente es la idea de lograr en torno a este modelo de hegemonía estatal, un estilo de democracia donde quienes forman parte de la ciudadanía logren un *poder* de acceso directo a la gestión pública del

poder. Existen dos mediaciones que pueden hacer posible el cumplimiento de esta participación que demanda la ciudadanía: i) una práctica: el partido político que es un sistema doctrinario de acceso, adhesión y participación que porta valores que se corresponden con el modelo de estado hegemónico y permite ciertas dinámicas sociopolíticas para su desarrollo y *status quo*, que se han consolidado en el tiempo a través de procesos electorales. Y, ii) otra semántica: la connotación que tiene en el estado hegemónico el sentido de la democracia política, sea representativa o participativa. La noción de una democracia representativa convierte al estado hegemónico en un sistema institucional normativamente cerrado; mientras que la democracia participativa, por su contrario, intenta transformar desde el exterior al estado hegemónico abriendo las compuertas del activismo social que en su acción más directa problematiza el espacio discursivo del consenso y las representaciones sociales de la institucionalidad. Interesa destacar, por consiguiente, el valor de la democracia sub-alterna en la reconfiguración y transformación, ruptura y superación del estado hegemónico por medio de un activismo político que asume su rol en la medida que reclama ejercer el derecho a la democracia participativa y profundizar las alternativas de cambios institucionales que se derivan de su implementación. No se puede prescindir del contexto de insurgencia o desacato donde surgen las nuevas demandas de derechos que solicitan los actores sociales y, por consiguiente, la desconfiguración y reestructuración que requiere el estado hegemónico a causa de la disidencia política de la ciudadanía.

2. La democracia sub-alterna no es la radicalidad del poder

Otro asunto importante para deliberar con respeto al Estado hegemónico es la pregunta por el valor y trascendencia de su democracia social. Puede entenderse que esta pregunta es de una urgencia actual a causa de muchos de los sin sentidos que terminan atribuidos a la democracia y que muchos de ellos se encuadran en una perspectiva por anularla en el escenario de los derechos públicos, pues se trata de sustentar el orden político desde una administración de la democracia que no coincide con los principios de justicia, equidad y bien en común. La estimación de una democracia de clases ya es una contradicción pues ya señala la inconsistencia de un sistema que por definición está muy alejado de considerar la

pluralidad de los otros como un asunto que requiere de una experiencia diferente: pensar la política de la democracia en su énfasis por una actuación y participación que convoca a todos los que están en capacidad racional y dialógica para discernir los fines del poder. De tal modo que pudiera decirse que un cierto halo de fatalidad acompaña al ejercicio de la democracia en el estado hegemónico, es una paradoja que no se supera entre lo ideal y material de su valoración. Se tiende a profesar una democracia que en principio se proyecta como futuro posible pero que a su vez es inaccesible a la mano de alguien que la solicita, pues se evade con facilidad del terreno de la norma y de la ley ya que está mediada por los intereses de poder que constituyen al estado hegemónico. Una democracia “desde arriba” que en modo alguna es viable para quienes “desde abajo” pujan por diversificarla y hacerla más humana frente a los derechos a la vida que se deben reconocer y respetar. Los intentos normativos e institucionales por fundar una democracia de clases para todos, deja de lado, precisamente, al sujeto de la acción receptora del poder deliberante y liberador que porta la experiencia democrática considerada como un fin en sí mismo, pues debe contribuir a fundar procesos de bienes en común. La posibilidad de una genuina democracia para todos no está determinada por una concepción de la democracia como poder total para imponer el estado hegemónico, sino como una práctica discursiva que trata la significación de la democracia como el poder de la palabra para todos; luego, el sentido político de la democracia, entendida como un ejercicio de interlocución que habilita de otro modo la aplicación del derecho humano al diálogo, pudiera dar origen a una comprensión de la práctica de los valores de la democracia mucho más humanista y sensible. Los referentes axiológicos del poder de la política pueden ser administrados desde una contra hegemonía al estado moderno, pues se trata de revertir el control que ejerce el estado a través de la democracia de clase por un orden de poder más relativizado y que emerge de una ciudadanía que requiere ser reconocida como el sujeto agente de las normas que regulan las valoraciones del estado en el control social. En perspectiva dialógica la democracia plural y ciudadana se basaría en el poder popular de la palabra de quienes entran en el juego de la reconstrucción del estado hegemónico clasista, por un estado social de derechos humanos capaz de resguardar el bien en común de la ciudadanía política. Los espacios públicos de ciudadanización de la política como eje de interacción social de la sociedad política deben dejar de estar en manos

de los proselitistas del partido político. Ello le resta eficacia al deber ser del ciudadano para un mayor ejercicio de tolerancia que le permiten absorber las discrepancias ideológicas que surgen en la toma de decisiones públicas con las cuales el estado hegemónico busca reiterar y hacer sostenible sus prácticas de poder. La insistencia en este modelo de democracia política y social que depende del partido político y sus intelectuales orgánicos, es lo que distorsiona el papel deliberativo y argumentativo que reclama la experiencia democrática sub-alterna en cuanto que espacio discursivo donde se debe legislar según argumentos veraces para la resolución de la conflictividad social. Si se carece de esta gramática política del discurso que implica el uso del poder de la palabra en el sentido hermenéutico de interpretar la realidad desde la crítica que devela el sentido oculto de la ideología de clases; entonces, la política de algún modo va logrando su retorno a las prácticas públicas que se deben suscitar en el espacio público donde reside el ciudadano de la *polis*. No es, por consiguiente, el estado el asentamiento de la democracia pública y social, sino las correlaciones de fuerza que se derivan de las acciones de los actores sociales en la reconstrucción de la institucionalidad del estado por intermediación de los discursos que se disputan en la diversidad social.

3. De la democracia de las clases antagónicas a la emergencia de los movimientos sociales emancipadores

El Estado hegemónico no es en sí mismo democrático pues son las clases de la hegemonía las que le confieren ese *status* de hacerse de una democracia referida a la estructura de poder de esas clases con respecto a la propiedad de la producción y reproducción de la economía de capital. La cuestión es advertir el modelo de representación de ese orden de democracia pública que en su desarrollo institucional resta a los ciudadanos la capacidad discursiva para la crítica y la disidencia. Por definición una democracia sub-alterna, en sentido popular, requiere de actores y ciudadanos cuya participación en los asuntos estatales pasa por un compromiso ético y moral donde el posicionamiento en la escala de valor de los poderes políticos esté orientado por el interés del colectivo social, y no por las mediaciones de los partidos políticos acoplados a la hegemonía del estado. No se trata, entonces, de la disolución de los partidos políticos como agentes

ideológicos del poder: una práctica que está enquistada en el estado hegemónico, sino, más bien, considerar a los partidos políticos en su tarea pedagógica para la formación del sentido común y del deber público de la ciudadanía. De tal modo, el rol del partido político estaría determinado por los fines dialógicos que busca la ciudadanía para discernir el sentido oculto de la ideología y, por consiguiente, aclarar las fuentes de poder del estado hegemónico y su representación de clase. Si se puede despolitizar la democracia de clases y de partidos, por otra democracia sub-alterna de poderes populares y/o ciudadanos, se podría lograr un importante avance en la democracia de derechos humanos. Existe una permanente movilidad social emergente que busca su visibilidad política y, por lo tanto, debe darse un registro de su integración social en un sistema institucional de representaciones públicas más complejo y plural. Nuevos escenarios que emergen desde las prácticas políticas; actores sociales con otra interpretación de los valores humanos de la democracia que no pasan por el tamiz de las relaciones de producción de mercado y de consumo. Un sentir la democracia política y social como aliciente para el desarrollo de la vida humana en una ecología de saberes que permita conciliar la razón política con el buen vivir en cuanto que condición material y natural de los seres vivos. La democracia sub-alterna podrá surgir, entonces, a partir del universo de fracturas que se producen al interior del estado hegemónico y que perturba el equilibrio social, toda vez que las crisis del sistema hegemónico de poderes, no cesa de replicar la urgencia que tiene la ciudadanía por alcanzar otro modo de convivencia. Hoy día se constata, cada vez más, que estos movimientos sociales obtienen relevante presencia en escenarios donde la hegemonía controla a la ciudadanía por medio de convocatorias electorales y promesas populista que, en mayor o menor grado, buscan minimizar el resquebraje institucional que podría dar paso a democracias sub-alternas que validan la experiencia de gobernabilidad en razón de cambios sustantivos en el orden de las representaciones del poder. La injerencia de estos nuevos actores del espacio público orienta su fuerza en la creación de un imaginario de libertades que exceden a las que el estado hegemónico controla y legisla. El esfuerzo de resistencia del Estado hegemónico por retener o anular estas incidencias de las movilidades sociales emergentes pueden interpretarse como un déficit de la democracia de clase ya que no se cumple con las expectativas de la ciudadanía y sus reclamos de bienestar social. Un desarrollo en el tiempo de modelos de democracias sub-alternas

no implica generar una estructura de contenido donde el poder es represso por la institucionalidad del estado, administrado unilateralmente por los partidos políticos: la génesis y fundamento del poder tiene su *thelos* en una gestión de poderes públicos colectivizados por el interés en común de la ciudadanía que ejerce la presión dialógica necesaria para contextualizar el debate sobre la conflictividad propia de la democracia de clases, que tiende a desconocer las identidades de otras ciudadanías. Los poderes que se deben legitimar en la esfera de lo público estarán en constante resignificación de acuerdo a las movildades emergentes que van a codeterminar los cambios temporales de situación y contexto donde los poderes deberán ser reinterpretados a fin de dar respuesta a los consensos y disensos que se generan en el Estado hegemónico. Una fragmentación del control social por parte de los actores de los movimientos sociales, incrementa la discusión acerca del dominio ideológico del estado hegemónico en todos los espacios de interacción social y pone en evidencia el juego antidemocrático de la democracia de clases.

4. La democracia de los poderes debe responder a los derechos humanos de convivencia popular y ciudadana

Pensar en otra forma de organización del Estado hegemónico implica un reconocimiento de la ciudadanía que debe participar en la toma de decisiones constituida por el pueblo y sus particularidades. El pueblo no es una categoría homogénea y lineal, sino que es un *corpus* de sujetos cuyas vidas trazan una diversidad de prácticas aleatorias que permiten enriquecer el escenario de la política y, por consiguiente, desdibujar el sentido positivista del estado hegemónico como rector del poder. Si bien le toca al estado un importante rol de control de la estructura normativa del derecho positivo no necesariamente todo el derecho es unívoco cuando se trata de legislar el orden subjetivo de la norma que se acepta, puesto que, por lo tanto, la conciencia de autonomía y de libertad se hace presente en cuanto que acción política para contextualizar la interpretación no coactiva de la norma. Ésta se encuentra moralmente al servicio del bien en común de la ciudadanía y debe estar asociada a un rango superior del *buen vivir* de todos los ciudadanos. Se trata de comprender que el derecho debe ser garante de los derechos a la vida de la ciudadanía y en cuanto tal reside en el derecho

la interpretación que hace eficaz tal valoración, no sólo la legal sino la moral y humanitaria. Considerar que los procesos democráticos se rigen por el principio ético de la alternancia en el poder, es de suponer que, así como cambia de naturaleza el rol político del poder, éste viene a responder a la diversidad de los intereses de la clase hegemónica y sus aliados. Desde una perspectiva dialéctica es obvio considerar que la democracia social y política logra su transformación en el universo de valoraciones públicas, donde el interés también polimorfo de la ciudadanía tendrá suficiente capacidad de gestionar otro orden de valoraciones de las prácticas democráticas y su consecuente impacto en la reconfiguración de derechos públicos y humanos. Es esa la principal característica de las democracias sub-alternas que surgen y se hacen sostenibles desde la génesis de los poderes populares de la ciudadanía y que de alguna manera hacen contrapeso a la democracia de las clases hegemónicas que sólo se constituye formalmente y es excluyente del mundo de vida de los ciudadanos. La representación de la norma es mucho más particular en su generalidad, se trata de reconocer e identificar a los sujetos que forman parte del colectivo por medio de derechos humanos que se cumplan en tanto que se atienden no al significado positivo de la norma que se prescribe, sino al contexto de su valor aplicado a la vida en común. Las prácticas de la convivencia ciudadana es el primer referente axiológico del derecho que adquiere políticamente otra validez, pues la aceptación de la norma goza del beneficio de todos los implicados en su cumplimiento. La democracia sub-alterna propicia un medio ambiente donde el actor que participa en la construcción jurídica del orden político, es el sujeto de la vida cotidiana en quien la norma es aceptada o revertida. Por lo tanto, la discusión sobre la legalidad de la democracia sub-alterna residirá no solo en la aplicación de un derecho humanista que deberá darle *corpus*, sino en las prácticas sensibles y afectivas de los colectivos humanos que le sirven de sustento. Podemos estimar que desde estas perspectivas las nuevas formas de participación democráticas estarían más sincronizadas con la inmediatez de los tiempos económicos que condicionan las estructuras de poder que influyen en la constitución del Estado hegemónico. Tocarà a los movimientos sociales emergentes considerar las estrategias de fuerza para lograr una participación que factibilice su inserción en las dinámicas públicas donde los poderes institucionalizados pugnan por el control ideológico de la representación social del estado de derecho hegemónico. En este escenario, precisamente, es que la tarea descoloniza-

dora del pensamiento crítico de la ciudadanía emancipada de los roles de socialización del partido de clase, lucha en un intento por replantear las cuestiones de la conflictividad que sirve de vaso comunicante a las crisis de la hegemonía. Más allá del logro por obtener un ejercicio centralizado de los poderes del estado, el proyecto de la democracia sub-alterna busca explorar “desde abajo”, otros registros de participación comunitaria en base a la solidaridad y el bien en común que debe prevalecer como interés público para la ciudadanía. Una distinción fundamental se hace del rol de la política en la formación discursiva del ciudadano que puede entender que sólo en una democracia plural es que los derechos humanos pueden ser homologados a cualquier sujeto de vida, que exija un reconocimiento político y permita validar las diferencias y características culturales de su comunidad.

5. El presente utópico de la democracia promueve prácticas de *buen vivir* basadas en la alteridad del diálogo

No se puede considerar la vigencia del poder del Estado hegemónico y la validez de su democracia fuera del contexto de la economía de mercado y de intercambio. Precisamente el rol de conjunción que cumple este modelo de estado es generar una correlación que legitime un modo de vida donde se privilegia el poder de la economía sobre la esfera subjetiva del orden de vida de los ciudadanos. La propuesta de este modelo social va dirigida a un ente que es dotado de una capacidad de respuesta mucho más pragmática, acorde con los lineamientos de la economía de consumo que cada vez es más global. Los espacios para la socialización de la ciudadanía vistos los imaginarios sociales de la economía del mercado global, se remodelan y proyectan para adecuar el comportamiento social a una racionalidad donde la lógica de la plusvalía dirige todos los intereses y necesidades de los ciudadanos. Ante este panorama de la actualidad política, se trata, por el contrario, de insistir en el rescate del pensamiento utópico como una práctica del pensamiento donde, precisamente, por carecer de ese lugar fáctico que objetiviza la realidad por medio del mercado a través de la mercancía, puede tender a profundizar esas fuerzas de resistencia y desacato que se incuban en una forma de conciencia interna que es sucedánea del ejercicio crítico de la racionalidad no hegemónica de las clases.

En esa perspectiva se puede considerar la posibilidad de vivir en un presente utópico como principio esperanza que va a hacer de la democracia sub-alterna una experiencia de vida conjunta, mediada por una sensibilidad emocional y sentimental que representa el orden de poder de la política desde una subjetividad donde la idealidad de los valores puede ser apropiada afectivamente. Las prácticas políticas están comprometidas con normas de valor donde se valida la vida en una correlación de implicación con los otros, pues sin éstos la vida social carece de fines en común que se puedan corresponder con los intereses de la mayoría que los reclama y los categoriza como derechos humanos inalienable. La interpretación de la política en términos de un presente utopista nos permite considerar la intromisión del mundo sublime de la imaginación en la conciencia simbólica de la que depende el sistema de creencias y razones de los ciudadanos comprometidos con el valor universal de la Justicia y el Buen vivir. No sería posible un encuentro entre subjetividades ciudadanas a menos que el espacio público que sirve de residencia a los poderes del estado hegemónico sufra una desmitificación de su lógica racional y, consecuentemente, la aparición de una razón política más sensible y humanizante. Si se diluye en la interacción social el sistema de punición o castigo, tan característico del estado hegemónico, eso significa liberar de coacción a las normas que se instituyen y por tanto se lograr el acceso a los sujetos cuya autonomía es la que debe prevalecer en las relaciones de fuerza para consentir o disentir en los sistemas de poder de las clases hegemónicas. La democracia se debe realizar a través de un proceso de autogestión donde la responsabilidad ciudadana tiene su origen en las condiciones de vida subjetiva de todos, que implican la materialidad de unas condiciones de vida que deben generar la coexistencia de la mayoría hacia procesos de bienestar en común. Los accesos a este modelo de democracia sub-alterna requieren, por consiguiente, de un esfuerzo discursivo que proponga considerar el diálogo intersubjetivo a efectos de poder garantizar la claridad de los contenidos de poder del estado hegemónico y optar por situaciones de convivencia que garanticen la equidad de una sociedad más plural y participativa. Dialogar con el otro responde a un paradigma de la comunicación que ostenta premisas básicas de comprensión e interpretación donde el mensaje de la política debe abrir los procesos de convivencia que urgen de una participación más en común para el *buen vivir*. Transferir el poder político de la palabra a la voz de la ciudadanía popular es derivar en ésta, condiciones para el ejercicio de su

derecho a la libertad compartida con los otros. Es la utopía presente donde la palabra conductora del diálogo en su afectivo razonar argumentativo es capaz de convocar a un estilo de coparticipación donde los poderes para dirigir el estado no hegemónico gozan de un reconocimiento público y satisfacen las expectativas de un *buen vivir* para todos y todas.

III

POR UNA DEMOCRACIA DE MOVILIDAD SUB-ALTERNA

Introducción

El declive de los populismos en América Latina considerados como alternativas nacionalistas al Estado hegemónico capitalista, arriban a su ocaso. Las tendencias socializadoras en clave de pensamiento crítico, respecto a un Estado progresista cónsono con una concepción a favor de una democracia de reivindicaciones socio-laborales, no ha podido consolidarse como un ejercicio de inclusión social para todos. Es más, la realidad histórica presente demuestra la distorsión de este programa de Estado social completamente ineficaz por causa de un excesivo discurso de adoctrinamiento ideológico. De cara a esta panorámica, las tensiones y fracturas que causan las crisis de legitimidad de estas formas de democracias, entre la representación y la participación en las que el ciudadano busca su reconocimiento, insertas en las prácticas políticas que se deben realizar para coexistir en los dominios del poder constituidos por el Estado hegemónico, vemos la insurgencia de movimientos sociales sub-alternos que se están consolidando a través de discursos emancipadores y acciones puntuales de desacato y desobediencia, con capacidad en el tiempo para desarticular los espacios de control e inducción que avalan la credibilidad de la dominación. Se fundan nuevos escenarios a través de diversos tipos de luchas que permiten señalar desde la crítica política las posibles alternativas para reestructurar el orden de los poderes constituidos. En ese sentido, el protagonismo del intelectual orgánico crítico permite interpretar y transformar la realidad que subyuga y excluye a la mayoría del conglomerado social.

La praxis contestataria de estos sujetos es resignificar el sentido teórico y práctico de la democracia por medio de la movilidad de las fuerzas sub-alternas que pueden hacerla más comunal y convivencial; es decir, factible y realizable. En una sola palabra: humanizante.

1. La tradición populista en la mira de las democracias sub-alternas

Para nadie es un secreto que la política y el poder en América Latina se siguen ejerciendo desde la perspectiva social del discurso populista. Este es el discurso que termina legitimando cualquier propuesta de gobierno desde la democracia cristiana hasta la social democracia. La mayoría de las corrientes políticas y los partidos políticos han recurrido de diversas formas al discurso populista. Los que están en el gobierno para afirmarse y justificarse, los que están en la oposición para negarlo y criticarlo. Quizás algunos de los nuevos movimientos sociales sean la excepción, ya que se encuentran un poco más distantes de asumir ese discurso para lograr el reconocimiento político y la construcción social de sus identidades públicas. No resulta extraño, pues, en las sociedades de América Latina, que el populismo impregne la vida ciudadana y el ejercicio de la democracia. Incluso, cualquier otro actor social, sea la Iglesia o el empresariado, sean los trabajadores o los intelectuales, salvo contadas excepciones, actúan acorde con el espíritu del populismo que se manifiesta de diversas maneras, sobre todo, en momentos coyunturales con la finalidad de producir adhesiones: unas veces más visibles, otras menos, según sea el nivel de compromisos y acuerdos que entran en correspondencia con los intereses de los grupos o clases sociales hegemónicas. Nuestras sociedades y el propio Estado, no han dejado de pertenecer, de una u otra manera, a la tradición populista. Aún los adversos al populismo, repito, a la hora de administrar cuotas de poder, se valen de esta ideología para afianzar ese poder. Otro asunto será estudiar los orígenes y los rastros que dan testimonio de esta presencia, pero considero innegable este dato histórico para contextualizar nuestra precaria tradición republicana. Sé lo polémico de mi afirmación, pero los entretelones de los que están formados los poderes públicos del Estado latinoamericano responden a mediaciones populistas. Baste observar y evaluar los contenidos ideológicos de cualquiera de las

contienda electoral, para que se constatare en la práctica lo que afirmamos en la teoría. Esto pudiera llevarnos a una clasificación de los tipos de populismos, y en tal sentido los habrá unos mejores articulados que otros, pero todo depende del grado de aceptación y desarrollo que logren cumplir los programas políticos que le sirven de base. Considero, entonces, que en los escenarios políticos es muy recurrente la presencia del populismo porque sirve de plataforma ideológica para la discusión de los principales temas nacionales y los problemas que aquejan a los ciudadanos. La inducción de éstos en la organización de la opinión pública a través de los medios de comunicación, constantemente apelan a formas discursivas de índole populistas. Tanto el sector de la oposición como los adherentes a la gestión de gobierno, se valen del imaginario populista para conculcar las intenciones personales de quienes participan en las luchas sociales. La retórica del discurso apela a una pragmática comunicativa entre emisor y destinatario, dominador y dominado, que favorece interacciones en el marco de una cultura política para deliberar los conflictos, sin los sobresaltos de la violencia social y la pugnacidad político-partidista. Lo que nos muestra con suma claridad que es ineficiente la correspondencia entre las estructuras institucionales que legitiman la gestión del Estado y la organización de la sociedad civil entendida como el espacio de las diversas identidades públicas, donde se acatan las obligaciones que el Estado impone. Es decir, hay problemas graves en los procedimientos institucionales para establecer relaciones sociales cuya preferencia por la consensualidad eluda o supere los enfrentamientos directos entre sociedad civil y Estado. La idea de democracia sugiere una teoría y una praxis cuya identidad está determinada por el grado de libertades públicas de las que dispone la ciudadanía para manifestar sus opiniones. Una opinión pública consolidada es el primer supuesto de la que debería partir la gobernabilidad política en clave sub-alterna. Sin ella, es más complicado arbitrar las crisis de legitimidad pues se carece de la necesaria e insustituible dialogicidad para interpretar y lograr los acuerdos en torno a los conflictos. En América Latina se podría estar en presencia de un genuino cambio de la institucionalidad del poder del Estado, que afecta severamente las tradicionales formas de entender lo político, si se logran insertar formas de discursividad contrahegemónicas en los contextos políticos de la sociedad civil, seno de las legitimidades y representaciones sociales, y asumir un inusitado protagonismo. Este nuevo escenario de convivencias ciudadanas pudiera reorientar el

ideario populista tradicional y su corte ideológico doctrinario, hacia un concepto de civilidad en emergencia que debe ser alentado como eje central de cualquier gestión pública del gobierno, a fin de garantizar en todo momento la participación democrática. Son muchos los factores que están en juego en la transformación político-constitucional y de gobernabilidad por la que actualmente atraviesa el Estado y la vigencia de las democracias en América Latina, donde tanto fuerzas proactivas como reactivas han sucumbido al desgaste propio de toda confrontación en la que prevalece más que la racionalidad política, la justificación o autodefensa de supuestos ideológicos. Se requiere algo más que esto, estamos urgidos de un debate nacional donde impere el interés de una ciudadanía con capacidad discursiva para la deliberación, capaz de deliberar la totalidad de los intereses de los colectivos sociales sub-alternos. Es necesario, entonces, acercarnos a una caracterización, por mínima que parezca, de lo que somos como sociedad y como ciudadanos, a la luz de las profundas causas que han acelerado el descontento social, a la par de un activismo político donde los sectores conformados mayoritariamente por clases sub-alternas en torno a un Estado indolente, derivan prácticas de resistencia y violencia política que perturban el clásico equilibrio consagrado por la sociedad civil hegemónica. No se puede seguir animando el espíritu de un populismo genérico y un cierto mesianismo colectivista. Unos medios de comunicación social y sectores de la Iglesia, del empresariado y partidos políticos, muy identificados con actuaciones que responden claramente a filiaciones de clases que representan intereses que están jerarquizados y desarrollados en el ámbito superestructural de la sociedad civil dominante, y que insisten en represar los movimientos sub-alternos de disidencia que reactivan los cambios inherentes del orden instituido que los porta. En otros casos, por la desertión o el acompañamiento pasivo, de algunas personalidades y líderes que en un principio buscaban compartir afinidades con la propuesta de transformación política y económica de la sociedad, en beneficio de esa democracia ciudadana a la que se aspira por medio de los poderes populares constituyentes que es un primer formato con el que se procede a reconocer la soberanía popular en la gestión de la cosa pública. A esto debemos sumarle el crispado lenguaje político que ha ido ganando espacio entre los actores sociales, que han radicalizado posiciones en la defensa y autodefensa de intereses personales o grupales. Se produce una gran dispersión, fragmentación y desprendimiento en casi todos los estratos socia-

les, porque estamos efectivamente en presencia de un nuevo orden hegemónico que está buscando los medios para consolidarse en el poder, frente a otro que está en vías de disolución. Inevitablemente, la concentración de fuerzas proactivas y reactivas no se hacen esperar, se crean los bandos, las consignas, las vanguardias, y toda esa fenomenología tan típica de los cambios sociales cuando la complejidad de la crisis política implica una práctica de carácter revolucionario que apunta a otro estilo de *gobernar*. Esta es una de las perspectivas de interés que se debe señalar en el horizonte de las crisis democráticas actuales en América Latina, donde la presencia del pensamiento de izquierda es representativa. La tesis que se propugna de forma radical desde una concepción de la democracia de movilidad subalterna, es decir, la reconversión del populismo como fuerza de disrupción social, en la construcción de identidades ciudadanas alternativas y emancipadoras. La idea se afina y el proyecto se presenta como realizable en la medida en que la conciencia social del pueblo también logre su transformación crítica y se reconozca como el depositario de la legitimidad, en su condición de sujeto histórico del Estado social en el que coexiste y convive. Sin una estrategia sub-alterna acorde con la complejidad de las crisis democráticas del presente, la gobernabilidad pública y popular no lograría crear y desarrollar adecuadamente una estructura orgánica entre el Estado y la sociedad civil segregada, esto es lo que inicialmente erosiona el proyecto político nacional del Estado hegemónico en su forma y contenido, y le hace perder las adhesiones de cierto contingente de la clase media intelectual y profesional, crecientes grupos de militancia no gubernamental y de un número importante de activistas políticos comprometidos con los cambios sustantivos del poder. Vale destacar, por otra parte, la manera cómo los medios de comunicación terminan enfrentados a la imagen social de esta realidad, condicionando fuertemente la connotación del público espectador o actor hacia un contenido del mensaje claramente confiscado. La responsabilidad política de los medios de comunicación en el desenvolvimiento de los hechos, es palmaria. El Estado coopta las libertades políticas, en especial la de expresión, las fuerzas coactivas del Estado, bajo el amparo de una sociedad civil aliada a los capitales financieros, permite la beligerancia de ciertos sectores de las fuerzas sociales comprometidas con los mismos objetivos de los líderes políticos representantes de las élites económicas. El Estado ha sido abiertamente permisivo y por ende tolerante, participando en una lucha ideológica y comunicativa por el

control simbólico, con lo que el conflicto político y la crisis de legitimidad se traslada al plano del control comunicativo del medio y del mensaje, un enfrentamiento muy desigual entre el Estado y los movimientos insurrectos que direccionan la desobediencia en la esfera pública de la sociedad civil. Los movimientos sociales sub-alternos se desplazan poco a poco y generan un fenómeno social excepcional e inusitado en la historia política del continente. Las verdaderas causas y motivaciones de este hecho habrá que estudiarlas detenidamente, pero lo que es obvio y de suyo poco negable es que los nuevos actores sociales que se han gestado al interior de la ideología populista han demostrado una conciencia de ciudadanía política nunca antes vista y se encuentran incidiendo directamente en un proceso de lucha social que ha permitido revertir los hechos. Una particular praxis política nada despreciable al momento de las interpretaciones históricas. El populismo tradicional se caracteriza por reforzar la imagen carismática del líder a través del mensaje. Esto no es nada nuevo. Sin embargo, el acentuado carácter socializador y de aguda crítica política al populismo le da al discurso ideológico un matiz novedoso que permite una incorporación real y efectiva del pueblo en la toma de decisiones. El pueblo, y las clases sociales sub-alternas, se sienten convocados, quizás por primera vez, sin mediaciones de ningún tipo, a ejercer su pleno derecho a participar en la toma de decisiones. Eso explica en un primer momento la devaluación y progresiva desaparición de los partidos tradicionales por otros no gubernamentales y más comprometidos con la nueva sociedad civil emergente. Si hacemos un análisis en retrospectiva de los gobiernos actuales de América Latina, fácilmente podemos reconocer cómo la identificación del colectivo “popular”, manifiesta, principalmente, una promoción de cambios en las estructuras horizontales de los poderes a los efectos de lograr una empatía directa con las clases más desposeídas y marginadas. El proyecto es buscar mecanismos de legitimación social que puedan hacer visible a este conglomerado humano desestimado en la verdadera democracia social. La propensión a fundar los poderes constituyentes y recuperar el espacio político e institucional en el que se ha hecho activa la participación ciudadana, sin segregar a ningún sector representativo de la sociedad, es un indicador de las prácticas que harían posible revertir el orden del Estado hegemónico al convertir la opinión pública y la protesta de calle, en la fuerza de contraste de la democracia práctica. También es necesario decir que los propios conflictos de intereses de una sociedad como la capitalista

no desaparecen de la noche a la mañana. Cualquier cambio o transformación social del sistema político, pasa obligatoriamente por una trama muy diversa de conflictos: para ser resueltos requieren del consenso de toda la ciudadanía sin exclusiones. No todos los sectores de la sociedad civil estaticada, principalmente los ideólogos de las élites, han comprendido el por qué y el hacia dónde se orientan las tendencias revolucionarias de los movimientos sub-alternos. Acá los inevitables choques entre los intereses de las clases subordinadas —el pueblo— y la institucionalidad del Estados, empiezan a deteriorar las alianzas ideológicas de la hegemonía. Se sobredimensiona lo ideológico a lo político, y esa es la senda por la que comienzan a transitar tanto gobierno como opositores. Se cuestiona la tolerancia y el pluralismo ideológico de una convivencia democrática falaz. Todo esto disgrega y dispersa los esfuerzos del Estado para darle la debida atención al ciudadano, a los problemas de fondo de la sociedad, que al igual que el resto de la América Latina, gira en torno a la pobreza en todas sus manifestaciones (educación, transporte, salud, higiene, vivienda, empleo, etc.), dando pie a una polémica estéril y pernicioso, y a juicios de valor totalmente sesgados. De allí la imagen de un populismo fracasado, como cualquier otro. Seguimos teniendo probabilidades, siempre y cuando nos apeguemos a un ejercicio de la democracia popular que sin dejar de considerar oportuna la viabilidad de la legalidad constitucional y la legitimidad que dan las libertades políticas, no debe perder de vista las estrategias de contrapoder que igualmente sirven de implosión a las estructuras estatales de la gobernalidad horizontal. La principal de todas: el derecho a una expresión dialógica en la que todos compartamos los valores de justicia y equidad. Sin estos valores mínimos no existe la democracia práctica, ésa a la que apuntan nuestras acciones, siempre comprometidas y atravesadas por la diversidad de intereses y necesidades, pero especialmente con la libertad. Todavía podemos decir que son buenas y muchas las oportunidades que tenemos en el presente inmediato. Pacificada la sociedad, debemos procurar un discurso político lo suficientemente honesto capaz de unificarnos como pueblo y sociedad. El presente democrático para América Latina depende de la concepción que se han forjado de la democracia y de la necesidad que todos tenemos de depurarla de aquellas prácticas sociales que la devalúan y la contradicen. Se debe reflexionar sobre el valor comunal, participativo, dialógico, de las relaciones sociales, a fin de poder tener la mejor aproximación a lo que es la democracia como forma de vida. Es

decir, como una forma de existir y de coexistir donde todos somos exhortados al cumplimiento de normas que nos benefician. La principal de ellas es la deliberación como principio de discusión y de elección. Saber deliberar es saber disentir y consentir; es, en su mejor sentido, el reconocimiento a ser seres públicos y a actuar con solidaridad política. Eso vincula nuestras acciones inevitablemente con unos valores éticos y morales de los que no podemos prescindir en la política. Sin ellos es muy difícil compartir el espacio público, como un espacio de pluralidad racional y de identidades ciudadanas diferentes. En un espacio compartido por los sistemas de relaciones y representaciones que nos permiten construir la voluntad colectiva de un cuerpo social según los principios de la gobernabilidad y la convivencia cívica. Esto no puede seguir siendo considerado como mera teoría política, sino como una realidad concreta que debe corresponderse con los intereses recíprocos que están en un horizonte existencial donde todos deseamos que se cumplan. Sin idealismos, podemos decir que la justicia es uno de los valores democráticos que más necesitamos resguardar y proclamar en el diálogo democrático, pues es sólo a través de ella que la democracia resulta un modelo de vida deseable para el colectivo social. No se puede seguir considerando a la democracia como un pretexto ideológico para la acción partidista, autoritaria o totalitaria. En su sentido original, la democracia es el régimen colectivo más indicado para cogobernar en mayoría popular. Primero, porque niega la coacción (en cualquiera de sus formas) como la instancia absoluta del poder; segundo, porque la justificación sustancial de la democracia no le viene dada por sí misma. Puesto que en la medida en que la democracia sea posible, sea realizable, se convierte en una práctica que nos da plena conciencia de nuestro derecho a opinar, de nuestro derecho a la palabra y a usar el discurso como expresión de libertad. Desde esta perspectiva, el proyecto de construcción de una democracia práctica de movilidad sub-alterna requiere de una discusión pública de los problemas nacionales desde unos parámetros muy diferentes a los que han establecido las demagogias populistas. En los acuerdos nacionales que se propongan, todos los sectores de la sociedad deben quedar representados, en la medida en que los intereses que entran en los acuerdos para su discusión deben representar a su vez el interés general de la sociedad. En los procesos de convocatorias públicas, a través de elecciones o del referéndum, deben estar abierto los canales de participación a sectores sociales tradicionalmente excluidos del diálogo político. Eso va a generar,

inevitablemente, una transformación institucional del Estado y del discurso político. Al incorporar al ámbito de la política las necesidades sociales de los excluidos y segregados, marginales, la relación de fuerza de los actores sociales dominantes queda modificada o desplazada e incluso, en algunos casos cancelada. La sociedad pierde su atomismo y deviene en un orden democrático genuino de libertades sin compulsiones. Esto es algo que es necesario analizar profundamente como una de las manifestaciones de la crisis o déficit de la democracia representativa y procedimental. Pues, implica un reconocimiento a los sectores mayoritariamente desasistidos de la sociedad con quienes no se había establecido un compromiso (deber ser) que les permitiera de manera sustantiva incorporarse a los procesos de decisión, argumentación y elección democrática. Todos los procesos de legitimación de los poderes públicos no sólo deben ser ejecutados de acuerdo a los procedimientos teóricos y formales de la racionalidad política que a su vez pluraliza las prácticas de las democracias modernas; sino, más en la dirección de absorber el ejercicio directo del poder por medio de prácticas públicas más plebiscitarias y dialógicas. Pero lamentablemente este escenario no se ha aprovechado para el desarrollo de una *paideia* política que suscite el debate social, pues la confrontación entre ideologías de partido, grupos, clases, es lo que ha prevalecido. Los escenarios que se plantean en este momento sobre el futuro democrático en América Latina son escenarios muy tendenciosos, comprometidos en cualquiera de sus modalidades con alianzas que deberían contribuir a profundizar los derechos sociales de la mayoría ciudadana. A pesar de los desafueros, inevitables en cualquier gestión gubernamental, de lo que se trata es de entender de qué manera deben ser vencidas las etapas de las crisis de legitimidad que se hacen incontrolable en el precario sistema político, porque se deben reglamentar los criterios de cómo es posible lograr el modelo de democracia conciliativa en un primer momento, y de coparticipación directa y subalterna, en otro. Se requiere para esto de una vinculación no sólo política sino de una implicación normativa inclusiva donde ningún sector de la sociedad permanezca excluido, la necesidad de sentirse reconocido por el sistema es decisiva para la necesaria y eficaz consensualidad de los acuerdos. Este es un aspecto de la crisis al que se debe atender de inmediato. Lo que es derecho para unos lo es para otros; es decir, los contiene a todos. Esta idea no ha prevalecido en el plano político y se han subestimado los contenidos de las leyes y las normas. Estas, obviamente, al igual que la

democracia, no pueden estar al servicio de un partido, una institución, un grupo o una clase, deben estar al servicio del interés y el bien del colectivo de la sociedad. La democracia no puede ser reconocida como una realización parcial e inacabada del Estado, pero para evitar esto se requiere que se gobierne para la mayoría, lo que no supone que se pueda y deba gobernar sin la presencia de la minoría. Si lo que el modelo de la democracia representa es la voluntad y el interés general de todos, es hacia esa totalidad ciudadana que el orden social y político debe responder en atención a sus necesidades. Lo otro supondría que se quiera entender que la democracia se considera como una forma de gobierno donde se legisla sin la minoría, sino incluso contra ella. Es importante, entonces, comprender esta dialéctica que surge de una experiencia democrática de movilidad subalterna. Nos permite construir un orden en el que el poder es compartido, y éste está orientado al *bien común*. Utilizar un conjunto de normas y procedimientos para elegir a las personas que han de gobernar-se y gobernar-nos a la vez que controlarlas. Pero, sobre todo, recordemos que es un proceso que se realiza siempre en un devenir, que ella en sí misma no es un *sustratum* inmutable. Se requiere de la interacción de los ciudadanos para que se produzca el derecho a la diversidad y la diferencia, la indefectible pluralidad que nos reúne en una unidad de participación ciudadana, donde la gobernabilidad de lo público es ejercida “por el pueblo y para el pueblo”. Nos encontramos en una de las inter fases históricas del desarrollo político y social para la construcción de un modelo democrático práctico de una mayor naturaleza humanista. Es la salida de esa democracia genérica aún retenida en el tiempo por el discurso populista y el líder carismático, cercada por los intereses de las clases hegemónicas y su concepción economicista de la sociedad. Es la salida hacia otra democracia efectivamente más auténtica en la medida en que ahora, ante la crisis, frente al conflicto, la violencia, se apuesta por una pedagogía del poder que nos permita aprender a escuchar a los otros para descubrir cuál camino compartiremos todos. Ahora, el proyecto democrático se transforma en un proyecto axiológico, pues orientamos nuestros derechos y nuestra participación ciudadana por valores, más que por los intereses. Eso requiere un diálogo permanentemente crítico y honesto, sin rencillas ni sectarismo. Una cultura de la argumentación que favorezca la claridad de las ideas y sus respectivos fines. Nosotros somos los únicos “medios” para lograr esto y sería absurdo autodestruirnos. No es una tarea fácil. Es compleja, por eso el desafío es

mayor. La democracia práctica dependerá de nuestra civilidad para pensarla y construirla. Para lograr el entendimiento democrático debemos aprender a ser tolerantes y deliberativos, son las armas de las que dispone el demócrata genuino. Este es el verdadero poder aliado a la razón, lo contrario es faltar a la verdad de la política.

2. La correlación objetiva entre teoría y práctica del poder en el Estado hegemónico

El principal problema de la ciudadanía, en un Estado de derecho, es, definitivamente, el de las alternativas o respuestas al uso coactivo del poder político. La praxis de un Estado de derecho tal como se concibe en la teoría política de la modernidad, se basa expresamente en la necesidad de participación que tienen los ciudadanos en la construcción de normas universales eficientes que deben ser establecidas para que, preferiblemente, por vía del consenso, las formas y espacios institucionales del poder, puedan cumplirse de un modo expresamente democrático. No siempre esta idea o teoría del poder se encuentra claramente expuesta y por consiguiente aceptada, por parte de la mayoría ciudadana, pues la perspectiva conceptual del poder va a estar subordinada de un modo inmediato, al orden o sistema político que le sirve de contexto. La relación del poder consigo mismo es un aspecto exclusivamente formal o *a priori* del poder, en un sentido donde tradicionalmente el discurso del poder se recrea a través del lenguaje y la interpretación de sus prácticas hegemónicas. Sin embargo, existe esa otra esfera del poder cuando en su relación con los otros se construye desde la facticidad de la que el poder toma su contenido de libertades prácticas. En la esfera teórica tendríamos formalmente el orden jurídico de las leyes y normas con las que se pretende interpretar el sentido del poder sobre el horizonte abstracto o especulativo de su posible aplicación universal y, en cuanto tal, válidos para todos los ciudadanos. Pero en la esfera práctica, la facticidad del poder queda investida de la fuerza política de la que pueden disponer los ciudadanos, que son los legitimadores del sentido del poder en su aplicación fáctica, es decir, real y material. No siempre estas dos esferas se encuentran suficientemente conciliadas entre medios y fines, puesto que más de las veces la teoría va por una senda y la práctica por la otra. Lo que no niega, por supuesto, el

valor de esa correlación contradictoria que se plantea al pensamiento político de forma muy directa, pues las condicionalidades teóricas de la praxis y las condicionalidades prácticas de la teoría, dan como resultado que la facticidad de las leyes y de las normas se encuentren permanentemente interpeladas por las subjetividades de los actores sociales. Tal dicotomía no es superable sólo porque se la declare o denuncie a favor o en contra, eventualmente, del espacio político donde social y económicamente el poder se desarrolla y marca los derroteros ideológicos que innegablemente lo terminan por validar o revalidar. Parece que es urgente un repensar desde la ciudadanía sub-alterna las máscaras del poder según los actores sociales que se comprometen con su afirmación y justificación, es decir, con su control y hegemonía. Una aproximación *a priori* del poder de la política, es decir, un actuar desde su praxis autónoma a partir de su relación con los fines de utilidad de éste, es el resultado de una praxis no inclusiva con respecto de aquellos ciudadanos que por derecho deben tener en una igualdad de condiciones, acceso a su uso. Acá una característica importante y decisiva en la concepción teórica del poder, que jerarquiza a unos sobre los otros. O sea, de una mayoría sobre una minoría. Pero, por otro lado, es necesario señalar que los usos fácticos del poder requieren y demandan una relación directa con la estructura orgánica y constitucional de la política. En tal sentido, la presencia de una ciudadanía sub-alterna que cuestiona la representación social de las leyes y normas, se encuentra situada o comprometida de hecho con el ejercicio o usos de esas leyes o normas, para direccionar el sentido del conjunto o colectivo excluido, al que el poder debe responder en el momento de la solicitud o demanda de justicia y equidad. Es decir, en la esfera práctica del poder es donde éste se encuentra referido a su instancia de uso y dirección sobre el orden social colectivo, en vista de lograr alcanzar el consenso y la legitimidad pública. Situado el poder en el ámbito de la ciudadanía sub-alterna y el espacio público de interacción social, la interpretación del sentido del poder hace posible, entonces, la discusión y el diálogo entre quienes son sujetos fácticos del ejercicio del poder en su condición de mando y dirección. Acá en este plano de la ciudadanía sub-alterna es donde el orden político del Estado se hace interventor del contenido fáctico del poder, es decir, de aquellas prácticas que sirven para sustentar o justificar un modo o forma de utilización del poder político dentro del orden social. La participación ciudadana sub-alterna mientras más colectiva o popular es, tiene suficiente capacidad para

problematizar la interpretación teórica del poder: cuáles son las prácticas de fuerza que en su efecto convierten el poder en una “realidad de hecho”, que abre los espacios institucionales para que se instalen las estructuras de control y de mando que lo dinamizan permanentemente y que causan o niegan, los inminentes cambios de orden que se anidan potencialmente en su producción y reproducción. Es obvio, desde el punto de vista de los colectivos de movilidad sub-alterna, advertir la inevitable conflictividad al descatar la imposición del orden de poder en su intento por instituirse en momento teleológico del Estado objetivo, a causa de la diversidad de intereses individuales y colectivos que se debaten en el espacio público a la hora de interpretar la unicidad que contradice a la pluralidad hermenéutica de sentidos que se despliegan en las prácticas democráticas sub-alternas. Nos parece que a este nivel de complejidad el problema de las crisis del Estado moderno neoliberal, se acentúa con suma gravedad. Pues aun en un intento conciliatorio exitoso, entre las dos esferas, teoría y praxis, no es tan simple esa correlación pues se trata de analizar lo que se corresponde a una contradicción propia de la política y que es irresoluble desde cualquier principio de identidad, puesto que el carácter originario de ser una contradicción es lo que marca la urgencia de interpretar las prácticas de los poderes de la política en sentido crítico, humanista y liberador. Sólo en esa medida, al traer el pensamiento o teoría a la praxis o acción, es que el orden político que sirve de contenido al poder es susceptible de cambios o revoluciones. Así, es inherente a la teoría su praxis, y lo es en el sentido expresado, es decir, como condición fáctica a partir de la cual el poder se puede interpretar más allá del *a priori*, puesto que el sentido material de su uso resulta de las praxis o acciones de la ciudadanía en su esfuerzo por hacer del poder una experiencia de liberación válida para todos los ciudadanos. Y evitar de ese modo la concentración o hegemonía del poder para determinar los fines o intereses de un grupo o clase, sobre otros.

2.1. Variantes teóricas-prácticas para interpretar la democracia

Hemos señalado que una las principales características teóricas de la democracia es la del poder instituido a través de un orden de legalidades que sirve de *status* al Estado. Esto puede significar varios modos de interpretación respecto a las estructuras de legalidad del poder que logra su principal representación en el sistema de normas jurídicas. Por medio de

éstas es posible situar o contextualizar el poder, principalmente, en espacios de coacción y represión. El sentido de abstracción que sirve de principio racional al poder es casi indiscutible, pues se trata de considerar el poder como categoría de fuerza estatal para el ejercicio de la política. Es intrínseco al Estado esta característica teórica-práctica del poder para que se pueda realizar el Estado hegemónico, como orden u estructura de dominación centralizada a la vez que diferenciada por diversas formas sociales y políticas de organización pública que hagan viable la convivencia social. Pero a esta característica teórica de las democracias representativas de la modernidad se suman otras que parecerían mucho más puntual o radical, a saber: las instancias prácticas que en el obrar de la acción política, compromete el poder con el deber ser de quienes son los actores y sujetos de su legitimación. La referencia al colectivo sub-alterno o pueblo popular es directa e inmediata. En efecto, nos encontramos ante la paradoja de que todo el poder del poder no reside en una categoría o definición teórica que bien pudiera ser válida para interpretar un *chronos* de la historia; sino, más bien, es el resultado de las acciones prácticas o dinámicas sociales que acontecen en la vida de ciudadanos que no pueden ser homogeneizados por las leyes sociales o económicas que regulan la vida de la política. El tejido social es mucho más diverso y diferencial que los plexos normativos de la juridicidad de las normas. La vida social puede desde su incertidumbre surcar y transversar las estructuras del orden teórico del poder y resignificar los sentidos de su interpretación material y existencial. Se trata de establecer el alcance con el que el poder de la democracia puede lograr las correlaciones de equidad y justicia, entre el Estado y la ciudadanía, pues, el fin es la coexistencia en un sistema de relaciones de fuerzas que deben permanentemente conciliar conflictos e intereses. Por consiguiente, la labor del legislador es proveer en el plano teórico de la formalidad del poder que sirve de sostenibilidad al orden estatal, unas lógicas argumentativas que permitan visibilizar las conexiones entre ese plano de la abstracción y la realidad concreta. O sea, con el plano de la fenomenalidad donde transcurre la existencia humana. Las condiciones de vida no pueden quedar suprimidas por la estructura de racionalidad de las lógicas formales y menos todavía que éstas terminen asumidas como principios *a priori* de la realidad. El proceso discusivo de la argumentación, implica y supone, la interlocución con actores y sujetos de vida que están en un continuo devenir, pues se encuentran en el flujo y reflujo de las prácticas que forman

parte de cambios sociales. Estas dos esferas que dotan de sentido a la democracia como un orden de poderes en su intención por lograr formas de convivencias más plurales, justas, equitativas y de *bien vivir*, entre los ciudadanos, que se identifican con valores que hacen de la política el lugar de un efectivo reconocimiento formal y práctico para la vida en común; conjugan muy diversas instancias de movilidad entre los ciudadanos que la reconfiguran y redimensionan en su existencia colectiva más cotidiana. Y, deseamos apuntar hacia este ángulo el análisis, es decir, el de la acción ciudadana de los actores o sujetos del poder sub-alterno que se encuentran en el mundo de vida donde emerge la representación social de las valoraciones políticas, con las que se debe identificar la democracia como ese orden de poder popular y ciudadano. A este nivel de subyacencias de la vida democrática cotidiana es que se configuran culturalmente las prácticas democratizadoras sub-alternas, donde el ejercicio de la fuerza que reside en los actores y sujetos de la política, excede el orden teórico de la norma que los domina y excluye. Y, por consiguiente, se logran las emergencias públicas de aquellos intereses, beneficios y satisfacciones, por los cuales se lucha cuando se hacen escasos o no reconocidos. Las prácticas de los poderes democráticos que surgen de grandes sectores sub-alternos de la población pueden ser interpretables como populares, potencial y efectivamente capaces de diseminar los centros de poder de las clases instituidas hegemónicamente, vienen a resultar de esas insuficiencias o déficits de las formas teóricas con las que la democracia del Estado hegemónico construye sus legitimaciones. Las tensiones y fricciones de estas dos esferas a partir de encuentros y desencuentros radicales, sumergen en la crisis la estabilidad estructural de un modo de producir la vida que es en sus orígenes una concepción de la vida que entra en contradicción fáctica y aliena al sujeto de la existencia. La democracia que se hace reflejo de la vida política no es suficientemente sostenible porque en poco ella encarna el bien para todos como humanidad y civilización. Se trata de imponer un modelo de coexistencia que limita la libertad a la que es indispensable recurrir para dialectizar la tendencia burocrática que la cosifica, e intenta devaluar las prácticas insurrectas o emergentes que resultan de las transformaciones y autotransformaciones de la conciencia emancipada de los actores y sujetos que coexisten y rebasan el orden de la institucionalidad de los poderes. Las teorías democráticas formales pretenden un consentimiento del poder ya presupuesto a un orden constituido que en no admite la crítica sobre sus

fundamentos positivos. La presuposición del poder como algo dotado de una identidad propia e indivisible viene a determinar el poder en una sola dimensión fáctica de sus prácticas, por parte de quienes asumen su control. Los márgenes de exclusión se intensifican entre quienes no se encuentran en el centro de dominio del poder y sus direcciones ideológicas y políticas. El Estado no logra garantizar su presencia y su permeabilidad a través de las instituciones de la sociedad civil que le sirven de zonas de tolerancia para imponer sus controles sociales. Son espacios de relaciones societales que se hacen ecos y resonancias de la gestión de gobierno que orienta el Estado en su interés por hacer lo más uniforme posible la disidencia y diversidad de las identidades sociales que hacen vida en lo público. Por lo que la teoría de la democracia como forma de participación del mayor número de sujetos considerados como colectivos, clases, en la organización de las estructuras sociales que están al servicio de la dirección política del Estado, deben responder regularmente a las normas que el Estado hace sancionar para el cumplimiento de la ley. Esto confirma una declaración taxativa del poder, es decir, legal del valor objetivo de la democracia representativa en cuanto que orden constituyente de control y obediencia social. Por consiguiente, será tarea primaria del Estado hegemónico generar los reforzamientos y condicionamientos de fuerza que permitan la validación de las normas democráticas ya juridizadas, con el propósito expreso de consagrarlas en cuanto que mediaciones irrestrictas e irrebasable que designan el significado a las prácticas de poderes estatales y públicos en la sociedad. Los sistemas de representación social del poder se encuentran contenidos por el discurso político que instaura el Estado a través de su hegemonía de clases y partidos, para confiscar, neutralizar y suprimir cualquier posible crítica contrahegemónica por parte de esos gruesos sectores de sub-alternos que al interior del colectivo humano de una sociedad se encuentran represados o retenidos por la coacción del orden legal de la teoría democrática, una situación de minusvalía que minimiza el cuestionamiento a las relaciones de fuerza-coacción que instaura el Estado para su propia subsistencia normativa. Las teorías de las democracias de la modernidad se convierten en un sistema de poderes centralizados y jerarquizados, y en su intento de repolitizar las prácticas de los poderes gubernamentales, busca ideologizar la participación ciudadana a través de experiencias de interacción social altamente mediadas por procesos administrativos y burocráticos para garantizar las socializaciones. Es mediante

esos sistemas procedimentales que la teoría democrática liberal se transforma en una estructura compleja de poderes interactivos que subsume cualquier tipo de acción protestataria que pueda irrumpir en un cambio entre las correlaciones de poder interiorizadas y personalizadas por los actores de la hegemonía. Las exigencias por una inclusión de los otros que viven en los márgenes de las posibles tolerancias con sus particulares características de conflictividad, pasan por un discurso político de la pluralidad donde el auténtico reconocimiento de esas alteridades, ocasionalmente proclives a la integración social al sistema de poderes establecidos, da como resultado a corto plazo un enfrentamientos de clase, y casi de forma inmediata a políticas de represión psicológica y físicas por parte de los aparatos hegemónicos del Estado para garantizar el sostén de su legitimidad. Por medio de este patrón de conducta de las teorías de las democracias liberales, es imposible considerar el ejercicio de la justicia y la equidad como derechos políticos y bienes comunes de la mayoría de los sujetos o ciudadanos de la sociedad. Un genuino ejercicio de la democracia se debería corresponder con otro “estado de cosas” donde, precisamente, la insurgencia de los ciudadanos que han sido desobjetivados por el orden de poder, puedan reasumirse como sujetos protagónicos a partir de su voluntad de contra-poder para cambiar el orden de los poderes positivos que alienan al Estado.

3. Las democracias prácticas de movilidad sub-alterna

Las democracias prácticas se gestan, en consecuencia, desde otros horizontes valorativos que entran en oposición con la constitución de los poderes constituidos. Responden y son génesis de otras causas que se interrogan por la validez del poder en contextos de injusticia e inequidad. Muchas veces a partir de situaciones donde el mundo de vida de la cotidianidad queda sumergido y es presa de la violencia con la que el poder juega a enmascarar y desconocer los derechos naturales más elementales de la vida y los derechos humanos que políticamente se deben consagrar. Son estas otras formas de preguntar por el uso del poder que se concreta en las críticas del Estado, lo que nos hace suponer otros modelos de representación social de la democracia, mucho más próximos a los sujetos vivos, pues los controles de la hegemonía pueden sufrir debilidades y fracturas

que hace posible visualizar la presencia de esos otros actores y sujetos sub-alternos y condenados a condiciones infrahumanas, a forman parte del desarrollo de los procesos de exclusión de la economía de la acumulación de capital. Tal como se viene analizando, al profundizarse la exclusión por vía de las escisiones entre política y *bien común*, ética y responsabilidad ciudadana, derechos humanos y violencia política, represión e insumisión, el deterioro de las condiciones mínima a una vida justa precipitan al caos la estabilidad del sistema que se dice defensor de la paz social. Las posibilidades de ejercer presiones infra y super estructurales al sistema y hacer objetiva la crisis de legitimidad de la hegemonía pasa por una categorización de los espacios subjetivos de la ciudadanía, donde se ejerce el mayor control social al dominar el imaginario simbólico del pueblo; sobre todo, cuando éste incursiona en un quiebre político y discursivo de la hegemonía. Las prácticas democráticas alternativas y sub-alternas, se deben interpretar a partir de puntos divergentes donde los intereses sociales del colectivo no se pueden unificar bajo una misma identidad política. Precisamente, en atención a su pluralidad ideológica, así como las particularidades de sus culturas de clase, el rol de fuerza que cumplen a través de los poderes públicos y en mayor grado de los poderes estatales, es indispensable referir una concepción holística y compleja de la movilidad de los sujetos sub-alternos, que excede cualquier tipo de patrón o modelos de conductas susceptibles de convertirse en objeto de estudio fuera de sus contextualidades y contingencias históricas. Es decir, los patrones de comportamiento no pueden entenderse meramente como inducidos por causas aleatorias e inaprehensible de las dinámicas propias de las crisis y el caos social; sino, por el contrario, son fluctuaciones que se generan al interior de los sistemas de fuerza coactivos que hacen de fundamentos al *status quo* de la sociedad de clases. La democracia formal o representativa, más temprano que tarde, es impactada en sus fueros por esta fuerza de compulsión autónoma, no oficializada en la nominación de un concepto o identidad partidista; precisamente, porque el sentimiento de la sub-alteridad tiende y responde a un grado cero de la *praxis* que se ve impelida a realizarse en su *poiesis*. Y, en cuanto tal, propender hacia un *telos* ontocreador, cuyo destino es la concreción de los diversos estadios políticos de acción directa de la movilidad sub-alterna, el devenir “desde abajo”, y como ésta transforma en insurgente las praxis de la totalidad social que no presume y concibe los espacios públicos de la política como estratos estáticos e imponderables.

Las prácticas sociales insurrectas que deben surgir desde el interior del sistema de representación social originario e inserto en el mundo de la subjetividad de la vida cotidiana de la democracia pública, van a transcurrir y ser apropiadas por parte de una autonomía ciudadana que comprende, cada vez más, que ella es parte sustantiva de la tesitura de los espacios de transferencia del poder. Al reclamar el derecho político donde el Estado sea absorbido por las correlaciones de fuerza a las que están expuestas las mediaciones institucionales que validan el decidir y discernir, la intervención en el orden de poder por parte de la movilidad sub-alterna de las clases, su intervención es directa en la desobjetivación de la hegemonía del Estado. Se logra de este modo reconstituir los escenarios dialógicos de contestación y/o desobediencia que hacen emergentes esas otras identidades públicas que permiten agenciar el nuevo rol de socialización para reinterpretar la conflictividad política, promover y asumir alternativas de cambios radicales en la estructura hegemónica con las que se imponen las políticas públicas estatales. Los Estados presidencialistas tan característicos del populismo en sus diversas versiones impuestos por parte de la clase gobernante en América Latina, no han podido resolver la asimetría de poder entre el Estado centralizado y las dinámicas de movilidad social sub-alternas que hacen resistencia y posición a las políticas neoliberales características del control social y la represión. Es la constante histórica de este orden de gobernabilidad que, en su emergencia, a causa de las crisis de coyuntura, intenta ser favorecido por el respaldo del pueblo para obtener los fines concretos de las fuerzas de control institucional necesarias para su legitimación. Pero esta adhesión del pueblo con las estructuras objetivas de los poderes del Estado no cristaliza en una correlación de fuerzas que hagan permeable en el tiempo, la disolución de los componentes estructurales de dominancia inherentes a la hegemonía, y en cuanto tal un reconocimiento de las prácticas subjetivantes de los actores sociales subordinados en su empeño reflexivo y crítico por comprender los fenómenos de exclusión y marginalidad que sufren en sus vidas cotidianas. El Estado delimita sus horizontes coactivos con el fin de mantener represadas las praxis emancipadoras de las movilidades sociales sub-alternas que en su génesis son las detonantes de la insurrección y/o desobediencia cívica pasiva y/o activa, que procuran una recontextualidad del consenso y la pluralidad por medio de diálogos públicos que sirven para develar las contradicciones de las ideologías populistas. Toda vez que el carácter po-

pular de las prácticas sub-alternas del pueblo se deben considerar como las que efectivamente poseen las lógicas para resignificar los sentidos de las representaciones sociales, simbólicas y lingüística del poder hegemónico del Estado. Es inobjetable la presencia histórica y cultural de los movimientos sociales disidentes e insurrectos en el panorama del ejercicio del poder en algunos de los Estados ampliados o progresistas de la región, y las actuales luchas emancipadoras que libran en gran parte de los espacios sociales de América Latina. La irrupción de esta movilidad de las clases subordinadas o excluidas, ha permitido algunas recomposiciones en la dirección hegemónica del Estado con cierta participación o participación integral en los núcleos fuertes del poder del Estado nación. Ciertas retóricas del discurso del pensamiento crítico de izquierda han logrado, circunstancialmente, potenciar el giro estructural del Estado neoliberal hacia un Estado más benefactor de los intereses colectivos; sin embargo, consideramos que esta hegemonía relativa, no va a perder de vista el rol que han jugado la movilidad sub-alterna en el nuevo *desiderátum* de la democracia popular de derechos humanos legítimos. Más bien, debería ahondar en la experiencia de esas prácticas sub-alternas para traducir a sus mundos de vida la democracia pública y popular. El cambio de paradigma en la autogestión del poder social se hace viable cuando se interpretan adecuadamente las fuentes originarias y objetivas del poder de la política a través del Estado, visto como una estructura de reproducción de la racionalidad económica del capital. La cuestión relevante es identificar este modelo de Estado y sus formas democráticas de coexistencia humana en cuanto que es la consecuencia de una cultura colonial y monocultural. Lo que implica una obediencia normativa a sistemas de conductas y de comunicación que minimizan y diezman la capacidad de incidir y fracturar la hegemonía que se reactualiza permanentemente por medio de la ideología. Las tendencias progresistas en las que se encuentran diversas formas de democracia social(ista) en América Latina, deben dar cuenta de los contextos hegemónicos de este tipo de Estado modular que está en plena capacidad de responder y asociarse con el desarrollo neoliberal de las leyes del mercado capitalista. Si bien puede resistir y absorber las implicaciones sociopolíticas y económicas de las contradicciones del sistema de producción, eso no equivale necesariamente a que este tipo de infiltración en el sistema derive en su superación o abolición. La intención de las prácticas de subjetivación de la democracia, por parte de los sujetos que son constituyentes de la

movilidad sub-alterna, desde cualquiera de las perspectivas del ejercicio público y popular de poder, está asociada a una comunidad de subjetividades de intereses comunes con el otro que permite reconocer que la dimensión de la eticidad pública se encuentra asociada a la práctica de la libertad y la justicia. Por lo tanto, este ejercicio debe primar como el valor más representativo de los derechos a la equidad.

4. El protagonismo del *intelectual orgánico* en el desarrollo político de la movilidad sub-alterna

La conciencia de una coexistencia ciudadana, germina y se desarrolla en el espacio público, como una reacción a tono con las representaciones y formas simbólicas de la política, que sirven para consensuar los antagonismos entre sociedad política y sociedad civil. El propósito e interés es constituir y perfilar las relaciones de fuerza de las estructuras clasistas del Estado capitalista que permiten optimizar y justificar las condiciones objetivas que encubren las contradicciones, y responden a las fluctuaciones o crisis del modo de producción en sus diversos niveles de legitimación. El proceso semántico de este sistema de poder se va articulando por medio de los discursos ideológicos que emergen y circulan entre las dinámicas institucionales para la socialización del *status quo* que hace permeable el reconocimiento de la juridicidad del sistema, como un fin para todos de acuerdo a la interpretación de las normas y los roles sociales. Por consiguiente, las relaciones sociales se encuentran permanentemente mediadas por la producción simbólica de las ideologías que permiten incrustar en la conciencia de clases, los valores, creencias y representaciones de una concepción del mundo universalmente totalizante. La conducción del sistema de identidades sociales y sus respectivas narrativas biográficas o mundos de vida subjetivos se alienan para responder a los fines de la racionalidad política de la que queda revestido el cuerpo ideológico de la estructura del modo de producción. La presencia de la cosmovisión del Estado hegemónico, en los diversos espacios de coexistencia pública e institucional de la ciudadanía, poco a poco, viene a producir las adhesiones de fuerzas que requiere este tipo de control social para avanzar en sus proyectos de desarrollo y equilibrios socio-económicos. No se puede instituir el orden de poder de la hegemonía sin un campo cultural generalmente consensuado

y a la vez con inflexiones de coacción estratégicas. La finalidad del Estado de clases es, por una parte, generar tolerancias entre una ciudadanía (sociedad civil) que permita afianzar las formas de convivencia democráticas de participación, en sentido lato, pues se trata de certificar el contenido formal de la democracia que se valida en la vida pública a través del lenguaje del discurso ideológico, lo que contribuye a hacer sostenible la adhesión política, entre la estructura de las relaciones de producción y superestructura de relaciones discursivas y simbólicas. Por la otra parte, el Estado hegemónico se reproduce a sí mismo por medio de los intelectuales tradicionales cuya estructura elitista se encuentra adscrita a la dirección ético-cultural que anima en la ciudadanía en general en sus tipos, modelos, y prácticas de lealtades a los efectos de cooptar las voluntades de resistencia o desobediencia en la esfera de la civilidad. A este nivel de los complejos plexos que conforman los espacios y tiempos de la hegemonía capitalista, es donde podríamos situarnos para un mejor análisis de los contextos represivos y opresivos del poder político que se centraliza en el Estado, con el objeto de llegar a una interpretación de las efectivas posibilidades que tienen la movilidad sub-alternas para agenciar tipos de crítica contra sistémicas al interior del orden ideológico de sus democracias impuesto por la cultura del bloque histórico. Se dan las condiciones fácticas de construir acciones contrahegemónicas liberadoras, insurgentes, contestación y crítica política que logren más relevancia cuando se trata de desarticular los aparatos ideológicos del Estado, que, al atomizar los espacios públicos deliberativos, elude la presencia del antagonismo de clases, en su propósito de hacer más uniformes y homogéneas las dinámicas emergentes e insurreccionales de los movimientos sociales alternativos. El intelectual tradicional y esto es un lugar común, se sabe que va a responder de un modo confesional a la *doxa* política para la cual la clase dominante lo forma y desarrolla a través de los valores de la tradición y el sentido común. Este es un intelectual convencido de su rol para adosar las conciencias sociales al sistema de normas cuyos procesos para legislar la justicia y la equidad de la sociedad se prescriben al amparo de las fuerzas que se entranan y tejen ideológicamente las relaciones de significación que encubren los signos dominantes de las clases hegemónicas y del Estado. Este tipo de intelectual, bien es sabido, es el reproductor ideológico del sistema de clases donde unas son más jerárquicas que otras, y, en consecuencia, ejercen sus roles de integración social centralizando el sentido del poder hacia los

vértices donde el sistema jurídico y constitucional se transforma en potencia y nuclea el Estado, en cuanto voluntad absoluta e inquebrantable que todo lo absorbe y resiste. Por supuesto, esta concepción del intelectual respecto al dominio de poder del Estado, se funda en un tipo de racionalidad normativa e instrumental que consiste en estandarizar y/o regular el orden de la cultura y la subjetividad. Más aún, logra cumplir un rol de engranaje, amalgama, síntesis, en las correlaciones entre estructura y superestructura, y así establece y prefija de este modo, los intersticios utilizables por algún movimiento sub-alterno que pudiese incidir en la desarticulación de las correlaciones de dominancia entre una esfera y la otra de la totalidad social. Son muchas las mediaciones simbólicas y lingüísticas que se obtienen a través de los discursos ideológicos. Ellas permiten interpretar las alianzas de cohesión que persigue el intelectual de la clase hegemónica, cada vez que las crisis que se presentan en el tejido de la sociedad produce el quiebre del reflejo ideológico de la superestructura. A causa de estas alianzas la hegemonía no cesa de rearticularse a fin de obtener en su inmediatez, la neutralidad de las voluntades disidentes entre los sujetos que sufren las contradicciones de clase. Las problemáticas causadas por los severos grados de conflictividad que caracterizan la desintegración de las identidades públicas en las sociedades de clases, tantas y diversas formas de anomia social que desesperanzan a los sujetos y minimizan su capacidad consciente para rebatir argumentativamente la opresión que vive a diario en lo más cotidiano de la vida, estarán regularmente determinando cualquiera de los proyectos sub-alternos de vida que pudieran sacarlos del sistema de alienación donde es deshumanizada su existencia. La perspectiva de un discurso liberador que se pueda relacionar implicativamente con las praxis transformadoras de los espacios de convivencia ciudadana, a partir de los cuales emergen y cristalizan los poderes populares, otorga una mayor eficacia a la democracia sub-alterna. Eso requiere de la contrafigura de un intelectual orgánico, cuya presencia en el escenario de la política esté referida a la pluralidad de las formaciones sociales que logran asociar sus diversos proyectos de vida, con un sentimiento comunal contrario a la estructura racional del orden de la sociedad de mercado. Se hace orgánica la filiación del intelectual a los procesos de movilidad sub-alterna de los que se vale el colectivo popular o sujeto pueblo para combatir las condiciones de exclusión y de marginalidad que se le imponen, a través de los consensos del discurso ideológico y de las formas hegemónicas de la cul-

tura que administra el *telos* del Estado. La correspondencia del intelectual orgánico con las clases sub-alternas nace de un reconocimiento y no de un adoctrinamiento, gracias a las prácticas dialógicas que requiere el colectivo popular para articular discursos que puedan visibilizar a los interlocutores que, al entrar en su relación subjetiva con la vida compartida, hace posible revalidar y reinterpretar el mundo de las necesidades y satisfacciones a partir de la libertad y de los derechos humanos. El intelectual orgánico, al igual que cualquier otro sujeto que entra en las relaciones de poder, no debe perder o descuidar este fundamental referente existencial de los espacios que se conjugan en el ámbito de la alteridad de las clases. Éstos condicionan los momentos de su actuación en las prácticas colectivas, en sus interpretaciones de las relaciones de producción simbólicas y de los discursos ideológicos de la hegemonía, lo que, precisamente, le permite diversos puntos de encuentro y desencuentro con el sistema de poder al interior de las instituciones por medio de las cuales se ejercen los poderes de la política del Estado. Las tareas que debe cumplir este intelectual orgánico son muy puntuales en la reconstrucción de tramas sociales de convivencia populares que van a reforzar y consolidar, las acciones directas asumidas por los movimientos sociales sub-alternos, a la hora de la toma de decisiones en los debates públicos de los que dependerá la repolitización de las estructuras de coexistencia y participación democráticas. Su incidencia es incuestionable en la construcción y puesta en escena de la *filosofía de la praxis*. Un compromiso donde la reivindicación de los derechos populares de los ciudadanos es la meta que se puede lograr por medio de estrategias revolucionarias que socaven las bases de la hegemonía instituida. Por esa razón el tipo o forma de dirección ético-cultural del intelectual orgánico en la producción de un discurso emancipador contribuye notablemente a una conciencia crítica y desideologizada de la cultura hegemónica. La disidencia o desobediencia que sale a flote en las relaciones que se institucionalizan en la sociedad civil, logran su empatía con la naturaleza dialógica del discurso sub-alterno que signa de valor al mundo subjetivo que ha sido colonizado por la razón instrumental de los grupos de poder insertos en el control hegemónico del sistema social. El sentido revolucionario del proyecto político que defiende el intelectual orgánico encuentra su compromiso ético en las gruesas capas de marginalidad de las bases populares de la sociedad neoliberal. Su preocupación por interpretar no es una mera teorización de los problemas para abstraerse de las contradicciones de la

realidad. Precisamente, el rol que le corresponde es formular propuestas que sirvan a la dirección contrahegemónica que se plantean las prácticas sub-alternas populares como mecanismos de resistencia, a la vez que cancela las coordenadas que impiden la autonomía de sus desarrollos socio-políticos. Relaciones recíprocas se conjugan entre este tipo de intelectual que se sitúa más en el interior de la movilidad sub-alterna en sus posibles reclamos para negociar con el dominio de las élites de poder. Se trata, por consiguiente, de una labor de pedagogía para la construcción del otro mucho más subjetivado por la conciencia de clase con la que se produce inicialmente la identificación con el estamento de la producción. De este modo el aprendizaje de las formas políticas de participación que instaura la hegemonía, puede ser rebasado por la salida de los sujetos de la movilidad sub-alternas al escenario público donde el cuestionamiento a la retórica del poder implica una posición de contraste o protesta con la cultura democrática burguesa. Quizás una de las principales incongruencias que se detecta hoy día en los procesos de emancipación y de crítica política a la hegemonía del sistema, se asocia en relación con el ascenso de la figura del intelectual orgánico en el sistema de representación de los espacios de las sub-alteridades donde estas representaciones del imaginario libertario, pudieran terminar reducidas a los patrones de aceptación o rechazo de los cuales el intelectual orgánico es imagen. Los dinamismos que emanan de los movimientos sociales difícilmente deberían responder y ser consecuencia lógica de la dirección personal o institucional del intelectual orgánico, su papel de mediación o inductor de los cambios que se propician, desde la superestructura a los efectos de interpretar y debatir los órdenes de poder, requiere que su interacción se corresponda más inmediatamente con el universo de reclamos y/o logros de las clases subordinadas y no con programas doctrinarios del activismo político tradicional. Su capacidad de interlocución viene a dar como resultado el encuentro comunicativo con los actores sociales que destinan sus fuerzas mancomunadamente a producir otra cultura democrática de la participación política que hace efectiva y puntual la distinción con el intelectual tradicional que reproduce los autoritarismos y despotismo de la hegemonía. ¿Cómo se puede evitar, por un lado, y deslindar, por el otro, que el intelectual orgánico sea presa del sistema que cuestiona y reformula en términos de las prácticas revolucionarias? Para responder a esta pregunta vale la pena afirmar que las relaciones entre intelectual y la conciencia popular del pueblo se deben configurar desde

las esferas públicas donde el intelectual orgánico propicia el análisis de los mundos de vida de los sujetos con el interés de exponer las narraciones profundas de los espacios biográficos, la identidad personal y colectiva de los sujetos que se encuentran para dialogar y compulsar los cambios que afecten los sistemas de opresión. Para que las relaciones entre intelectuales orgánicos y los desarrollos políticos que permean sus roles de clase social logren su efectividad y complemento, a partir de una experiencia conjunta que potencie expresiones y prácticas contrahegemónicas, el proyecto sub-alterno a la hegemonía se propone como otra concepción histórica y cultural que se abre a nuevos escenarios de coexistencia popular. Esta otra vía de resistencia, autodefensa y diversos espacios de movilidad en la sociedad civil pudieran ser una garantía para consolidar la fuerza de choque que debe usar el sujeto sub-alterno en su proyecto de luchas sociales. Sin dejar de lado las circunstancias socioeconómicas que directamente inciden en la formación y aparición del intelectual orgánico, la correspondencia con el contexto político del que toma sus opiniones y discursos sociales hace muy puntual su importancia para una comprensión de las causas y fenómenos que se deben combatir contrahegemónicamente. El colectivo social o pueblo popular por sí mismo no es clarividente de los entramados ideológicos ya que para lograr una visión de conjunto de los antagonismos y oposiciones entre las clases, la interacción del intelectual orgánico contribuye a que la conciencia de clase se revele en el espacio público con mayor capacidad de crítica política y genere a la vez condiciones prácticas para convocar proyectos alternativos en común con otros sectores subordinados por la hegemonía.

SEGUNDA PARTE

Álvaro B. Márquez-Fernández

I

NUEVAS CIUDADANÍAS Y CRISIS DE LA CIUDADANÍA EN LA MODERNIDAD¹

Introducción

En su origen filosófico y político, la ciudadanía es un resultado de la revolución francesa (1789), que supone: i) clases y/o actores sociales contextualizados por un orden jurídico que les permite una libre participación de elección y opinión en el espacio público; y ii) relaciones de poderes que se conforman y constituyen a través de la voluntad popular del conjunto social, con la intención de ejercer una participación directa sobre las gestiones públicas del Estado. Sin embargo, la consolidación de los poderes ciudadanos no ha cristalizado en las democracias formales, procedimentales o representativas, al mismo tenor que el ejercicio del poder a través de las instituciones del Estado hegemónico. Esa escisión y fricción, entre poderes públicos de la ciudadanía y los poderes constituidos del Estado moderno, coloca en crisis la representatividad de la ciudadanía frente a un Estado que se legitima a través de ella. Son diversos los planos que pudieran analizarse en torno a las problemáticas que generan la crisis de la ciudadanía. Sería válido considerar, al menos, tres de las más significativas: i) a crisis de moralidad pública, a saber, debilidad axiológica; ii) la crisis de racionalidad, a saber, déficit para lograr la argumentación dialógica; y iii) la crisis de identidad, a saber, la insuficiencia de concebir la sociedad en términos interculturales. Subsanan estas crisis de la ciudadanía en la sociedad Moderna, implica todo un proyecto de reconstrucción de la política que exige una compleja crítica teórica a los fundamentos positivistas del

¹ Este texto se redactó en co-autoría con la Dra. Zulay C. Díaz-Montiel.

Estado; y, además, una praxis emancipadora que pueda suprimir el poder de las ideologías por medio de una pragmática discursiva que haga suficientemente fáctica la inclusión del otro.

1. Recategorización de la ciudadanía

La aparición en la *res publica* de la categoría de ciudadanía, supone la existencia de un ser social que está en condiciones políticas, sociales y económicas, de hacer uso legítimo de sus derechos constitucionales. No es un concepto solamente nominal con el que se quiere reconocer esa especial identidad política y pública que se le otorga con el nacimiento del Estado moderno, al colectivo de individuos que forma parte de una sociedad. Es más, la identidad que se adquiere a través de la ciudadanía que otorga el Estado, es, precisamente, la atribución que se le confiere a cada uno de los ciudadanos de la totalidad social para ser considerados ante las leyes en una igualdad y equidad de condiciones que eviten o minimicen, cualquier tipo de marginalidad o exclusión. Se es ciudadano cuando se porta esa seña de identidad que es la ciudadanía, que permite el necesario y auténtico reconocimiento legal, repitémoslo, del individuo o persona en el espacio central de las interacciones jurídicas de derechos, entre unos ciudadanos y otros, y entre éstos y sus respectivos Estados. Proceso de politización del colectivo social que garantiza el desarrollo institucional de Estado, puesto que es a través del concepto teórico de ciudadanía y las praxis de cada uno de los ciudadanos, que tanto los ciudadanos como el Estado se conforman en sociedad cívica y política. El supuesto filosófico de que la ciudadanía responde al deber ser del Estado, al estimar que la moralidad y eticidad de las voluntades públicas deben formar parte de los poderes constituidos del Estado con los que se gerencia la gobernabilidad societal, es completamente válido y legítimo. Sobre todo, cuando las transformaciones formales y procedimentales, funcionales y estructurales del Estado, encuentran eco en las diversas dinámicas y praxis sociales que se originan en ciudadanía con expectativas originales, inéditas, que marcan y definen las fuerzas sociales de las ciudadanía en expansión y desarrollo. Es esta una de las características de las nuevas ciudadanía que se presentan con el desarrollo socio-político del Estado moderno, que incluso pueden ser consideradas como síntoma de superación de la concepción nacionalista

del Estado hegemónico de la Modernidad. Las nuevas ciudadanía no se decretan o se imponen por la fuerza de las leyes del Estado nación; éstas surgen, más de una vez, de la impronta del conflicto y la lucha social, de la violencia y la desobediencia cívica. Las nuevas ciudadanía, para decirlo con palabras propias de los analistas de los cambios sociales, se hacen presentes por causa de las crisis sistémicas de los poderes constituidos de una formación estatal que resulta históricamente insuficiente para resolver la conflictividad social y mantener su hegemonía. De ese proceso de degradación y deslegitimación política, es que forman parte, en su condición de actor principal, las ciudadanía emergentes para la recomposición de las relaciones de fuerza con las que se definen los sistemas representacionales y actorales de los poderes públicos. Por otra parte, nos interesa señalar, que los diversos avances en la democratización de la democracia en los Estados de derecho social, van a depender, cada vez más, de la participación activa y directa de los movimientos de interacción ciudadana que son conformados por quienes todavía no gozan suficientemente de los derechos políticos a la participación, y cuyas identidades culturales, de género, etc., no se encuentran contenidas en los sistemas de representación y reconocimiento público. Nos toca, entonces, abrir un análisis más crítico sobre el *status* y roles de la nueva gesta de ciudadanía de la diferencia y de la pluralidad, que marcan los nuevos escenarios de las praxis emancipatorias en la política. Es menester considerar, entonces, a partir de la categoría de ciudadanía y lo que serán sus respectivas crisis políticas, sucedáneas de alguna manera de los déficits del Estado hegemónico, que las identidades y representaciones ciudadanas tienen su asiento en el espacio público de la sociedad. Es decir, que su emergencia y presencia está determinada por un campo muy expreso de la acción política institucional y pública de los poderes del Estado. De allí es que la ciudadanía obtiene su acta de nacimiento: de ese encuentro entre el Estado y el orden político, donde reside el ciudadano como actor o sujeto de las experiencias políticas del conjunto social. Es decir, del espacio público, ése que media, entre la coacción y el consenso, las relaciones de las fuerzas sociales, principalmente, las simbólicas e ideológicas, mediáticas y comunicativas, de lenguaje, palabra y opinión pública. Hoy día se pudiera decir con acierto, que la racionalidad política del Estado postnacional, surge de ese tejido varío pinto del que forman parte las ciudadanía. El ciudadano activa a través de las nuevas ciudadanía, que son tesituras complejas de valores e intereses pragmáti-

cos, formas interculturales de considerar e interpretar la realidad desde el sentido común del bien compartido o equivalente, las condiciones para orientar procesos políticos que tienen como finalidad la deliberación pública ante las actuaciones del Estado. Esta es una importante caracterización y distinción de las nuevas ciudadanía, debido a que el énfasis con el que se promueven sus praxis colectivas está dotado de un ejercicio reflexivo y discursivo cada vez más profundo y concientizador. Precisamente, la pertinencia y eficacia que han logrado las nuevas ciudadanía, en el espacio de interacción social, a raíz de su deliberación pública, hace posible una evaluación *in situ* de las crisis por la que atraviesa el Estado. Al acceder a ese espacio de decisión pública, tradicionalmente controlado por las formas hegemónicas de la comunicación y de la participación que poseen las clases hegemónicas, es que las nuevas ciudadanía logran su ascenso a un ejercicio de los poderes políticos con más capacidad para propiciar las deliberaciones que puedan orientar de un modo menos conflictivo, los acuerdos y compromisos que se desprendan de una dialogicidad política con amplio espectro de participación pública.

2. La crisis de moralidad pública

Bobbio nos recuerda que no se puede escindir, menos aún prescindir, de la moral en las praxis políticas. Por su parte, Habermas, al considerar la legitimidad de la política como un resultado de la participación en el poder, considera que la moral es la condición de poder para que cristalice la forma pragmática de un diálogo suficientemente argumentado donde todos logren el reconocimiento universal del interés compartido, más allá de las diferencias iniciales donde se situaba el conflicto. Tenemos, entonces, que la esfera de la moralidad pública es la esfera de coexistencia de los actores de las nuevas ciudadanía cuya pretensión de verdad es acordar reflexivamente por medio del discurso, alternativas eficaces que permitan subsanar en el sistema político formas indeseables de injusticia social. Lo que supone que los valores a los cuales se dirige el bien en común o la moralidad pública, es el fomento de praxis sociales que estén asociadas a un “discurso práctico” abierto a las competencias comunicativas de cada uno de los actores de las ciudadanía que entran, por medio del diálogo, en la praxis política. Es decir, se requiere que cada uno de los participan-

tes del diálogo acceda desde sus respectivos discursos a la comprensión de los problemas que se plantean y desean resolver de mutuo acuerdo en razón de argumentos razonables. Esto implica considerar las pretensiones de validez de los argumentos según premisas aceptadas por todos, con el propósito no de inducir fines últimos anticipados racionalmente; sino, prácticas argumentativas acerca de problemas que afectan a la sociedad. Las consecuencias políticas en el ámbito de la transformación ciudadana en el ejercicio del poder, son decisivas para el desarrollo de las democracias deliberativas y sub-alternas. Primero, porque dentro de un contexto de moral pública, tanto el Estado y la ciudadanía, se encuentran comprometidos con un interés universal que debe ser deliberado hasta la consecución de un interés compartido. No es una tarea fácil, pues implica un arduo camino de reflexión sobre contenidos de valor que deben formar parte de los contextos del diálogo racional que se propone. No puede, entonces, primar ningún interés particular que coarte el diálogo de intereses dentro del desarrollo del “discurso práctico”, pues todos los que forman parte de la ciudadanía deliberativa deben ser reconocidos como interlocutores válidos y capaces para desarrollar y lograr los acuerdos. Segundo, porque las insuficiencias del Estado hegemónico para valerse de otros procesos deliberativos que no sean proclives a sus intereses institucionales, y que actúan de manera coactiva, es un total desafío para las democracias de insurgencia deliberativa y sub-alterna. Se trata, por consiguiente, de fortalecer las condiciones de moralidad pública que fortalezcan la participación ciudadana de un modo más expreso y directo.

3. La crisis de racionalidad

Algunos destacados investigadores de las ciencias sociales, la teoría política, la teoría social, la crítica institucional del Estado, la pragmática del discurso, afirman que los cambios de la racionalidad política pasan por una ampliación del Estado moderno o un retorno a un Estado débil o posmoderno. Se apunta a la recuperación y reelaboración de subjetividades sociales que se han perdido por la disociación entre el poder y el uso que debe hacer la ciudadanía para desarrollar más derechos políticos que le permitan consolidar los poderes compartidos que sirven de fundamento al poder del Estado. Pero ese esfuerzo deconstructivo y reconstructivo

del poder, necesita de una crítica a la racionalidad histórica del Estado moderno. Precisamente, por tratarse de evaluar la crisis de esa racionalidad por una excesiva dirección instrumental o estratégica, se requiere de un análisis posracional de esa racionalidad dominante. Es decir, fuera del espacio unidireccional donde la racionalidad política de la modernidad ha fecundado sus teorías políticas de control social. Se proponen, entonces, otros enfoques filosóficos y epistémicos a esa racionalidad dominante, a partir de otro paradigma hermenéutico de la racionalidad que considera la relacionalidad dialógica como momento de encuentro y desarrollo de las ideas y pensamientos, valoraciones culturales y prácticas comunicativas, que deben formar parte del espacio público donde se expande y complementan las nuevas formas ciudadanas. La concepción de un Estado regulador de la sociedad, a través de un poder vertical y doctrinario, un poder cuyas prácticas están consagradas por las directrices o normativas de la institucionalidad que subordina a la mayoría de las formas de organizaciones políticas que desean participar en los asuntos públicos; pierde, en consecuencia, capacidad de convocatoria o consensualidad, frente a las críticas que recibe por parte de organizaciones o movimientos emergentes y/o disidentes, a quienes se les ha excluido o marginado de las decisiones públicas. Por ese lado, la necesidad que tiene cada sector de la ciudadanía de exponer sus opiniones por medio de un discurso que haga viable la dialogicidad, es lo que le confiere a la presencia de esos actores un indiscutible valor de coparticipación en la elaboración de esa racionalidad dialógica que implica elegir fines compartidos en función a intereses negociables. No es posible eliminar o suprimir importantes signos de exclusión social, si no es factible la creación de derechos humanos que garanticen los derechos a la paz y de una nueva racionalidad en torno a lo político, que aumente las fuerzas argumentativas de los participantes en la toma de decisiones. La democracia plural se deberá basar en una eticidad pública del diálogo entre todos o con los otros, a fin de garantizar el acuerdo como premisa suficiente de toda reflexión racional. La urgencia de eliminar del campo de la racionalidad política la tendencia al utilitarismo del poder, fuente de inspiración para las democracias formales y representativas, plantea a las nuevas ciudadanía el problema de cómo las normas morales del diálogo se cumplen y respetan racionalmente. Eso significa que la condición comunicativa de lo racional es condición *sine qua non* para hacer posible el nivel argumentativo de la universalidad del interés. La crisis de

racionalidad es el resultado de una insuficiencia para lograr el acuerdo en común o universal, por medio de una voluntad autónoma compartida que permita la aceptación del consenso que resulta de la discusión que genera la opinión pública. Precisamente, por tratarse de un diálogo público es que la consideración racional del mejor argumento para todos, es la que va a definir la aceptación de las respuestas o acuerdos. Este nuevo tipo u orden de la racionalidad comunicativa, porta, entre otras características, la condición ética-existencial del discurso entre quienes participan del diálogo. Es una premisa o imperativo kantiano, sin la que la posibilidad del acuerdo público es inalcanzable.

4. La crisis de identidad

Son diversos los resultados o fines que se pueden avizorar a partir del análisis que hemos presentado acerca de las nuevas ciudadanías y tres de las principales crisis que se experimentan en la ciudadanía del Estado hegemónico. Una de las primeras, se puede decir, es el cambio sustantivo que representa el proceso político que implica, desde el paradigma hermenéutico y pragmático, el acceso al espacio público sin restricciones de origen o de clase social a través de un proyecto de comunicación dialógica. Otra, el clásico paradigma marxista de la lucha de clases y de las contradicciones económicas, de alguna manera queda resuelto por el de la argumentación racional a través del diálogo de intereses. No creemos que esta perspectiva hacia democracias más plurales y consensuadas, sea un acto inmediato de los cambios políticos pues eso llevará un tiempo largo y prudencial que exige una cultural del paradigma comunicativo que está en curso por parte de los actores sociales que han tomado conciencia de su importancia y necesidad. Si bien el problema es mucho más complejo de lo que acá se ha abordado, no por eso debemos negarnos a una reflexión crítica que permita enriquecer una discusión científica y humanística que hemos heredado del Estado hegemónico, al considerar la irracional dicotomía o reduccionismo, entre Estado y ciudadanía, como insuperable. La anulación del ciudadano como ente autónomo y radical para generar transformaciones sustantivas al desarrollo de los poderes del Estado *versus* la creación de nuevos perfiles de coparticipación y recreación de poderes más dirigidos hacia el escenario de convivencia pública. La categoría abstracta de identi-

dad nacional, dejaba en lo invisible y ausente al ciudadano común. Éste no lograba una auténtica participación en los asuntos públicos que le concernían directamente, pues el sujeto de las acciones políticas, aun las gestadas y promovidas por el Estado, son de competencia de los ciudadanos. Son los ciudadanos quienes crean sus representaciones sociales, sus símbolos y psicologías motivacionales y conductuales, los procesos pertinentes para los intercambios y creaciones culturales a favor de una participación que le permita asumir las identidades sin perder o expropiar sus originalidades culturales en lo personal e histórico. No puede asumirse una cultura de la identidad con la que se tipifique a la ciudadanía en su pluralidad cultural. Estas ciudadanías sufren un decisivo momento de autotransformación que son consecuencias inmediatas de sus relaciones sociales y humanas. No son estáticas, sino dinámicas y contingentes. A cada momento político insurge una ciudadanía diferente, que en absoluto está en capacidad de responder a los dilemas, desafíos y problemas, reeditando fórmulas que obviamente resultan superadas por su obsolescencia. Eso quiere decir que a cada momento político corresponderá otra cultura ciudadana que se ha ido gestando y desarrollando a la sombra de las nuevas conflictividades y racionalidades. No es posible aceptar como dominante una política de regulación ciudadana basada en una noción de la monoculturalidad de las identidades. Hoy día es, cada vez más frecuente, esa lucha por la diversidad cultural y la transformación intercultural de las sociedades. Las condiciones de coparticipación en la esfera de lo público, propicia otras alternativas para la integración social de los grupos o colectivos marginados o excluidos. De esa mixtura de interacciones es que se producen los nuevos movimientos de intereses y necesidades que buscan sus identidades sociales en el momento (de crisis) de las relaciones de fuerzas que entran en la orientación de los poderes políticos. Es a partir de esa multiplicidad de culturas que se generan las nuevas normas de los contenidos sociales de la política y de la economía, y retoma para la política ciudadana a esos actores que tradicionalmente aparecía bajo la égida, principalmente, del monopolio de la cultura del partido político y sus adhesiones. Esa realidad confiscada por el usufructo del estado, por parte de las elites gobernantes, sufre un sustantivo cambio desde el punto de vida de la conciencia política que asumen las nuevas ciudadanías según van adquiriendo y desarrollando otros roles políticos propios a sus intereses generales. Desaparece la categoría de un individualismo político, que tiende a discriminar desde una

cultura política de clases, a la mayoría. La categoría de ciudadanía queda reabsorbida por patrones de conducción social que disminuyen al sujeto político de la ciudadanía entendido como ente sustantivo de los cambios socio-políticos de los cuales debe formar parte. No hay posible fórmula de disolución de esa coexistencia en el desarrollo de la política a través de las nuevas identidades culturales de la ciudadanía, pues eso supone la creación y adquisición de otras racionalidades discursivas y otros patrones de co-regulación que deben ser inferidas de las normas universales del comportamiento social, imprescindibles para comprender e interpretar los comportamientos de la ciudadanía en general. La clausura de esas identidades monoculturales es lo que está en el tapete. Así como la superación con creces, por parte de las nuevas ciudadanía, de otros roles sociales e identidades donde la pluralidad, el reconocimiento del otro es una condición para la convivencia ciudadana. La comprensión de la política es, en el día a día práctico, muchos más compartida y comprometida por los excluidos que la integran y que han alcanzado un reconocimiento legitimado en su participación. La aparición de los derechos a la diversidad y a la diferencia, acentúan de modo radical la crítica que en su origen apuntaba a una falta de democracia política para todos, en el sistema de gobierno de los Estados-Nación de la Modernidad. Las nuevas ciudadanía, por su carácter intercultural, tienden a fundar un Estado más democrático que respondan a las exigencias que solicitan estas ciudadanía en busca de un reconocimiento jurídico, político, social, de inclusión. Los nuevos consensos políticos deberán surgir de esa nueva racionalidad que, considerada dialógicamente, es capaz de razonar a partir del otro en su reconocimiento cultural. Lo que hace propicia esa mirada de contextualidad donde las normas de valor de los comportamientos políticos y las voluntades colectivas de la ciudadanía posean un grado de verdad y racionalidad comunicativa susceptible de ser aceptado por la mayoría coparticipante. Las diversas identidades culturales que se van desarrollando de algún modo, podrían estar en una concordancia no lineal, con los intereses y necesidades que se deben sufragar para el bienestar de la ciudadanía. Este tipo de diálogo con el otro, no suprime la conflictividad inherente que porta cualquier orden social. No se trata de idealizar en su origen un *topos politicus* virtual o abstracto. Se trata de generar las condiciones pragmáticas para que las nuevas ciudadanía puedan entender los principios de moralidad pública y racionalidad dialógica que les permitan superar con creces el modelo del

racionalismo neoliberal individualista, por otro, mucho más humanizante que avale y acredite la diversidad de las identidades que políticamente sean posibles y viables para todos. Revalidar los cánones de la democracia representativa no es el objetivo. Se trata de profundizar en los modos de coexistencia política a través de espacios de interacción social, cada vez más accesibles a todos y otros, por medio de una interpretación del espacio público que vaya más allá de su composición institucional en cuanto reflejo del Estado. Se debe insistir en la contextualidad de los poderes políticos según la diversidad de sus coparticipantes, toda vez que las nuevas ciudadanías requieren de derechos interculturales que favorezcan el crecimiento de una auténtica racionalidad dialógica.

Conclusiones

La crisis de ciudadanía que podemos observar, es una crisis que nos habla de un Estado hegemónico cuyos procesos democráticos no logran emancipar a sus ciudadanos del poder opresor y represor del mismo. Por el contrario, es una ciudadanía desprovista de auténticas condiciones políticas para desarrollar sus poderes. El ocaso de la ciudadanía liberal, es el sol naciente de otras ciudadanías que parten de una conciencia de derechos humanos e incluso naturales, que puedan contribuir al desarrollo político de la participación por medio de una racionalidad comunicativa y de un diálogo con el otro que haga viable un proyecto de libertades públicas donde todos puedan encontrar el reconocimiento, en su pluralidad y diversidad, de las identidades culturales con las cuales interactúan en espacios compartidos y convividos. No es posible tal como lo plantean las tesis de los movimientos sub-alternos actuales, mantener por más tiempo represada la contestación o insumisión política de las clases marginadas o excluidos de la dirección gubernamental del Estado hegemónico. Primero, debido al agotamiento del modelo neoliberal individualista; segundo, por el discurso emancipador que es introducido en el análisis de la política a través de diversas teorías y filosofías liberadoras que apuestan por una transformación de sus roles y protagonismos públicos. Somos testigos de un tiempo donde se promueven valores de igualdad y equidad situados en contextos de humanización que se resisten e insurgen contra cualquier concepción hegemónica del poder, disponiendo y apelando a la construc-

ción de sus imaginarios más originales y simbólicos, a sus referentes de moralidad pública compartida, a la par y junto a otros que por similares intereses se hacen solidarios y coparticipes de estos nuevos discursos y legitimaciones que les permitan ejercer derechos de ciudadanía más plurales y democráticas. Es un cambio de paradigma donde la política no evade responsabilidades éticas y morales, pues se trata de un intento prometededor de recuperar para las praxis políticas la genuina praxis humanista del poder, cuando éste no sólo es necesario, sino que permite y concede los beneficios de justicia social emancipadora que garantiza.

II

NULIDAD DEMOCRÁTICA Y COACCIÓN POLÍTICA: EL DESACATO POPULAR¹

Introducción

La democracia es un sistema de poderes que debe estar al servicio del pueblo. El actor social de estos poderes es el sujeto político en su condición de persona, individuo, ciudadano. Ningún otro actor puede atribuirse el uso de los poderes políticos en beneficio personal o colectivo; menos todavía, en detrimento de los otros. Se crea un principio de exclusión que pone en contradicción o nulidad pública el ejercicio del poder de la democracia como sistema de poderes populares. Es indispensable denunciar la coacción política de la que se sirve la democracia representativa, abstracta o nula, en su intento de minimizar y reducir la acción social del pueblo como destinatario de los poderes políticos. La respuesta a este sistema antidemocrático, coactivo de los poderes populares, es el desacato, la desobediencia cívica, la disputa ideológica, las estrategias para la subversión pública y la recuperación de los derechos de participación en la transformación de la democracia política.

1. El grado *cero* de la democracia representativa vs el valor político de la democracia

La democracia es una praxis para gobernar que parte de una convocatoria pública donde todos tienen el derecho de cogestión y participación

¹ Este texto se redactó en co-autoría con la Dra. Zulay C. Díaz-Montiel.

en el ejercicio del poder. Pero el acto de gobernar en democracia, implica un orden de relaciones de fuerzas y de poder, donde los participantes de ese orden, responden y se conducen según ciertas características, conceptos, categorías, normas, valores, que forman parte de una identidad política que les permite la participación. Es necesario, por tanto, disponer de teorías, metodologías y técnicas, que permitan analizar, investigar y aplicar, en un intento de simplificar el margen de error o ambigüedad, y nos permitan reconocer cuáles son o no, las praxis democráticas que pueden servir de medios para generar y producir la participación. Sin procesos hermenéuticos y pragmáticos que hagan posible la interpretación de las praxis sociales y políticas que orientan las relaciones de poder en la democracia, ésta puede convertirse con gran facilidad en una falsa utopía y dejar muy de lado la idea de convivencia y pluralidad por la que aboga: una forma de gobierno que reside principalmente en la participación del pueblo en su función de poder constituyente y transformador de los poderes que le sirven de legalidad y legitimidad. Una reflexión más compleja sobre lo que es la democracia en sus teorías y sus praxis, nos llevaría a replantear muchas de las características actuales de la democracia, que ya no responden a lo que en su origen griego fue considerada la democracia como proyecto ético-político del Estado. Y, más todavía, si se consideran las actuales relaciones sociales de producción científica y técnica, y su incidencia, en los desarrollos políticos de las democracias modernas. Otro aspecto que se debe estimar interesante, en las transformaciones culturales e históricas de la democracia considerada como el modelo social y político más deseada para gobernar, y que ha distorsionado el proceso de consolidación ciudadana de la democracia, es la aparición del mercado de la ciencia en la dirección política de la sociedad y del Estado. La presencia de este tipo de tecnocracias, disminuye sensiblemente las condiciones de participación de la ciudadanía que se encuentra desprovista y desprotegida por la interferencia de la racionalidad científica en la política. El escenario que se nos presenta es muy evidente: la inserción en el ámbito de la democracia de factores determinantes de las relaciones de producción tecno-científicas, distancia y fractura el tejido social entre democracia, política y participación. La política se transforma en un eje que sirve de retorno a las relaciones de producción económica y las prácticas democráticas sirven de soporte y configuración a las demandas del mercado y los intercambios de consumo. En ese sentido, las democracias se hacen disfuncionales de la política, y terminan

al servicio de la economía de mercado. Es lo que explica el deterioro de la convivencia humana, entre trabajo, producción y mercancía, que se ha generado en las sociedades capitalistas a través de las democracias representativas. Es importante señalar, además, que tales prácticas económicas sobredeterminan las prácticas democráticas que se producen al interior de la trama de las relaciones sociales originarias. Ese tipo de sujeción, explica claramente los abusos políticos que han sufrido las prácticas democráticas, al minimizar o hacer excluyentes a los ciudadanos del espacio de interacción política que les permitiría trascenderse a sí mismos, y lograr el *bien común* o colectivo de todos. Es indiscutible la necesidad que se tiene de recuperar para la democracia las condiciones de vida que le deben permitir al ciudadano el desarrollo y culminación de una existencia feliz y benéfica. De igual manera, insistir en que se requiere, cada vez más, una ampliación de los derechos políticos, sociales y económicos, que hagan más viables los procedimientos por medio de los cuales se obtienen medios y fines que garanticen su cumplimiento. No se puede suponer o aceptar lo contrario; es decir, aquello que niegue o suprima las condiciones de necesidades y demandas que deben serle satisfechas al colectivo social. Es una declaración de principio en las Constituciones democráticas de los Estados modernos; sin embargo, no se cumple en la práctica de las relaciones sociales que deben tender a la libertad y desalienación del colectivo social. Eso se debe, precisamente, al uso del poder político por parte de las clases hegemónica y la institucionalidad del Estado, para mantener el control social entre la diversidad de los participantes, que optan por el derecho a formar parte de la opinión pública y de las relaciones de poder. La participación ciudadana en la construcción de las representaciones de lo que es la democracia y sus praxis sociales, resulta de gran importancia debido a que, es en todos los aspectos, la directa participación de la ciudadanía la que está en capacidad de suscitar un permanente reordenamiento en las relaciones de poder que admite el sistema de las democracias representativas. Ir más allá de la toma simbólica del poder a la praxis sociopolítica de construir con el poder otras y nuevas relaciones de poder, es la característica más notoria que se puede ver cumplida en el espacio de la interacción social, al desplazarse y tomar posiciones de poder, cuando se trata de dirigir los fines de la sociedad a través del Estado. Lo inverso es destacar la presencia unificadora del Estado hegemónico en la regulación social y en su proyecto de unificación ciudadana homologada en sus usos de poder. Los “gobernados” están

políticamente reconocidos por un orden de poder al amparo de praxis democráticas que los legitiman. Ese poder puede estar presente (consciente) u oculto (inconsciente), expreso o tácito, por parte de los actores o clases hegemónica; sin embargo, es necesario decir que ese poder único o hegemónico, también es cuestionado y resistido, por parte de un colectivo o sectores sociales que no se consideran reconocidos o identificados con las praxis de ese poder. Se da origen a una relación de contra-poder en sectores contenidos o represados por el poder del estado hegemónico, que fisura la organicidad lineal del poder impuesto por medio de otras praxis socio-políticas de participación ciudadana.

2. Espacio público y convivencia cívica: ¿nulidad de la democracia?

Las nuevas concepciones de la democracia participativa y convivida, rompe con el dogma absolutista de la democracia como un modelo en sí mismo no superable. La ideología de la racionalidad política moderna, asume la democracia como un ideal formal que, aunque inalcanzable, existencialmente es el más deseable. La trampa argumentativa es que los escenarios de las libertades públicas y las discrecionalidades jurídicas, le permiten a ese tipo o modelo de democracia su propia supervivencia, sin necesidad de depender de las prácticas adversas o críticas a sus principios o supuesto de universalidad política. Estas democracias se autotransforman en democracias de más control y represión; incluso, favorecidas por un discurso liberador de los derechos humanos, incapaz de concientizar a los actores sociales de las respectivas prácticas libertarias; sino por el contrario, de instituir las prácticas reproductoras de los espacios de control social y/o político del Estado clasista y hegemónico. A saber, son democracias reductoras o minimizadoras de la participación socio-política auténtica al no reconocer los intereses y los conflictos de los que se nutre la ciudadanía cuyo componente “esencial” está conformado por la opinión pública, la retórica política, la repolitización del poder, entre otros. Se trata, entonces, de comprender que las praxis democráticas son, en su sentido filosófico más nítido, praxis de la política. Si se entiende que la política se sitúa en el espacio existencial del(os) actor(es); entonces, tenemos que la política es el espacio de acción donde se ejecuta(n) el(os) poder(es) a fin de dotar a la política de una representatividad que solicita adhesiones y participantes.

No obstante, hay que afirmar y destacar que es en ese espacio público donde las praxis políticas de la ciudadanía se manifiestan plenamente, incluso contra los controles políticos (coactivos o consensuales) del Estado. En principio, se hace un reconocimiento de que el ciudadano no puede dejar de estar presente y formar parte de las relaciones sociales que emergen y se desarrollan en el espacio público: espacio de espacios de conducción social de los actores y sujetos. A ese espacio público donde la política se hace desde la interacción de todos, sean éstos vistos a través del principio de las mayorías o considerados clases dirigentes y/o hegemónicas, es donde la democracia representativa presenta sus mayores riesgos y peligros. Es en el espacio público donde se debaten, para su aceptación, rechazo o superación, los “valores de la democracia”. Luego, es en las praxis socio-políticas de la democracia donde se suprimen o concilian los intereses y necesidades de las clases. Precisamente, será esa dinámica interacción de los actores sociales en el espacio público, la que desata y pone al descubierto la diversidad de fuerzas sociales en procura de una hegemonía que pueda optar por la liberación o la represión social. En ese doble sentido de la hegemonía, coacción y consenso, es que las luchas de los movimientos sociales entran a jugar un rol protagónico en el desarrollo de la política en el espacio público a favor de los poderes democráticos del ciudadano. O dicho, en otros términos, el desarrollo de los poderes populares de la ciudadanía o sociedad, vistos como agentes de autotransformación de la política, es una distinción específica que marca las diferentes formas de praxis socio-políticas de los actores y/o ciudadanos en la recomposición orgánica de la democracia representativa. Entre los valores de la democracia representativa, el derecho a la disensión y a crítica son fundamentales. La pluralidad del poder democrático reposa comunicativamente en ese derecho de todos a la participación dialógica para dirimir lo que se debe buscar como bien en común a todos. Pero los efectos reproductores de estos principios en otros principios no dictaminados jurídicamente, sino reclamados por vía de la violencia, la protesta, la desobediencia personal, cívica y pública, a objeto de cuestionar su cumplimiento, por parte de las clases excluidas, abre fisuras en el orden coactivo de la democracia representativa, que es un sistema político referido a los privilegios económicos de las clases hegemónicas. Acá es donde se da inicio a un despliegue de nuevas formas de participación social en el desarrollo de las praxis políticas que se asumen frente a la sociedad clasista y el Estado neoliberal. Son diversas las

reflexiones y análisis que se pueden elaborar al respecto en cuanto nos hacemos conscientes de las debilidades, déficit, arbitrariedades, exclusiones, a través de las cuales las democracias representativas se impone como un orden político capaz y suficiente para satisfacer las demandas públicas de los ciudadanos. Pero se sabe que en su cumplimiento operativo este tipo o modelo de democracia social lo que genera es mayor porcentaje de excluidos, marginados y segregados. Es una contradicción que, al parecer, no amenaza su autonomía, sino que la desarrolla, al menos, formalmente. Así se observa cuando se considera que –a pesar de esas contradicciones que a simple vista lucen como factor de injusticias del sistema político de la democracia social representativa– esa democracia no cesa en su afán de neutralización o contención a los movimientos opositores que buscan una insurgencia pública y rebasar la institucionalidad de los controles sociales. Se puede interpretar, en sentido estricto, que, para este tipo o modelo de democracia, la falta o precaria práctica por parte de todos en el desarrollo de los poderes políticos compartidos públicamente, produce una estática o inercia en sus procesos de convivencia social. Al perderse, agotarse o suprimirse, posibilidades y condiciones sociales para generar praxis políticas insurgentes, contestatarias, transformadoras, no sólo se anulan los valores ideales, utópicos o formales de la democracia, sino que, más aún, se suspenden progresivamente las praxis contingentes y fácticas que hacen del poder político el sistema de correlacionalidad entre los actores o sujetos sociales. Luego, el poder del que se vale políticamente la democracia para legitimarse, termina anulado por la ausencia de participación (incluso por sus propios adherentes) en el espacio público donde se desarrollan las identidades ciudadanas. Es interesante hacer este señalamiento, pues es lo que sucede en la actualidad del sistema capitalista neoliberal, cuando escuchamos hablar de la “crisis de la democracia”, a causa de la apatía y la anomia política que vive el ciudadano reprimido por las coacciones del orden político. La centralización del poder sobre otras formas de poder, siempre inducidos por aquél, obliga a los ciudadanos a cumplir con las normas de gobernabilidad, aunque no las compartan. Y en el peor de los casos a evadir las, con la complicidad de las propias burocracias y representantes del Estado. Un movimiento de marginalidad periférica al sistema, que acentúa la descomposición estructural del poder político y que inhabilita a los ciudadanos para actuar dentro de un espacio público libre y autónomo. Por esta razón, consideramos válida la afirmación de que se vive un

proceso o momento de *nulidad democrática* porque las praxis democráticas se encuentran desactivadas por el predominio de un poder político cuya representatividad no se encuentra directamente comprometida con la participación de la ciudadanía; sino, por el contrario, con la concentración de poder a través de esa ciudadanía a la que antidemocráticamente se le niegan sus derechos de coparticipación. El giro ideológico de estas democracias termina encubriendo y falseando la efectiva praxis del poder político por parte de la ciudadanía, una despolitización de ese carácter siempre tenderá a favorecer el poder del Estado en detrimento del de la ciudadanía pública. Una desactivación en la base de la movilidad social, por el descrédito, facilita el acceso a un proceso de nulidad, inactivismo o apatía política. Esta consideración acerca de la pérdida de legitimación de praxis democráticas políticamente libertarias, tiene una consecuencia funesta para el desarrollo de los espacios de vida donde las políticas públicas del Estado hacen su gestión permanente de relegitimación del poder político. Pero, es un efecto contrario al de la participación ciudadana y popular, al arrogarse el Estado de la sociedad de clases, la exposición de la fuerza de su poder de control social.

3. Politizar ideológicamente el valor de la democracia

La correlación entre democracia y política, es necesaria y contingente. Es una coexistencia primaria entre el poder y las prácticas ciudadanas. De igual manera, de aquellas relaciones entre el poder de la ciudadanía y el reconocimiento democrático para ejercer ese poder entre todos. Sería temerario desconocer esa relación de poder entre democracia y política, pues se perdería la clásica distinción, en su origen griega, sostenida por Aristóteles al destacar la importancia de la política para fundar los poderes públicos de la ciudadanía. El Estado deriva su poder por una legalidad que lo constituye jurídicamente a través del Derecho. Se trata de darle al Estado un sistema normativo que lo regule y que le permita ejercer, a través de él, el poder. Precisamente, lo que hace el Estado es administrar el poder y legislar sobre su uso. El ciudadano deberá responder a esta gestión de gobierno del Estado, obedeciendo las normas, puesto que es el sujeto en quien reposa la legitimidad. Sería, en efecto, muy contraproducente que el ciudadano no se reconociera en el poder constituido del Estado que tiene

su fuente en la soberanía popular, e infrinja el orden político de la sociedad motivado por un rechazo irracional del poder. Son muchos los aspectos que se podrían analizar de esta correlación entre democracia y política, pero sea suficiente la presente consideración para establecer con cierta claridad que, al Estado en su origen y fin, le queda otorgada la atribución de ejercer el poder en sentido expreso de acuerdo a su carácter de sociedad política. Este principio o dogma del derecho moderno, se presenta como incuestionable y se le nombra habitualmente, precisamente, en los momentos de mayor crisis de poder político. Las alternativas que se pudieran presentar a la superación de las crisis de legitimidad del Estado en el ejercicio del poder político, son escasas porque se hacen inadmisibles dentro de los controles de poder de los que se vale el Estado para mantenerse o perpetuarse. Es decir, las crisis políticas del Estado intentan resolverse con más “poder de Estado”, entiéndase, por supuesto, concederle más poder a quienes se alimentan y realimentan de ese tipo de Estado. Las consecuencias son interesantes de analizar, cuando observamos las medicaciones y/o simulacros democráticos que auspicia el Estado para hacer sostenible el poder. Ante la prepotencia del Estado republicano, casi siempre nos encontramos con una precaria gama de opciones de participación para ejercer nuestros derechos; sobre todo, cuando deseamos formar parte de las decisiones públicas y nuestra participación nos convierte en oponentes a las decisiones políticas del Estado. Los procesos de acumulación de poder pasan por diversas praxis de participación políticas que permiten la toma del poder. Usualmente son prácticas de partido a través de las cuales se sectoriza y radicaliza la participación. Los ejemplos saltan a la vista cuando se estudian procesos electorales de diversa manufactura, donde termina imponiéndose “políticamente” el sector o sectores ligados a los poderes económicos nacionales o transnacionales que alientan los aparatos de control social del Estado. Es muy esporádica la aparición de movimientos contra institucionales que logran traspasar esa coraza protectora que recubre al Estado en su hegemonía. Algunos movimientos sociales, en el tiempo, se mantienen en la resistencia, pero finalmente terminan agotados por falta de alianzas y filiaciones, principalmente, estratégicas. Pudiera hacerse una lectura desde los sindicatos, la iglesia, los partidos políticos, las universidades, las ONGs, entre otros colectivos e instituciones, para entender cómo sucede esto y precisar las principales causas y razones por las que se termina delegando o representando en el Estado esa exce-

siva centralidad del poder sin contrapesos significativos. La capacidad de adoctrinamiento ideológico que se activa a través del Estado, ha servido en mucho para neutralizar, minimizar y disolver importantes procesos de resistencia cívica y política. Si consideramos la ascendencia de ciertos movimientos sociales en esta escala jerárquica que implica la toma del poder, todavía encontramos que es necesario seguir venciendo otras barreras más complejas donde se traman los microespacios del poder que luego se despliegan por todas las relaciones sociopolíticas de los ciudadanos. Podríamos señalar, que, no es sinónimo de democracia popular o sub-alterna, participativa o de cogestión, solamente el hecho de tomar o formar parte del poder. La respuesta al problema es mucho más profunda y articulada: es preciso reflexionar y propiciar praxis sociales de otro tipo de poderes políticos que surjan y residan en una ciudadanía emancipada. Algo que no se constituye *a priori*, a pesar de la insistencia de ciertos discursos progresistas y conservadores en su intento por emular los discursos más esperanzadores de la emancipación. Se requiere, además, de una teoría de la justicia social con capacidad de juzgar los excesos de poder, incluso contra quienes se vuelven fariseos de las críticas que le sirven de denuncia. Si la correlación entre democracia y política es de fuerza y poder; entonces, es imprescindible liberar a la fuerza de su dominio y al poder de su coactividad. Es decir, la auténtica democracia no puede basarse en sistemas de controles sociales y la política no puede convertirse en un espacio y en un ejercicio para la represión de los imaginarios sociales. La democracia popular, pública y ciudadana, debe ser sinónimo de libertades convividas y compartidas, en sentido aristotélicos: es decir, conjugar en el espacio público intereses discernidos éticamente que tiendan al bien y a la justicia humana. Un ideal factible, sólo en la medida en que el retorno a la *polis* sea un reencuentro con las virtudes públicas de la ciudadanía emancipada del Estado y el mercado neoliberal.

4. La coacción política como uso de la fuerza del poder

Nuestro análisis apenas es un intento por considerar una de las tantas aristas de la problemática planteada: la politización ideológica del valor de la democracia. Si la democracia es poder político; entonces se puede deducir que las praxis políticas democratizan a la democracia. Esas praxis pro-

vienen desde varios campos de la esfera política, como es lógico suponer, pero lo que interesa destacar es que, entre éstas o aquellas praxis políticas, nos estamos refiriendo a las praxis ciudadanas que conforman una voluntad de usar el poder político para construir más ciudadanía. En tal sentido, el contexto universalizador de las praxis políticas tendría por *desiderátum* el de la comunidad ciudadana. Si ese proyecto no cristaliza, estamos en presencia de la función coactiva de la política como fuerza de cohesión social. Lo que supone un contrasentido para el “espíritu” auténticamente democrático. Por esa razón es que la libertad es una condición indispensable para interpretar el poder político desde los actores del poder. En la medida que la democracia política garantice derechos de ciudadanía, eso va a repercutir directamente en el espacio público de las praxis emancipadoras. Luego, el espacio de disensión, persuasión y deliberación que debe caracterizar el pensamiento y las prácticas políticas, para que la democracia no sea algo más que un sueño del romanticismo o del idealismo; se debe construir al calor de las relaciones socio-políticas de la ciudadanía. Pero, precisamente, la democracia pública requiere de políticas ciudadanas, que deben emanar del discurso dialógico desarrollado por la ciudadanía frente a la permanente y contingente conflictividad social. No se puede negar esa realidad. El ideal de una sociedad en paz o pacificada, para el logro teleológico de una felicidad agustiniana, nada tiene que ver con la *res pública* de Aristóteles, donde el ciudadano está comprometido ética y políticamente con el *bien común*, según la utilidad y finalidad axiológica del poder. Hoy día esa concepción de bien responde a un acuerdo entre intereses generalizables que deben resolverse desde una praxis donde el diálogo sea la instancia de comunicación-comprensión que oriente la racionalidad política. Eso quiere decir que se está hablando de las condiciones de intersubjetividad comunicativa que portan los ciudadanos para repensar la *polis* y rehacer las normas de regulación y/o control social, en correspondencia con los valores morales y éticos que deben prevalecer en las relaciones políticas de la comunidad ciudadana. El panorama que nos presentan las democracias actuales de los estados modernos, está alejado de este ideal ético-pragmático de la política. Por el contrario, se insiste e incrementan los mecanismos de opresión y represión política hasta el punto de lo que hemos definido “coacción política” de las praxis democráticas. Esto refleja una realidad social donde la ciudadanía se encuentra casi por completo a merced de las maquinarias de los partidos políticos que manejan los inte-

reses y necesidades de los ciudadanos, según prescriben la más novedosas de las tecnologías de la comunicación social, donde a la información y a la opinión pública de los ciudadanos se les da un tratamiento totalmente de *marketing*. La democracia plural se convierte en lineal a través de la hegemonía de los medios de comunicación social. Se sofoca y deprime el comportamiento democrático de una ciudadanía a partir de la subyacencia de un mundo de vida que le es extraño y excluyente a sus intereses y necesidades. El punto de nulidad democrática es el factor de inmovilidad política que sufre la ciudadanía en cuanto actor o sujeto activo en la transformación del orden político instituido a través del Estado representativo. El punto de coacción política es el factor de contracción de fuerza que tiene el poder político para gobernar el espacio público que permanentemente se presenta como muro de contención a las alternativas, revueltas, insurgencias, desobediencias civiles. Estas son acciones estratégicas del poder político del Estado moderno. Por un lado, asocia las prácticas sociales como recurrentes a un uso de la libertad a la libre participación en el ejercicio público del poder; pero, a la vez, restringe esas prácticas a los estamentos burocráticos de la gerencia del poder. Es decir, son prácticas administrativas que sirven de soporte legitimante a las clases sociales insertas en la dirección del poder político. Luego, la participación ciudadana es infiltrada ideológicamente por estas clases y el orden hegemónico del Estado, opacando significativamente los roles de cambio que pueda portar la participación ciudadana. En ese juego de libertades públicas el Estado no pierde su rol regulador de la sociedad, propone y dispone las formas de negociación y de decisión pública, disolviendo cada vez más los márgenes de autonomía de la ciudadanía y sus diferentes movimientos sociales. Se busca una unidad o amalgama política que sirva de plataforma para neutralizar o hacer homogéneos los intereses de las clases antagónicas. El esfuerzo es por resolver la famosa “contradicción de clases” al socializar los intereses comunes o particulares según acuerdos nacionales. Pero se dejan de considerar las relaciones personales, individuales, expectativas de vida que cada uno de los ciudadanos tiene con respecto a la satisfacción de esos intereses que los hace sentir y ser diferentes a causa de la escala discriminatoria de la sociedad. La nulidad democrática se manifiesta en esa invisibilidad política con la que se recubre la praxis ciudadana en sentido emancipador. Se terminan por asumir de interés para las clases subordinadas, los intereses y necesidades de las clases hegemónicas.

5. El poder insurgente del pueblo: actor genérico de la democracia ciudadana sub-alterna

El tránsito de la democracia formal o representativa hacia la democracia material y participativa, es de una temporalidad múltiple, según se produzca el desplazamiento de los actores y movimientos que pugnan por emerger en el espacio público. Mientras los tiempos son más lentos, quizás se puedan concebir más seguros los cambios. No obstante, eso es impredecible vistas las situaciones de conflictividad que deben superar los ciudadanos en la vida cotidiana. Los tiempos más largos, tampoco generan la seguridad o confianza de que los cambios puedan ser decisivos y suficientes para revertir el orden de las cosas. Eso implica al menos dos supuestos: primero, la fragilidad institucional de la que adolece el Estado lo obliga a convertirse en un ente políticamente coactivo y represor; entonces, se incrementan las dinámicas contrarias que entran en circulación para producir reacciones más puntuales e inmediatas para absorber en la marcha de los acontecimientos los liderazgos populares, pues es el único modo de salvar los inevitables enfrentamientos entre la ciudadanía y el poder del Estado. A la luz de este supuesto, la ciudadanía debe permanentemente construir estrategias que en un tiempo perentorio le permitan encausar las crisis del sistema hacia sus praxis emancipatorias. Se puede decir que la movilidad social y política de los actores debe cumplirse dentro del juego político de las crisis, y no convertirse en observadores externos. La capacidad de gestionar las crisis dependerá, entonces, de esta inserción estratégica de la ciudadanía para la construcción de una conciencia política en total correspondencia con la complejidad de las crisis y de decisiones oportunas y efectivas. Le tocará a la ciudadanía, a través de la sociedad civil, recrear la dirección política del Estado a favor de una participación donde el poder ciudadano reside en la autonomía para elegir que el pueblo ostenta. Segundo, tampoco las transformaciones socio-políticas del Estado se pueden cumplir en tiempos indeterminados, por lo que esos tiempos deberán ser marcados desde el presente de la crisis en su proyección de futuro inmediato accesible. Esa visión prospectiva de la crisis le permite al pueblo una organización más orgánica del poder y su relación con las praxis políticas de los actores y movimientos. Nos estamos refiriendo a las crisis del sistema político de las democracias representativas. Es más, a la crisis de los postulados cívicos o ciudadanos sobre los que el poder político del Estado

social de la modernidad, asienta y reproduce sus legitimaciones. En consecuencia, la crisis del sistema es una crisis estructural de la mayoría de las relaciones sociales a partir de las cuales el sistema funda sus espacios de poder. La crisis es, por consiguiente, el resultado de la ineficacia del poder para mantener al Estado y las clases adherentes en el control político, e incluso, económico, del poder. Es un dato muy significativo del momento de la crisis, pues la misma implica la pérdida de las fuerzas de consensualidad y coacción del Estado, frente a los procesos y movimientos contestatarios, revolucionarios, que asumen la lucha política como parte de una crisis que es necesario superar. La lucha por el poder se traslada del escenario del control central del Estado sobre la ciudadanía, al espacio público donde la ciudadanía se hace portavoz de una crisis que está en capacidad de resolver desde otros referentes de moralidad y ética pública ante el poder político del Estado. Se requiere, entonces, que la construcción del poder ciudadano pase, precisamente, por el deber ser de una ciudadanía que se compromete con unos valores democráticos que se decantan y perfiles a partir del discurso y el diálogo público. Se abren las compuertas de la sociedad a través de una ciudadanía que se reconoce actor social en conjunción con todos sin distinciones ni exclusiones. Surge, desde las fuentes de legitimidad originaria, una teoría y una praxis del poder que toma su sentido desde la intersubjetividad del ciudadano donde el reconocimiento del otro, es un reconocimiento que no niega, sino que afirma la interrelación de los actores y sujetos sociales en la elaboración de los medios y fines de la sociedad. La democracia no pierde su estela de ideal o utopía posible, pero no por eso deja de ser un proyecto humano que debe contar con la realización personal e individual de la mayoría a través de sus derechos políticos, sociales y económicos. Esta concepción comunitaria del poder, zanja una sustancial diferencia con el poder hegemónico del Estado de la modernidad que reduce lo social y lo político a un sistema institucionalista represor. El resultado es una pérdida y escasez del poder público o popular por parte del pueblo a la hora de su participación ciudadana. El poder popular es un poder de insurgencia e insumisión para actuar en política. Un poder sin prescripciones o regulaciones *a priori* desconectadas de las experiencias de vida de la ciudadanía. Se trata, por el contrario, de la creación y recreación de un poder con lógicas alternativas capaz de incorporar en el universo de sus praxis socio-políticas, otros espacios de interacción que favorezca la madurez política de las experiencias ciudadanas. Podríamos hablar de

una concepción intercultural y dialógica del poder, que es consecuencia de una manifestación plural y diversa de la praxis de los ciudadanos. Sin intención de imponer conductas predeterminadas por valores, creencias, opiniones, argumentos, teorías o interpretaciones que puedan favorecer o radicalizar los intereses de grupos o élites. Es un poder que emana de un ejercicio directo del poder en el medio o contexto donde el poder tiene su origen y posible diversidad. No es una concepción absolutista, positivista o metafísica del poder en su intención por controlar la condición de vida de los seres humanos. En nada este tipo de poder se llena de ese contenido ideologizante con el que las clases políticas tradicionales lo definían. El carácter deliberativo y plebiscitario de este nuevo tipo de poder político y de democracia participativa, nos anuncia el esfuerzo por elaborar una teoría política de la participación ciudadana basada en unos principios de justicia y de equidad que se obtienen por discusión y acuerdo público. Las dificultades de este proyecto de democracia sub-alterna, radical o directa, obviamente son muchas. No debe generar falsas expectativas el logro de una democracia posible en estos términos de deliberación pública por parte de la ciudadanía. Suponer el excesivo volumen de personas que conforman una sociedad, y las competencias discursivas y dialógicas de las que se debe valer la ciudadanía para evaluar y dar respuestas factibles a los problemas y conflictos, podría también suponer, un imponderable *per se* al proyecto de emancipación. Pero consideramos que no es así necesariamente, si se toman en cuenta estrategias de participación colectiva que implican formas de elegir y ser elegidos donde el colectivo se refleja en un universo mínimo de representación con el propósito de no perder sus identidades públicas, que le permitan manejar el poder de la información y conocimiento de la realidad, a través de medios de formación de opinión pública. Ese sería el espacio de convivencia ciudadana que habría que considerar según la racionalidad política que le otorga competencias al ciudadano para consolidar praxis que le permitan ser actor o sujeto del cumplimiento de sus deberes y derechos. Procesos de convocatorias públicas reconocidos y legitimados a través de las asambleas constituyentes, referéndum, etc., le conceden a la ciudadanía poder directo para participar, elegir y decidir: ratificando o revocando cargos de poderes públicos. De ese modo, el auténtico poder político en acuerdo con una genuina democracia pública, residirá en las competencias y en los medios plebiscitarios, discursivos y deliberativos de la ciudadanía en general.

III

JUSTICIA PÚBLICA Y PODERES POPULARES

1. La Justicia: una praxis de igualdad y de equidad para todos y todas

El poder de la justicia reside en normar un orden social donde la convivencia del colectivo social pueda lograr satisfacer sus necesidades, de acuerdo a principios compartidos de igualdad y equidad. Es importante señalar que se trata de entender la Justicia no sólo como una norma de valor jurídico, sino como una norma práctica que sirve para valorar los contenidos materiales de los que toman su sentido y significado esos dos principales y fundantes conceptos de la justicia; es decir, el de la igualdad y la equidad. Estos son, entonces, algo más que conceptos sobre los cuales registrar en la experiencia social y política el valor de esa norma práctica al hacer de la justicia, en su acepción más humana, una práctica que le permita a cada persona, individuo y ciudadano, sentirse reconocido en el derecho a ser sujeto de la igualdad y la equidad en cualquier situación de su vida. Las relaciones pragmáticas de la justicia entre la igualdad y la equidad pueden ser consideradas a partir de la facultad de juicio e interpretación que tienen los ciudadanos según un sistema de leyes que en todo momento se administran para que la conflictividad de las relaciones sociales y políticas puedan ser resueltas al amparo de un código que les permita regular la fuerza de sus intenciones e intereses, con el propósito de lograr un mayor nivel de convivencia pacífica. Si se procura convertir la justicia en este medio, entonces, cabe la posibilidad de hacerla, a través del sistema legal, en un fin compartido por todos y todas. Entonces, la justicia jurídica es el principal ideal práctico al servicio del orden político que le sirve de base. El desarrollo de un proyecto de justicia social que pueda responder

a las diversas dinámicas de las relaciones sociales debe dar cumplimiento, además del orden jurídico que hemos señalado, a procesos de participación donde la ciudadanía le imprima a la justicia los valores particulares que forman parte de su convivencia ciudadana. Eso supone abrir el contenido formal de la justicia en su contenido legal-jurídico, a las acciones prácticas de los ciudadanos cuando éstos buscan resolver participativamente la diversidad de problemas y conflictividades. Desde esa perspectiva, es necesario destacar que, si bien se reconoce la igualdad en sentido formal dentro de un Estado de derecho, el sentido material de esa igualdad pasa a ser reconocido por medio de la equidad, entendida como el beneficio o *bien común* que requiere cada uno de los ciudadanos dentro del orden social. La igualdad es un principio de identificación, cuya presunción jurídica es la de reconocerle a todos los ciudadanos y ciudadanas, el mismo universo de derechos y deberes y facultades jurídicas de las que deben disponer sin discriminación, para lograr el mayor número de opciones en la participación política y en el acceso a los bienes que le concede el Estado como ente que garantiza el equilibrio de la sociedad a través de las normas de racionalidad jurídico-política. Por otra parte, la equidad es el otro principio que sirve de complemento a la justicia en su esfuerzo por considerar la igualdad como un principio universal e inalienable de todo ciudadano. Pero la equidad tiene que ser considerada a través de la praxis económica, como la posibilidad de gozar y lograr satisfacción por medio de los bienes de la producción. En ese orden de ideas, existirá la justicia política siempre y cuando en el plano de la equidad material, se distribuyan en el colectivo social los bienes de la producción con criterios de inclusión y no de exclusión. Esta es una relación dialéctica permanentemente presente entre igualdad y equidad, como una relación de doble implicación por medio de la cual la justicia no puede ser entendida como un ideal abstracto y trascendente, sino como un *factum* de las relaciones sociales de la ciudadanía. Y es, precisamente, en la fuente originaria del poder de la justicia, la ciudadanía popular, donde es decisiva la conceptualización e interpretación para la puesta en práctica de esa relación dialéctica entre igualdad y equidad a la que deben responder los actos justos en pro del *bien común* de la sociedad. Pero esa relación dialéctica, no siempre resulta tan transparente como lo señalan algunas de las teorías acerca de la igualdad y la equidad de la justicia. Las relaciones sociales siempre están asociadas y construidas por relaciones que se tramam a la sombra del poder político.

Acá se puede visualizar otro ámbito de la justicia que forma parte de sus fuentes originarias del poder de acuerdo al espacio público, donde el poder asume su contenido jurídico-político, además del ideológico y simbólico. La relación dialéctica de la justicia se desarrolla socialmente por mediación de la participación ciudadana, pero de igual manera a través del poder político del Estado. Son dos instancias que se corresponden, aunque a veces parecen estar disociadas entre sí, según se acumulen las fuerzas sociales del poder: si éstas son acogidas por sectores de la ciudadanía o por la institucionalidad del Estado. Una suerte de duplicidad del poder, por vía de la sociedad civil y por vía del sistema jurídico-político del Estado, donde pareciera prevalecer el poder de la justicia del Estado sobre el poder de la justicia de la ciudadanía o del pueblo. Pero se trata de entender la relación dialéctica de estos dos movimientos de la justicia (social y política) que encubre, la mayoría de las veces una fuerza de cohesión y regulación de las relaciones sociales que pueden tender a la polarización acerca de un concepto y praxis de la justicia capaz de enfrentar y oponerse entre sí. Es una realidad que obviamente contradice el “espíritu” de una filosofía política de la justicia desde la Grecia clásica, cuya opción inicial y final es preferir el *bien común* de todos. No se puede dejar de afirmar que la esfera práctica de las acciones justas y en cuanto tal, igualitarias y equitativas, no es en ningún caso, particular o general, tan transparente. Por el contrario, su opacidad se debe a que la realización y puesta en práctica de la igualdad y la equidad, requiere de un análisis complejo y reflexivo sobre los valores de justicia que ambas categorías transportan. Es así, entonces, que la relación de la justicia con el poder de la ciudadanía y el poder del Estado debe establecerse desde una conciencia social muy crítica, para comprender dialécticamente sus orientaciones dentro de la esfera social y política de la participación ciudadana. De igual manera, los contextos prácticos donde la justicia se desenvuelve como una norma de valor que permite dotar de una finalidad compartida a las diversas praxis sociales y políticas, al procurar un *bien común* y compartido. A través del sistema jurídico-político y a través de las legitimaciones ciudadanas, esos valores normativos de la justicia, merecen ser considerados por la opinión pública y la crítica política. Dos escenarios de participación pública y política, que permiten la reconceptualización y reinterpretación de los movimientos o prácticas de igualdad y equidad que le sirven de referentes categoriales a la justicia, pero que necesitan estar dotados de contenidos materiales según las praxis ciudada-

nas se aproximan o se distancian de los valores ideales o universales de la justicia. Eso supone que ésta siempre se encuentra situada entre dos actores constituyentes de su sentido y significado: el ciudadano o colectivo popular y el Estado y su gestión de gobernabilidad pública. El sistema político debería garantizar la mejor de las interacciones entre estas dos esferas del espacio público con la finalidad de lograr los equilibrios necesarios que hagan posible el desarrollo de la justicia como un sistema de valores cada vez más compartidos por todos, siempre que se aspire a obtener el mayor de los bienes posibles. La relación dialéctica con la igualdad no se puede presumir porque se entiende y evidencia como una realidad concreta, puesto que la justicia debe hacer viables múltiples procesos de participación para demandar o solicitar, por parte de la ciudadanía, respuestas a los problemas y conflictos que debe dirimir y arbitrar el Estado. En su relación con la equidad, hay que señalar que no se deberían presentar espacios y prácticas de exclusión que le permitan al Estado, a grupos o clases, desarrollar estrategias de dominación y coerción sobre la mayoría ciudadana, con el propósito de impedir o limitar su acceso a los bienes comunes. La relación entre ambas esferas de la justicia no debería sufrir alternaciones a causa de una relación de compulsión y fuerza por parte de la ciudadanía o del Estado, que es necesario evitar para no perder los medios y fines de la racionalidad social y política. Es decir, se trata de obtener el *bien justo* para todos sin distinciones o particularidades. No debe primar otro interés que no sea el del compartir en una convivencia ciudadana donde a cada quien le corresponde un reconocimiento de sus condiciones de vida, a partir de juicios y valores donde la igualdad y la equidad sean la norma establecida para la obtención de los fines. A nadie se le puede excluir por alguna razón o argumento, opinión o decisión, que invalide esta condición socio-política del sistema jurídico que le sirve de marco a la concepción institucional y pública de la justicia, considerada como una praxis del bien que siempre deberá ser accesible a todos. Se trata, por supuesto, de asociar y reconciliar entre la igualdad y la equidad aquellas relaciones de *bien común* tan necesarias para el desarrollo cívico del individuo, pues a la ausencia o falta de esas prácticas responde la fuerza como medio de cohesión social y de imposición del poder. Es, quizás, una de las características más resaltantes de la sociedad moderna neoliberal, al considerar el espacio social y político de la justicia un espacio de lucha por el poder y una identidad que se asume bajo el supuesto de que quien detenta el poder

es quien está en capacidad para gobernar y adherir a los intereses del Estado y los grupos o clases dirigentes, el *bien común* de todos. Pero esto es una falsificación del concepto y de los valores de la justicia, pues el ideal de la justicia parte de una concepción y una interpretación de un *bien común* para todos que debe ser deliberado y consensuado por todos los que están reconocidos a participar conjuntamente en la obtención del bien. Sin embargo, más de una vez, lo que sucede es contrario a los fines de la Justicia. Precisamente, se está frente a una concepción jerárquica del poder con el que se desea regentar el *bien justo* para todos, con el interés de hacer de la justicia un bien particular o sectorial, parcial o fragmentario, que no recibe su orientación axiológica de las prácticas sociales y políticas más comunes de los ciudadanos. Se desconfigura el perfil cívico de quienes deben estar comprometidos con la representación legal y legítima de la justicia: la ciudadanía popular que sirve de receptora y emisaria de los valores políticos y económicos de la justicia social. Es la participación de la ciudadanía en el ejercicio político de sus derechos, la que le impregna a la justicia la racionalidad democrática que debe alimentar todo el tejido social de los participantes. No se puede dejar de considerar esta premisa fundamental, que nos permite situar la praxis política de la justicia en la de los sujetos de la praxis política, cuya intencionalidad es la que debe dirigir el espacio público de la sociedad y la institucionalidad del Estado.

2. El imperio de la ley: la libertad restringida

El sentido común interpreta, de modo muy natural, la ley como sinónimo de justicia. De igual manera, la Justicia como homóloga a la ley. No obstante, son dos conceptos y prácticas sociales y políticas, que se deben matizar para apreciar sus semejanzas y diferencias. Sobre todo, cuando se considera que el sentido de fuerza y coacción que porta el ejercicio de la ley, es la manifestación más expresa y concreta de que la justicia es un hecho contrastable y demostrable. Estas ideas comunes que han pasado al imaginario popular y que han sufrido una reapropiación positivista y funcional por parte de la tradición política más demagógica, es lo que permite reforzar el empoderamiento de la ley en su dimensión normativa y que deja de lado los desarrollos políticos de la justicia, en una sociedad donde la desigualdad y la exclusión son las condiciones de vida más evidentes. No

es el caso discutir el carácter de fuerza que implica el ejercicio de la ley en cualquier orden jurídico. Es explícito el hecho de que la ley se cumple a través de la obediencia o de la sanción con la que se revalida una infracción, desacato, omisión, cuando se debilita el reconocimiento al poder del sistema. Pero este reconocimiento al considerarse un hecho que forma parte de lo público, sirve de marco regulador a las conductas ciudadanas que se norman a través del sistema. Toda acción o conducta que puedan infringir ilegalmente las normas del sistema, sea desde dentro como desde fuera, atenta contra el orden normado que le sirve de soporte. Luego, es lógica la suposición de que uno de los mecanismos que le permiten al sistema legal ejercer el poder, es el poder político del que se origina y toma su sentido para imponerse a través de las leyes. Se puede considerar admisible esta correspondencia entre poder y ley y viceversa, siempre y cuando no se pretenda determinar el poder sólo como instancia de ejecución de la fuerza; sino también, como espacio de tolerancia para admitir la disidencia ideológica y la democracia pluralista. Negar esta relación, abre una ventana a la radicalización del poder a través de las leyes de un modo exclusivo y excluyente del marco del Estado constituido por la legitimidad ciudadana. Pero, repetimos, es una correspondencia orgánica al sistema de poder con el que se norman las conductas públicas, los mandatos y el acato, que fluctúa en forma de péndulo según los niveles de reconocimientos o identificaciones que le permiten al ciudadano su aceptación o rechazo. Esto quiere decir que el fundamento racional formal del poder de la ley, podría imponerse finalmente como sistema represor de las relaciones políticas que nacen en el espacio de discusión y disertación donde la ciudadanía configura su presencia. De este modo se clarifica el origen y los fines de las leyes: éstas son siempre socio-políticas y deben corresponderse a las situaciones de orden y de control necesarios para mantener en un punto de equilibrio los desarrollos sociales, en su intento por neutralizar o minimizar las posibles anomalías de esas relaciones, que bien pudieran colocar en crisis la legalidad del sistema. Pero se trata, precisamente, de entender esa movilidad social de las leyes al interior de su desarrollo político e institucional, ya que las leyes en su cumplimiento y obediencia deberían ser receptivas a los cambios de las relaciones sociales. La resistencia de las leyes a esos cambios, pueden fácilmente colocar en conflicto el sentido de equidad e igualdad que definen el orden legal, con los fines de la justicia. Y ésta es una contradicción inevitable en el campo de las praxis políticas, que son praxis de poder y por el poder. Las leyes se convierten, entonces, en

marcos referenciales para arbitrar el uso del poder por parte del Estado y de la ciudadanía. Se logra un expreso acuerdo o consenso de los campos de competencia donde se acepta el imperio o dominio de la ley, como un valor más de la justicia que debe ser compartido por la ciudadanía o la sociedad en general. A través de la ley se logran los fines más inmediatos del poder del Estado. Es éste el principal depositario de las leyes, es decir, las normas jurídicas. No se puede presumir de un Estado desprovisto de leyes. Es más, la existencia del Estado, nuestro concepto u opinión sobre su fortaleza o debilidad, dependerá del poder de sus leyes. Pero si miramos de cerca estas afirmaciones, podemos dar cuenta que se trata del poder de las leyes del Estado y la justicia que él administra se encuentra adscrita a estas leyes que le sirven de mediación operativa. O sea, la justicia del poder del Estado se puede interpretar como la justicia legal. Esto puede significar una contradicción entre la justicia reguladora del poder del Estado; y, otro tipo de justicia; aquella justicia des-regulada que toma su legitimidad de las praxis políticas de justicia que desarrollan los ciudadanos en sus relaciones cívicas o públicas. Pero antes de desarrollar un poco más ampliamente esta idea, regresemos al planteamiento inicial de la ley como un empoderamiento de la justicia. O si se prefiere, el poder de la justicia en manos del poder de las leyes. Merece la pena este tipo de reflexión acerca del poder de las leyes y el poder de la justicia, transmisible no sólo a través de las leyes, porque no todo lo que porta la praxis de la justicia puede contenerse en las leyes positivas, si atendemos el desarrollo político del Estado hegemónico neoliberal donde el imperio de la ley ha terminado por minimizar las condiciones subjetivas de una ciudadanía que no se siente protegida por las leyes. Presenciamos un escenario donde el imperio de la ley genera un orden *a priori* de la justicia. Unos sistemas legales que prescriben y legislan sobre lo que autodefinen como lo bueno o malo, a juicio de su propia discreción. Aparece el imperio de la ley desvinculado de las praxis sociales de la ciudadanía de un modo irrestricto y sin alternativas. Son “leyes” que en su condición supra-normativa están en posesión de la verdad universal y la realidad objetiva con la que debe ser dirigido el orden social. Ninguna resistencia es posible o admisible. Las leyes se crean y se aplican, requieren de una obediencia de súbdito ante el poder del Estado. Este tipo de ideologización de las leyes por medio de la tradición jurídico-política ha desvinculado a la ciudadanía de su relación directa con la administración de justicia como una praxis compartida que debería resultar de la aplicación de las leyes. El carácter instrumental de las leyes hace des-

aparecer el ámbito de la moralidad o la eticidad de la justicia. Es una práctica inversa que corrompe los valores de la Justicia en la realización social y política de las relaciones humanas de los ciudadanos. Es la ejecución de la ley en sí misma y por sí misma, sin otra “valoración” que no se corresponda con el poder para imponerla, en su intención de “fabricar” los valores de justicia a los que se deben adscribir los ciudadanos sin mayor discusión pública y deliberativa. La sociedad neoliberal se cierra en el círculo de la legalidad para desconocer sus contradicciones con el poder de la justicia social y popular. Esta imposición del poder por la fuerza de las leyes, genera una de sus principales crisis de legitimidad pues se va diluyendo el imaginario político de la justicia que todos desean realizar a través de su participación ciudadana en el desarrollo de la democracia. El orden legal sirve de muro de contención a las transformaciones que reclama la población en su deseo por satisfacer sus necesidades. No todas las respuestas están contenidas en el apriorismo de las leyes. Las nuevas respuestas a las transformaciones sociales que avanzan con la movilidad ciudadana, rebosa cualquier orden legal establecido *in situ* por la sociedad neoliberal hegemónica. Para poder atender las demandas sociales de la población se requiere que el estatismo legal ceda el paso a nuevos escenarios de recomposición de las esferas de interacción social y a otros códigos donde las regulaciones por medio de las normas legales, puedan favorecer los cambios y no censurarlos o cohibirlos. Es necesaria otra concepción del poder de la ley con un mayor sentido humanista y liberador. Las leyes deben estar al servicio de las prácticas justas y de bienes compartidos; favorecer las gestiones de una gobernabilidad que generen confianza y credibilidad en el control social y el consenso plural como mediaciones para una mayor eficacia de la aplicación de las leyes; instituir códigos jurídicos que con certeza resguarden los derechos humanos de los ciudadanos. Es necesario evitar el riesgo de que las leyes se transformen en sistemas de coacción existencial y vivencial. No se puede seguir considerando el orden legal como la “camisa de fuerza” del poder del Estado, ante el cual no es posible la desobediencia o la insumisión; visto que el orden legal es suficientemente punitivo como para resolver cualquier movimiento de deslegitimación de su poder. Esa concepción extremadamente reductora de la diferencia del otro y el derecho a la interpelación y la crítica, en las nuevas concepciones de las democracias sub-alternas y pluralistas resulta obsoleta y anacrónica. La participación ciudadana en la organización legal del Estado a través de sus estructuras institucionales y de los discursos de la política, debería proveer y

garantizar la coexistencia de múltiples espacios normativos que induzcan la pluralidad y la tolerancia en el cumplimiento de las leyes. Una democracia social y política entendida en estos términos, siempre podrá brindar un mayor abanico de posibilidades para hacer uso práctico del cumplimiento de las leyes, pero también para darle cabida a los nuevos movimientos y los actores sociales que entran en la discusión acerca de los valores de justicia que sirven de emblema y representación a las leyes. Si, por una parte, se considera en la tradición del pensamiento político neoliberal que las leyes sirven para restringir la libertad individual en aras de garantizar la libertad jurídica o legal; también, por la otra, no se puede obviar que en el seno de la libertad jurídica conviven y laten las fuerzas no coactivas de la libertad colectiva o pública. Será a ese tipo de libertad no restringida que debe apuntar el derecho y la norma jurídica como instancia liberadora de las relaciones sociales de la ciudadanía en su propósito por hacer del Estado un ente a favor de los cambios sociales. Sin estas fuerzas emancipadoras de la sociedad en su conjunto y diversidad de actores, no es posible considerar el desarrollo democrático de los sistemas políticos de la tradición moderna. Hoy día, más que en cualquier otro tiempo, los cambios fundamentales del Estado social, pasan por la reformulación de la legalidad que les otorga el poder. Y hacia ese otro orden legal se orientan las nuevas fuerzas emergentes del actual pensamiento político contrahegemónico: la urgencia de legislar sobre derechos sociales que no pueden ser entendidos unitariamente, sino desde la multiversidad cívica de éstos en su interacción política. Lo que supondrá un sistema de normas cuyo acceso contempla un mayor grado de pluralidad para responder a una recreación de orden legal al calor de la conflictividad de las demandas sociales. Razón suficiente para considerar el código legal un tejido de la trama social en continua reconstrucción, acorde con la compleja dinámica de las interacciones sociales.

3. El proyecto político de la Justicia pública

Nuestra aproximación a la noción de justicia, puede resultar tan común como cualquier otra; sin embargo, nos interesa destacar que del mismo modo que cualquier otro, lo que nos puede asemejar, es que la justicia en cualquiera de sus definiciones o clasificaciones, no cesa de referirse a un *bien* obtenido por la igualdad y la equidad, como el fin deseable para unos

y otros. Los medios para la obtención de ese *bien* pueden ser muy diversos y se debería evitar convertirlos en discriminatorios. No siempre se obtiene el *bien* requerido o necesitado en las mismas condiciones de espacio y tiempo, de trabajo y salario, producción y consumo, esperanza y desaliento, vida o muerte. Un sin fin de indeterminaciones impiden predecir el “reino del bien” como un “paraíso de paz”, a causa de las vicisitudes del mundo de la política. Pero es necesaria la aceptación de tal premisa, sin la que no es probable pensar, hablar y actuar en el horizonte ideal o real de nuestra concepción de la justicia como un *bien* humano. De la política y su significado, se podría afirmar algo parecido. Existe una amplísima literatura que reflexiona sobre la política y los hechos de la política, sin que se llegue a una definición o clasificación compartida de la política que satisfaga por completo. No obstante, por política es propio entender ese espacio del poder donde se concentra la relación del ciudadano con el Estado, con el propósito de obtener un acuerdo racional entre estas dos esferas de la realidad social que se complementan de manera pragmática. En la esfera de la política es que el poder se hace constituyente y se presume de libre acceso para que la ciudadanía participe de sus medios y fines. Es una condición de pluralidad que caracteriza a la política, en su definición más ejemplarmente democrática. Entre ambas categorías: el de justicia y el de política, existe una inevitable reflexión idealista que presupone la condición trascendente de que la justicia es el fin último de la política, porque sería el logro del *bien* sobre todas las cosas. Pero también, se presenta la reflexión materialista de que la política siempre será el medio irrenunciable que hace posible practicar la justicia como parte de los actos la condición humana en su incesante compromiso con la obtención del *bien* considerado como una necesidad a satisfacer. Finalmente, no es posible disociar ambos conceptos pues se complementan. Es recurrente la opinión de que la justicia está más del lado de los sistemas de derechos, ya que hace posible valorar el *bien* como algo en igualdad y equidad, entre otros aspectos de las formas jurídicas o políticas de la justicia. Pero también, es recurrente la opinión de que la política está más del lado de los sistemas de gobierno, pues es el poder para la acción y el obrar en el espacio público. Aún más, si la justicia debe proteger por igual el derecho a la vida de cualquiera y todos los que conviven en la sociedad; la política es el poder para actuar públicamente a través de una ciudadanía que hace uso del poder en beneficio de cualquiera y de todos. Las democracias sub-alternas y participati-

vas inspiran a sus seguidores a partir de estas dos categorías de justicia y de política. No en el sentido tradicional de un contrato donde se decreta la justicia como una consecuencia natural del orden de la política, y a ésta como el contexto donde la justicia se hace posible. Una especie de maniqueísmo que termina por distorsionar las esferas de competencia de una y otra. Hoy día se considera de otro modo a la justicia y a la política. Las dos son la cara de una misma moneda, pero sin que por eso se considere una de ellas a la sombra de la otra, o, en el peor de los casos, en un permanente eclipse. Los nuevos roles que deben cumplir la justicia y la política en las sociedades postcapitalista, están determinados por la participación de una ciudadanía cada vez más consciente de su protagonismo en la gestión pública del poder. Se traslada toda la representación institucional del Estado al espacio público, pues es allí donde el Estado se hace visible, presenta su rostro ante los actores sociales. Un principio básico de la justicia es poner énfasis en el rol democratizador del poder, en una sociedad que cada vez es más intercultural y pluralista. La justicia se convierte políticamente en un proyecto de desarrollo humanista de las diversas identidades ciudadanas que conforman el orden social. La justicia de la igualdad y de la equidad sufre una innegable transformación estructural por la intervención de actores y movimiento sociales que entiende la pluralidad discursiva y la tolerancia democrática, en términos contrahegemónicos. No se trata de validar la fuerza de unos sobre otros con un interés coactivo; por el contrario, se buscan alianzas y estrategias de participación pública donde la representación sea mucho más auténtica y menos autosuficiente. Orientar la justicia hacia las prácticas ciudadanas, es insistir en la creación de un derecho público donde la ciudadanía legisle sobre sus propias conflictividades y les de respuestas normativas válidas para todos. Los referentes morales y éticos de la justicia se construyen desde la pluralidad política de los ciudadanos. Éstos son acordados y consensuados desde las praxis intersubjetivas de cada actor y movimiento social en su condición de productores del poder comunal o regional, nacional o global. La justicia es siempre una condición política para el desarrollo de nuevos derechos a la pluralidad, y funda derechos alternativos para muchos de los ciudadanos sin ciudadanía que han sido invisibilizados en las sociedades neoliberales. Los derechos emergentes de las nuevas ciudadanías, son los potenciales transformadores de las regulaciones legales del Estado. Sin esos derechos de ciudadanía ninguno, o muy pocos de los excluidos, pudieran tener cabi-

da en un nuevo orden social transformado sustancialmente en sus bases positivistas y racionalista. Las relaciones sociales son relaciones políticas que están condicionadas por las relaciones humanas de producción simbólica de sentidos y significados, en un continuo entrelazamiento con la comprensión de la realidad. Corresponde a cada actor, movimiento, sujeto social, la producción de estos sistemas de significación y representación de valores dentro de un orden social donde la diversidad y diferencia es la regla común para todos. La realización de un Estado social de derechos humanos, de un derecho a la pluralidad y la alternabilidad no puede concebirse tan sólo como un proceso utópico del imaginario popular de quienes forman parte directa de las prácticas políticas. Se trata de lograr la realización de un Estado de justicia social, donde la autonomía del poder reposa en la legitimidad ciudadana, pues, es en la presencia de cada uno y todos los ciudadanos que se logran los fines democráticos de la sociedad. Las relaciones entre democracia sub-alterna ciudadana, justicia social y emancipaciones políticas, son extremadamente vinculantes. Si tratamos de entender la democracia sub-alterna como una democracia pública abierta a todos; si tratamos de entender la justicia social como el *factum* del *bien* realizado, si tratamos de entender la emancipación política como poder para transformar; entonces, estamos entendiendo que los nuevos proyectos democráticos pasan por la condición de pueblo, autonomía y soberanía. Las nuevas relaciones de poder se desideologizan y se repolitizan de acuerdo a una activa y profusa participación popular de la ciudadanía que se plantea roles cívicos, comunitarios y sociales alternativos a los propugnados tradicionalmente por las clases dirigentes vinculadas con la centralidad del poder. La ciudadanización de la política y de la justicia en estos términos de participación directa en el entorno de lo público, permite visualizar otras características emergentes en las praxis del poder que no estaban codificada en las reglas del juego de las sociedades neoliberales. Se trata en este momento de configurar otro sentido del quehacer democrático que se radicaliza en la solicitud de que la auténtica democracia es la capacidad que se le reconoce al ciudadano para cogestionar con los poderes públicos sus decisiones y opiniones. Esta idea supone otros principios de integración social que toma en cuenta la noción de un derecho a la diversidad. Es decir, la reflexión de que en la sociedad se convive desde mundos diferentes según el desarrollo de los valores culturales de las personas. La posibilidad de incluir este mundo subjetivo de la cultura o las

formas de vida, en sistemas de leyes y derechos, estima que la multiplicidad normativa no es impedimento para su aplicación. Las nuevas democracias ciudadanas, discursivas y públicas, no pueden proscribir de sus normas el reconocimiento a estas diversidades o alteridades que forman parte indiscutible de los tejidos y tramas sociales, puesto que merecen su reconocimiento. Este tipo de democracia no se funda en el principio universalista del “estado homogéneo”, absolutista o uniforme. El Estado resulta de una asociación de múltiples formas de vida y convivencias, mediadas por un sistema normativo que en todo momento propende al desarrollo autónomo y de cogestión de poderes públicos. El sujeto de las praxis democráticas es el pueblo, quien a través de una pluralidad ciudadana es capaz de darle sentido a la heterogeneidad social. Pero este es un sujeto que gana en autonomía lo que gana en la dirección política de los diversos espacios sociales. Sobre todo, en la emergencia que hace dentro del espacio público al considerarse el ente de interpelación general de las prácticas del poder político. Es decir, que la mediación del pueblo se promueve como una inserción en las dinámicas sociales, si es que se trata de una democracia sub-alterna, popular y plural. Más allá de las agrupaciones o entidades cívicas que le han dado a la sociedad su figuración actual, la presencia en el escenario de la política del rol que porta la categoría de pueblo, introduce al pueblo en su diversidad cultural como el actor principal de los cambios institucionales del Estado. Aunque la categoría de pueblo aglutina relaciones de conjunción, asociación, integración, unidad, no es este un concepto reductor de las prácticas sociales y políticas de sus múltiples integrantes. Pensar en el pueblo como una conjunción social que agrupa a la mayor diversidad posibles de personas y ciudadanos, de distintos orígenes, bajo el rubro de nación o Estado; es, quizás, la idea de agrupar esa diversidad etnológica, antropológica, cultural e histórica, que transcurre en un tiempo y en un espacio donde la perspectiva de una totalidad que los contiene, puede, efectivamente, permitir su análisis e interpretación y que desde otros puntos de vista de la organización democrática se hace expansible a través del ejercicio de la gobernabilidad. Se quiere señalar con esto, que es solamente a través del pueblo y las re-descomposiciones que surgen de sus relaciones sociales y políticas, que la sociedad puede alcanzar las dinámicas necesaria para su transformación y desarrollo. Es insuficiente considerar al Estado y al pueblo, como espacios homogéneos y disociados entre sí. Es un error hoy día desconocer la movilidad social de ambos actores,

en desplazamientos que pueden ser próximos, muy equidistantes y contradictorios. Si se supera la suposición formalista que trata de correlacionar al Estado y al pueblo siempre en paralelo, desconociendo, sobre todo, la originaria autonomía de la que se vale el pueblo para participar en las praxis políticas. El sistema dinámico de movilidad social de ambos genera más de una vía o cruce entre ellos. Los espacios de interacción no son lineales o en paralelos, sino interpuestos, superimpuestos, interpenetrados y entremezclados por acciones y prácticas sociales reguladas temporalmente por determinados roles o normas, pero que son perentorias según los propios cambios que favorecen el tránsito hacia nuevas relaciones sociales. Las fuentes de la legalidad democrática no dependen más de la concepción positivista y lineal del Estado y del derecho. En nuevo *corpus* jurídico y el establecimiento de las normas parte de esa diversidad valorativa que es intrínseca a quienes participan en la sociedad, que está asociada a muchas memorias, tradiciones, ideas, costumbres, artes, saberes, y que, sin poder llegar a formalizarse por completo, ellas también forman parte de la racionalidad política de la sociedad intercultural que requiere de derechos humanos más cónsonos con los colectivos sociales. En las sociedades deliberativas y consensuales, participativas y de cogestión con el poder, se lucha públicamente por una justicia que sea inclusiva. Es crear la posibilidad material de hacer de la justicia un acto de protección al *bien* humano y a la naturaleza. Se amplía notablemente el espectro de derechos alternativos a los que deben tener acceso todos los ciudadanos. No se puede seguir distinguiendo la sociedad entre mayorías y minorías, es aplicar un programa clasificatorio de la sociedad que figura una balanza de contrapesos que refleja en su desproporción las tradicionales deficiencias de los más débiles. La sociedad sufre sus cambios históricos, según las condiciones de cada época, y en esta época posliberal los cambios sociales vienen signados por la valoración de la justicia en el ámbito del poder político. Eso hace suponer que los colectivos humanos se encuentran, cada vez más, en capacidad para reorganizarse en los diferentes territorios del activismo político para transformar a la política en un auténtico escenario de derechos humanos y naturales alternativos. Y bien pueden entenderse por estos derechos alternativos aquellos que surgen de nuestra reflexión sobre el valor de la vida humana y el valor de la vida de la naturaleza. Otro orden de relaciones humanas se establece si se recrean desde esta nueva perspectiva las leyes, la justicia y el poder político, a través de sociedades y ciudadanías

que en perspectiva intercultural ya poseen visiones mucho más complejas y holísticas que las sustentadas por el paradigma antropocéntrico. No será por vía de ensayo y error que se logre una ciudadanía política capaz de procurarse la justicia pública a través de los poderes populares. Es por medio de una pragmática comunicativa y una ética del diálogo, que se propone el logro de un espacio público donde, efectivamente, las tensiones entre igualdad y equidad puedan ser liberadas para generar consensos sociales que brinde a todos los participantes las oportunidades necesarias para su intervención en la política. Pero una concepción de la justicia pública en estos términos requiere de importantes complementos como: i) una pluralidad de la esfera pública que permita reconocer y desarrollar la dialogicidad necesaria para una comunicación abierta a todos; y, ii) una tolerancia a las críticas que se promuevan desde los discursos disidentes y alternativos. Nos aproximamos a una ontología de la justicia pública donde los seres humanos son seres existenciales que viven y mueren de acuerdo a valores prácticos que se aceptan compartir social y políticamente. En política nuestro espacio de aparición es singular y personal, entre la presencia de los otros. Nadie está exento de no formar parte de la política. Precisamente, al convertir la justicia en “algo” público: hacemos seres de vida de ese “algo” político que permite su categorización. Pero sin dejar de lado al sujeto de la política y de la justicia: el ser humano, la persona, el individuo, el ciudadano, en su desarrollo como un ser social público. El Estado y sus leyes serán el resultado o reflejo de esas relaciones políticas que deben desarrollar los ciudadanos en su esfera de interacción pública cuando se hacen del poder para politizar las relaciones ciudadanas que sirven de necesaria identificación a la hora de la participación en la construcción de las opiniones públicas; sirven para referir los contextos de los diálogos de intereses y emancipadores. En la construcción de esta publicidad de la justicia, en la comprensión política de cómo es que se debe participar desde la pluralidad, la diferencia que distingue al otro y hace heterogénea la totalidad, es que la participación del pueblo y de la ciudadanía se vuelve un requerimiento indispensable para la transformación de la sociedad y del Estado. La pluralidad política que sirve de sustento a la justicia pública, no hace sino ratificar la presencia de los otros en el contexto de unas relaciones donde ninguno puede ser excluido o quedar en el anonimato. La presencia es la condición de existencia de cualquiera que asista o se encuentre en lo público. Vale decir que, en este espacio de racionalidad

con el otro, el discurso y la palabra de esos otros son de mutuo reconocimiento para todos. La pluralidad se reabsorbe por una relación de alteridad con los otros que permite el auténtico aparecer y estar en una multiplicidad de perspectivas de la realidad y las respectivas opiniones, diálogos y discursos. Un ideal de justicia compartida y convivida, es posible en su realización material y humana, si las condiciones políticas del poder pueden llegar a democratizarse a través del poder de convocatoria que tiene la palabra para hablar sobre el poder del poder, entendido como infractor de la palabra emancipada que debe surgir del diálogo público. Nos parece que la insurgencia de los poderes populares de la democracia ciudadana, sólo pueden ser vistos y comprendidos en la esfera de lo público político. En ese ámbito es que pueden surgir unas praxis de poder político donde proyectos alternativos de justicia e igualdad se hacen posibles. Los procesos de racionalidad que se pueden conformar a partir de esas praxis dialógicas en el logro de una justicia pública en *bien* de todos y todas, tiene inevitables consecuencias éticas y morales para la vida pública de la ciudadanía. No es la aplicación de una “justicia ciega”, sino, por el contrario, racional y razonable, cuyo interés es discernir y conciliar lo justo del *bien* que se debe lograr con la justicia. No es favorecer indiscriminadamente a unos con respecto de otros. Es la norma de saber dar u otorgar lo que corresponde a cada quien después de una argumentación que evite el uso opresivo del poder o la coacción, y haga más admisible la deliberación y los acuerdos comunes y generales. Es decir, el espacio público es un acceso a lo colectivo, y se prescinde de la individualidad. Otra sociedad es posible, porque las posibilidades de la libertad se presentan a todos y todas.

TERCERA PARTE

Álvaro B. Márquez-Fernández

I

RESIGNIFICACIÓN PRÁCTICA DEL PENSAMIENTO UTÓPICO

*Para Fernando Ainsa,
por no (dejar de) estar entre nosotros...*

Introducción

El recurso a la utopía y la utopización del pensamiento político va a incidir en la resignificación de esta praxis del imaginario individual o colectivo de una sociedad en su interés por interpretar y cuestionar el dogma de la racionalidad como agente regulador de la vida posible y emancipada. En perspectiva dialéctica, la utopía adversa la dominación de la racionalidad objetiva y la globalización del mercado; y, a su vez, es liberadora de formas sensibles para la experiencia deseante para pensar el mundo a partir de otro modo de ser.

1. El cosmos utópico

La presunción filosófica de la posible existencia de entes que pueden ser categorizados como ideales o trascendentales es una simple especulación *a priori* del pensamiento. La razón epistémica para pensar en entes absolutos y buscar localizar un *status* ontológico a partir del cual se pueda decir o mostrar la existencia del universal en su relación o correspondencia con el mundo de la existencia particular y contingente, podría determinar o condicionar la forma de su presencialidad en el plano de la realidad. Mientras más

objetiva es a la conciencia del sujeto; luego, más concreta en su materialidad. Mientras más subjetiva es a la conciencia del sujeto, más inasible su registro materialista. Sin embargo, una particular determinación materialista de los entes ante la exigencia o evidencia empírica de su realidad, no siempre es el resultado de criterios de verificación de su *status* ontológico. La presunción *a priori* de su existencia, también va a suponer, un contexto situacional de incertidumbre acerca de lo que se piensa respecto al lugar dónde lo que se piensa pueda alcanzar su constitución objetiva. Pudiera decirse que es un esfuerzo teórico, por consiguiente, propio de la lógica de la razón, por establecer el *locus citato* donde lo que se piensa es pensado porque se da una correspondencia evidente con la realidad. De todos modos, resulta interesante suponer el sentido de obertura intrínseco a cualquier forma de realidad donde siempre es posible declarar esa acción de libertad que supedita a la realidad a hacerse de otro modo su estar representada. Parece indiscutible que la presunción *a priori* de todo pensar epistémico, en su prospección, apunta a un *intendere* como lo consideraba Husserl, pues es una salida de la conciencia hacia eso que la trasciende pero que a la vez la hace constituyente como un *corpus* inserto en la realidad de la que toma su significación. La emergencia epistémica de la razón que se despliega en el horizonte fenoménico del mundo de los entes busca explorar el sentido existencial de la realidad en eso donde la realidad es una condición de tránsito que reproduce el *factum* que la relativiza para auto transformarla. La hibridez de la realidad vista en parte como forma temporal y contenido espacial de las cosas que son reales respecto a las no reales, permite conjeturar que en ese mismo proceso de hibridez ontológica, se presenta a la fenomenalidad del ente que piensa, es decir, que es capaz de raciocinio, la posibilidad de generar alternativas de pensamientos posibles para discernir esos otros espacios y temporalidades donde la realidad resulta resituada a través de contextos donde es plausible resignificar su sentido existencial. Un otro modo de pensar que pudiera producir la contradicción o contrasentido al sentido absoluto o universal que pudiera estar determinando la reproducción material de la vida. El cosmos o mundo de vida por donde el transcurrir de las ideas se desplazan y acontecen no sólo se viene a corresponder a la presunción teórica y *a priori* particular del pensamiento deductivo que tiende o apunta a la base contingente de la realidad como objetividad consciente de la razón. Se pudiera considerar que es un proceso de prácticas racionales donde la experiencia del pensar epistémico en lo que se razona, es mucho más compleja e intersubjetiva.

Pues la construcción del mundo también estaría referida a la esfera de la sensibilidad para pensar el mundo fuera de sus determinaciones concretas o materialista. La idea de otro mundo posible es una idea que suele ser muy contraria a la idea de actualidad presencial del mundo como dado y único. Imposible, para muchos, considerar otros modos de pensar que excedan las categorías teóricas del pensar analítico o científico. La dotación del sentido existencial del mundo, no se debería considerar, obviamente, como un sistema de significación racionalista donde el mundo está contenido y absolutizado. En ese *a priori* de la conciencia que lo sustrae del devenir histórico y cultural. Es el mundo, contrariamente a este supuesto, un resultado de las praxis hermenéutica de transformación y desrepresentación de la realidad. Por el lado de la razón sensible o metafórica es que consideramos el escape o libertad posracional que hiere al pensamiento único a favor de la crítica que cuestiona el carácter reductor o de simplificación que procura ejercer la racionalidad en su intento por desconocer el fenómeno de alteridad inherente a la naturaleza de la vida del pensar. Es un resultado de la razón práctica del filósofo cuando en su ejercicio reflexivo, el pensamiento recupera y reinserta en la racionalidad la alteridad como instancia de correlación que va a permitir estimar el sentido simbólico del pensamiento como potencia imaginaria: vuelve repensable lo que solo se piensa como un absoluto universal. El proyecto filosófico de la Modernidad se funda en un estilo o forma de racionalidad excesiva desde el punto de vista pragmático y funcionalista de los objetos de conocimiento de la realidad, hasta convertir a la razón en una *tecné* de su propia mortalidad. Ello ha dado como consecuencia un exilio de los imaginarios estéticos y poéticos del pensamiento que conjuntamente están en capacidad de generar las condiciones para visualizar o presentir otras imágenes libertarias a fin de superar la coacción racional fundante de los tejidos semióticos particulares de la realidad social donde, precisamente, se entretejen y destejen los ideales utópicos que forman parte del pensar. No se trata de escindir fraudulentamente la correlación utópica del pensar con el mundo fáctico de la racionalidad objetiva o científica. La propuesta es recuperar el sentido utopista del pensamiento para pensar desde un razonar alternativo la realidad sin que aquella termine excluida o negada de la praxis hermenéutica de los sentidos posibles donde el mundo de vida de los sujetos se desenvuelve por mediación de otro *telos* imaginario ínsito en su conciencia de ser y estar-siendo.

2. Sentido existencial y significado racional de la utopía

El pensamiento utópico no debiera oponerse a la razón como el momento o circunstancia irracional de la Razón. El ser utopista, es decir, actor y sujeto del sentido ideal de la razón, en nada contraviene al pensar dialéctico. Es más, la utopía es subsidiaria de todo pensar racional alternativo y emancipador. Dejar fuera del pensar la función utópica del pensamiento implica transformar la razón en un dogma irracional de sí misma. Se genera una voluntad de poder autónomo que fractura el correlato entre razón teórica y razón práctica; o sea, entre el mundo abstracto de las ideas y el mundo concreto de la racionalidad. Sin utopía no es posible concretar en una praxis los discursos de emancipación de los que se vale el pensamiento para cuestionar y replantear el *theos* posible de la libertad reprimida de los sujetos coactados o alienados. Los esfuerzos teóricos de los dogmas racionalistas por descalificar el sentido utopista del pensamiento en su intención para despotenciar el pensamiento creativo e imaginario, al final terminan cosificando el auténtico giro imaginario donde el pensamiento al superar su propio reflejo racional, se dirige a otras fronteras posracionales que implica resignificar y repensar el canon instituido de la racionalidad positiva. La praxis de utopizar permanentemente el cuerpo de la racionalidad instrumental tiende a liberar a la racionalidad de su fuerza punitiva más nefasta como lo es reducir y aniquilar la imaginación y desestimar las implicaciones propias del mundo de las contingencias, o sea, de los intereses y necesidades de los sujetos que sirven de origen creativo a las praxis socio-políticas del pensamiento utopista. Por consiguiente, deviene el sentido de la utopía como contrasentido racional de pensamiento, combatiendo el estilo de la razón deductiva, solicitando su inclusión en formas siempre alternativas de nuestras representaciones de la realidad. Por lo que el pensamiento utopista en nada puede entenderse como uniforme o lineal, a la manera de la racionalidad analítica o técnica. Él representa otros flujos y reflujos de imaginarios que se reconstruyen permanentemente desde simbologías y discursos que no están radicados en estructuras pragmáticas de lenguajes hegemónicos, puesto que su finalidad no es de represar la realidad por medio de la coacción en el ámbito de las libertades subjetivas de los sujetos. La tendencia a inhibir al sujeto de su subjetividad por medio de la colonización de un imaginario absorbido por la racionalidad, trae como consecuencia la pérdida de un pensamiento utopista que tiende a generar y

suscitar conciencias mucho más emancipatorias, asociadas con la libertad como situación de vida donde el compromiso de la utopía es proclamar el *reino* de la libertad. La racionalidad científica ha intentado desalojar a la utopía de ser un correlato del pensamiento. Es decir, de hacerse acompañamiento con esa otra experiencia reversible del pensamiento racional con la que el pensamiento sufre una perversa síntesis que lo proyecta a una anomia existencial. Estas tesis racionalistas no dan crédito racional a las utopías pues ellas versan sobre un estar presentes en el mundo que no puede ser objetivado. Su condición de in-objetualidad las hace carecer de presunción ontológica pues no terminan auto-constituidas por el *faber* del mundo como objeto. No obstante, ello no invalida la presunción (utopista del *a priori*) de que no se encuentre entre las esferas de manifestación o revelación del ser. Inequívocamente la utopía es otra de las experiencias simbólicas del pensamiento. De igual modo que la racionalidad, indistintamente del uso del código de lenguaje, el pensamiento utópico es parte de la instancia preóntica de la existencia. Es decir, siempre es posibilidad de repensar para poder rehacer lo que se piensa a partir de la contingencia existencial de la racionalidad, debería favorecer la deconstrucción de la instrumentalización de la racionalidad toda vez que deshumaniza a los sujetos. La incisión instrumental que sufre el pensamiento como experiencia existencial hace posible confiscar a la significación de la utopía el acto de reapropiación por medio del cual el sujeto portador del sentido de la realidad se resitúa en el sistema de significación donde se pretende sintetizar racionalmente la realidad, en cuanto que lo que es no objetivo no existe. Si bien la utopía como realidad *in situ* no es un acto de la presencialidad concreta, no por ello es menos válida su injerencia en la reproducción del mundo en cuanto que forma parte de la voluntad de una voluntad de repensar de otro modo el mundo como resultado histórico y cultural de las praxis humanas. Ella puede ser considerada como la principal de las praxis de autotransformación de la realidad y no puede quedar deslindada por algún tipo de principio racionalista que la deslegitime. Es obvia la tensión-coacción entre el pensar utopista y el pensar racionalista, sobre todo, cuando en el correlato que hace posible esa singular existencia, se pretende jerarquizar la tensión-coacción desde la fuerza que deriva el ejercicio de sometimiento de la racionalidad a través del poder de la Política, como ámbito de coexistencia objetiva. La vida social se desarrolla políticamente de acuerdo a principios de racionalidad normativa que coaccionan a través de

la uniformidad de las normas, los valores implícitos y empíricos de las leyes. La presunción de un orden político referido a sistemas de convivencia donde las valoraciones de la norma estén interpretadas a partir de semánticas en contextos lingüísticos utópicos, parece una inconsistencia de la *realpolitik* ya que entraría en contradicción con el orden de fuerza de la norma, que prescribe el uso de la razón de acuerdos al canon de control social. La utopía es una praxis que se hace emergente de forma permanente a cualquier sistema de orden donde políticamente la coacción es el principio universal de la racionalidad. El pensar utópico es un ejercicio de elucidar las estructuras miméticas con las que el Estado propicia sus relaciones de fuerzas para gobernar al otro. Una fuerza que transforma a la política en el universal necesario donde todos deben insertarse aun cuando la exclusión es una variable dependiente del control social. Destacar la incidencia que tiene el pensar y las prácticas semánticas de la utopía como un lenguaje muy diferenciado del discurso técnico de la racionalidad científica, tiene un doble propósito: i) contextualizar a la utopía como un fenómeno óptico de desrepresentación de los órdenes de poder de la racionalidad; a la vez que, ii) voluntad de deconstrucción que diluye y fragmenta la realidad de múltiples formas. Por consiguiente, la utopía no puede dejar de *ser* en el mundo en tanto que es portadora de ese otro sentido de pre-sentir el mundo en donde estamos, coexistimos, apuntando de modo reiterativo a una dialéctica negativa de la racionalidad objetiva. Por su proyección en la conformación de un ideal existencial es claro considerar que lo que se entiende por utópico en cuanto lo que no-es-aún, inmediato, ahora y en un lugar particular que demuestre su evidencia; el sentido que instaura la utopía en el cosmos de los símbolos, ideales, metáforas, son cualidades muy características que harán de la praxis utópica una conciencia anticipada, una esperanza, un mirar hacia otros horizontes donde el hacer posible la videncia de objetos, es sinónimo de voluntades que se potencian y suscitan un poder hacer de otro modo lo que se hace nuevo.

3. Utopizar la Razón

El pensar utopista se fundamenta en que el sujeto utópico está asociado a una condición de vida implícita simbólicamente en la convivencia subjetiva e intersubjetiva de los otros. Es una proyección desde lo otro

que no-es en permanente retorno a través de la facticidad que hace viable la itinerancia y el cambio del *status quo*. Es un deshacer lo dado desde un rehacer supuesto que contradice y niega lo dado como ente universal de la existencia, finito, acabado, estático. Desde un punto de vista pragmático la utopía nos viene al presente como un modo de des-hacer la realidad que sin estar dotada de una implícita realidad sustantiva que la genera o produce, es más que eso, puesto que permite deslastrar a la realidad del peso de la racionalidad de un todo que la constituye y norma. Su inmanencia a toda posición de cambio y de voluntad para transgredir es incuestionable. Genera los escenarios posibles que pueden hacer efectivos la utopía a ras del copresente del que forma parte indisoluble, es decir, la praxis utopista de la utopía no está aislada o es indiferente a la cotidianidad de la vida de los sujetos sociales en cualquier de sus manifestaciones. La existencia de un modo de ser que pueda estimarse como estilo de vida filiar a los presentes utópicos que derivan de los intereses públicos de la política, insertan la praxis del fenómeno utópico en la vida subjetiva deseosa y valente de los ciudadanos. Su residencia en este tejido de estar entre otros seres cuya existencia es una comunión de expectativas que orienta la convivencia en común, viene a determinar el valor práctico de las utopías como instancia que reformula el *sentido* en la vida pública. En ello consiste el valor práctico y radical de toda praxis utopista para contrarrestar y enfrentar el dominio férreo de las estructuras hegemónicas de la racionalidad capaz de prescindir o reducir el acto volitivo que genera la utopía como una acción práctica posible para el uso de la libertad. Precisamente, un proceso agudo de desracionalidad de la política apuesta por una utopización de la utopía como orden temporal y espacial de acciones que logran su concreción material a partir de una mirada de porvenir respecto al mundo relativo y contingente de la realidad que no puede ser absolutizado. La expansión y alcance que sufre el pensamiento utópico en cuanto que se inserta en el mundo de vida como un proyecto de lo que pudiera significar existencialmente para los sujetos otras formas alternativas que permiten dotar de polisemias a las acciones humanas desreguladas de control social, supondría llegar a optar por el pensamiento utópico como una práctica de vanguardia ante el orden instaurado desde la coacción política. Eso supondría una instancia de visibilidad metafórica de la utopía que hace inteligible el sentido y contrasentido del mundo objetivado racionalmente. Quizás desde una cierta analogía con los procesos de racionalidad del

pensamiento, es decir, las prácticas constituyentes de lenguaje y discurso que nos permiten estructurar mucho más dialógicamente el sentido de la realidad del mundo de vida, se pueda afirmar, con el interés de despejar el sesgo de paradoja que caracteriza a la utopía, en términos de una gramática de la univocidad de sentido, v. gr., que la utopía aunque no remite a un lugar o algo con existencia real a la vez subyace en todas partes. Puesto que desde las utopías estaríamos en condiciones de ser capaces de responder y resolver por medio de la imaginación creadora, a los desafíos y problemas que heredamos de la Modernidad capitalista. Frente a la deshumanización de sujetos desvalorizados y devaluados por las indolentes estructuras del mercado y del consumo que le rinden culto a la *idola* de la producción global y universal neoliberal, la resistencia con la que la utopía hace defensa del sujeto vivo es decisiva para la recomposición de los imaginarios de los colectivos alienados. Muy temerarios son los juicios que declaran la “muerte de las utopías” al considerar que éstas son “falsas e ilusorias”, incapaces de formar parte de la vida cotidiana y de la representación de los roles sociales. Un esfuerzo desmesurado por erradicar del imaginario de los sujetos la acción contestataria de la insumisión o disidencia, para quienes se encuentran comprometidos con otras formas y experiencias valorativas que escapan del dominio de la racionalidad estratégica o instrumental. En ese aspecto la dimensión y función utópica cumple una tarea muy relevante en la construcción de subjetividades proclives a pensar la política desde una praxis de la libertad fuera del control social del Estado. Este estar fuera o al exterior de la centralidad política del poder, transforma al utopista en un actor con capacidad de visualizar el centro hegemónico del poder y generar prácticas de resistencias e insurgencias utópicas suficientemente radicales como para producir la conciencia emancipada de toda revolución posible. Hoy día se debate por una nueva episteme de la racionalidad, mucho más compleja y plural. Una respuesta más humanizante que reclaman los sujetos de ciudadanía de los estados postnacionales, para un mejor convivir pues se cuestiona la irracionalidad de la política. La inserción en las diversas tramas sociales del desarrollo político del Estado, pasará necesariamente por un proyecto utópico de sociedad posible y deseable que sirve a la vez de crítica al dominio de poder y a los reflejos ideológicos de formas de idealización de la realidad sin el sustrato materialista de la acción. Entre la propuesta idealista por parte de la racionalidad política que busca el convencimiento acrítico y el ir hacia un más

allá de la realidad que reiteran los sistemas de simbolizaciones represivas e inconscientes, la experiencia del pensamiento utopista es la respuesta a la necesidad de esclarecer y resituar el proyecto existencial en un devenir humano a través del tiempo donde la acción prospectiva de un sujeto es la consecuencia casi natural de pensar de otro modo el mundo de posibilidades diferentes que nutren y subyacen en los contextos fronterizos de lo in-visible e imaginario. El esfuerzo práctico por utopizar la Razón implica, en consecuencia, no tanto la idea de retorno a la síntesis de lo original como génesis de un Edén perdido. Se trata, más bien, de un proceso de insurgencia respecto a la razón como *thelos* omnisciente de la Historia. El valor filosófico de la utopía reside en una concepción de la razón múltiple e incierta, creadora de experiencias que versan sobre un preguntar acerca del estado ideal de ser que hace posible un hacer a partir de los pliegues materiales y concretos que, aun condicionando accidentalmente la vida, no le proscriben a los sujetos vivos su intuición cognitiva y sensibilidad poética para desear, soñar, imaginar siempre el mundo de vida desde otras formas de convivencia en más libertad a conquistar.

Conclusiones

Por una Crítica anti-utopía a la globalización

La propuesta de la sociedad global es darnos la opción por una sociedad donde se universaliza homogéneamente los intercambios económicos del mercado que privilegia el concepto de trabajo como mercancía y plusvalor. La apertura de la sociedad a las relaciones de la producción equivale a la integración de un modelo de orden social donde los patrones de conductas se conforman según los intereses de clase de quienes dominan el capital de la producción. Es una constante del desarrollo capitalista la promoción de valores de consumo que tienden a una satisfacción de necesidades que sólo se cumplen bajo el estricto proceso de producción y de consumo. El *ideal* de una economía abierta a los consumidores que a su vez representan la fuerza laboral de la creación y expansión del consumo, parece que no entra en contradicción con las relaciones económicas que implican reproducir, ante la oferta de mercancías, el poder adquisitivo que demanda el mercado para la obtención de satisfacción de necesidades.

La publicidad de una justicia que haga posible la igualación del objeto-sujeto de la producción con respecto al sujeto-subjetivo de la clase social en la que se adscribe, no suscita ninguna contradicción en sus términos para una sociedad que elude los antagonismos a partir de la falacia de las libertades pública que hacen posible y efectiva la participación ciudadana en los roles de dirección del poder hegemónico del Estado. El bienestar del ciudadano se logra en proporción y equivalencia a su inserción en la economía como proceso sucedáneo que garantiza la inclusión de todos en la totalidad histórica que sostiene la plusvalía del capital. No hay opciones fuera de este sistema de justicia equitativa y distributiva que opera a través de las corporaciones de las instituciones de la sociedad civil encargadas de revestirla de legitimidad democrática. La marginalidad que sufre el sujeto de la praxis social lo inhabilita para desarrollar una toma de conciencia de clase explotada por el sistema de producción que lo aliena. Y, sobre todo, una conciencia emancipada que le permita acusar las causas profundas de la desigualdad social, política y económica. Sin embargo, la producción ideológica del mundo de vida de las clases se apropian del imaginario social desde el control de la opinión pública a través de los medios de comunicación y la fuerza de cohesión de sus intelectuales tradicionales, validan su mundo de vida como un mundo adaptable a las prácticas de participación de la ciudadanía en general para la obtención de los consensos que tienden a hacer sustentables los principios democráticos liberales. Las formas “utópicas” de la ideología neoliberal se refuerzan a partir de una concepción del mundo de vida donde la subordinación de los sujetos de vida hace permeable su conciencia existencial a la aceptación del universo de valores donde prima la competencia y la eficacia de la racionalidad económica como *status* de vida posible. La lucha de clases se define en términos de ascenso social y beneficios que resultan de una mayor integración a las leyes del mercado, y, en consecuencia, los valores humanos de los sujetos quedan subvalorados por los mecanismos de regulación que hacen viable la economía de mercado como una economía abierta donde todos puedan satisfacer sus necesidades. Todo el espacio público resulta regulado por los sistemas de intercambio de la producción de mercancías gira en torno al imaginario del colectivo, por una parte, y a la absorción simbólica de los valores subjetivos de la vida cotidiana, por la otra. La propuesta humanista de la sociedad capitalista neoliberal es directa en su incidencia antiutópica en construcción de los roles y representaciones sociales de los sujetos que

se vuelven objetos del intercambio económico y el consumo de mercancías, donde, por cierto, se busca reiterativamente maximizar y/o reforzar los lazos de filiación que debe generar la idolatría del mercado como *thelos* que permite adscribir la mayor cantidad de sujetos consumidores de los valores dominantes del sistema. Los valores universales respecto a los bienes en común de la justicia se declaran como apropiables por quienes forman parte de la producción laboral-asalariada y por quienes tienen la capacidad de socializar el ideal de un progreso sin fin de satisfacción de nuevas necesidades que dotan al sistema de un efecto recursivo para su reproducción material. No obstante, esta “utopía” del bien absoluto que brinda el mercado entre sus seguidores asalariados se persigue de modo individualista en rivalidad o antagonismo con otros que sufren carencias que impiden la satisfacción de sus necesidades. Se traslada al campo de los valores y simbologías una anti-utopía pues se propone una falacia que impide el desarrollo del campo intersubjetivo que permite a los sujetos reprimidos la toma de conciencia posible y revolucionaria. Se muestra un mundo que en su totalidad es insuficiente y contrario a lo que podría llegar a ser si se cancela la inversión que impide recrear el mundo desde la praxis utópica que lo haría ser de otro modo más genuino, libre y emancipado de cualquier fuerza de control que anule la alteridad de los sujetos en sus procesos de autonomía popular y pluralidad democrática. El imperio de la racionalidad medio-fin continúa configurando los espacios de control de la sociedad; más todavía, hoy día a través de la globalización que unifica los mercados y acelera la plusvalía en todos los niveles de la vida a partir de una igualdad virtual donde se pierde el reconocimiento, las narrativas biográficas y más aún las identidades ancestrales inherentes a los saberes genuinos. El mercado global hace pasar como real concreto lo inverosímil de la realidad. Esa parte del mundo objetivado que aparenta visible transparencia es la más oculta y ensombrecida a la luz del día, donde se fraguan las falacias de una “razón utópica” que niega e intersecta la voluntad recreadora de la imaginación particular y colectiva de los sujetos. La propensión para aceptar el credo evolucionista de la razón cuantificadora y probable de la modernidad, como garante de un acceso al futuro realizable a través de los tiempos del consumo de mercancías. El futuro ideal desde la perspectiva de la globalización está en manos de quien puede apropiarse del mundo finito y total. La utopía del mercado global funge de intermediación para elevar la creencia de un mundo feliz que se alcanza en

proporción a las riquezas que ofrece la producción de mercancías. En el presente inmediato lo que es futuro idealizable ya es una realidad concreta que se debe a la ilusión que oferta la ideología del mercado al considerar que esa es la aspiración o esperanza que deberá nutrir las expectativas del *bien vivir* de todos.

II

ESPACIO VIVENCIAL Y TIEMPO DE LAS NORMAS: POLÍTICA, LIBERTAD CONVIVIDA, UTOPIÍA DIALOGAL Y DERECHOS HUMANOS

Introducción

La Modernidad centraliza el uso de la fuerza a través de las formas políticas de la razón instrumental o monológica. Una de ellas es la del Estado: ente de poder que sirve de residencia a la fuerza coactiva en su sentido implícito; y, consensual, en su sentido explícito. Es lo que Gramsci considera el rol de la hegemonía del Estado en la sociedad civil. Otra es el dominio discursivo de la palabra y sus roles comunicativos, con la finalidad de restringir los diversos tiempos vivenciales donde se desarrollan los discursos contra hegemónicos de la resistencia o liberación. Este escenario genera unas historias de vida donde la intersubjetividad y la alteridad de los seres humanos, necesarias para potenciar una convivencia más cónsona con principios de igualdad y justicia, son cada vez más, alienadas por el poder mediático y simbólico de la violencia que caracteriza a la sociedad neoliberal y globalizante. Se requiere, entonces, de una utopía dialogal para enfrentar esta situación de opresión de convivencia del *nosotros* que es posible para repensar los nuevos roles de Derechos Humanos más dialógicos y emancipadores.

1. El ser subjetivo de la vivencia normada

En el mundo de la vida está implícito el orden o sistema de la realidad. El mismo es el resultado de la interacción entre naturaleza humana y la racionalidad *poiética* que sirve de acontecimiento creador al ser humano. La naturaleza humana tendrá Historia sólo si refleja la inmediatez del ser de la vida en la realización de su mundo cultural. A ese mundo de la cultura es que debe responder el *telos* de la racionalidad en cuanto que sirve de práctica concreta capaz de producir el mundo de las cosas y los objetos considerados como sistemas abiertos. Es en la mediación que solemos tener entre los objetos y los sujetos que la Historia deviene y se hace efectiva en su presente.

Nuestra existencia en el presente es múltiple y autotransformadora. No existe un universo estático de tiempos en el transcurrir del presente, el tiempo se diversifica y se fragmenta en otros, es decir, siempre es una ruptura que potencia la posibilidad de lo contrario y opuesto, lo uno y lo otro, lo que es y no-es. Se trata de comprender que no existen universos de vida y mundos paralelos, todos ellos son y responden a consecuencias prácticas de nuestra inmediata presencialidad en la fractura concreta de la realidad. Nos recreamos desde y a partir de esas instancias de fuerza con las que podemos reorganizar lo organizado, cambiar lo que cambia, no en sí mismo, sino a través de la exterioridad o libertad subjetiva que portamos. La creación del mundo pasa por nuestra comprensión de la vida en la que somos y existimos. Es la vida en su des-orden, cuestión inevitable del ser en su devenir, la que nos puede hacer intérpretes de sus fundamentos y desfundamentos. La vida comprendida es el resultado del uso de una racionalidad que la interpreta para poder descifrar en ciclos discontinuos, nunca líneas uniformes, que no es posible asirla a un centro de gravedad y sostenerla en el aire para siempre e inalterable. Precisamente, una mirada metafísica y universal de la vida no está referida a la vida en este mundo, en su mundo de mundanidad. La superficie terrenal de la que el *polvo y la sal de la tierra*, nos convierten en seres humanos. Por consiguiente, se trata de comprender el sentido de la vida en su existencia y de interpretar esa existencia de vidas de modos diversos y correlativos, siempre a través de *una* situación que no cesa de condicionar el *post* del sentido. Se trata de interpretar ese momento de fugaz sentido que porta la vida en su contexto material y que se hace precedero porque, necesariamente, tiene que falle-

cer, dejar de ser. El esfuerzo hermenéutico excede cualquier disciplina o sistema de significación, pues no se debe retener el sentido de la existencia a través de un solo mundo de vida, sino en su deconstrucción permanente. Nos asomamos al mundo por sus bordes y, por lo tanto, nuestra interpretación de sus realidades son especulaciones más allá de sus fronteras culturales y los límites de sus sentidos discursivos. Por lo tanto, es necesario situar la existencia del ser subjetivo en el contexto de su pluralidad de significación y la recurrencia a un sistema de normas para reglar a un sentido unívoco la riqueza semiótica de la vida, siempre es una instancia de modelación del sentido por su contenido uniformizado a través de una lógica de la deducción que conceptualiza el mundo en *cosa* institucionalizada políticamente. Ello se debe entender así puesto que el orden respecto al universo de relaciones-relativas que libera a la vida de cualquier sistema de norma, puede ser establecido por medio de la noción de Derecho que se elabora e interpreta respecto de la fuerza y concentra en sus normas de coacción el sentido dúctil y ambivalente de la norma que va a contribuir, precisamente, al uso de control social que hace el Derecho sobre la vida del mundo de aquellos que participan en la *polis*. En ese encuentro entre ser subjetivo normado por el Derecho y la existencia del mundo de la vida, es posible considerar la emergencia del espacio de retención de la voluntad a través de la obediencia o subordinación a las normas. Se requiere casi inevitablemente de este doble momento del ser subjetivo en su libertad original e individual y en su libertad colectiva y política. No se puede asumir la arbitrariedad como norma de conducta pues la política implica precisamente, un *status* de orden y coacción que permite legitimar el sentido de la totalidad de la *polis* de acuerdo a los intereses y necesidades de todos sus miembros o participantes. Este es un acuerdo racional que parte del mundo de vida sensible que debe responder al mundo de vida estratégico y comunicativo, una correlación indispensable para sostener la justicia y la equidad de un mundo político que debe avalarse por el cumplimiento de las normas en su generalidad. El respeto de la vida través del consenso requiere de formas dialógicas donde se pueda privilegiar el sentido de pertenencia e identidad entre todos con la finalidad de lograr la coexistencia pacífica que haga sostenible el orden político de los poderes normados. Es decir, se trata de visualizar un mundo de necesidades normadas donde se respete la subjetividad de quienes aceptan la valoración jurídica a través de las normas, como principios de una plenitud cívica capaz de satisfacer las

demandas de necesidades y minimizar las situaciones de conflictos. Poder desarrollar la existencia de nuestras vidas humanas a partir de los valores universales de las normas compartidas, es un principio de inclusión del otro en un *todos nosotros* que nos correlaciona en el sistema de intercambios humanos. Los espacios necesarios para logra tal nivel de hominización entre los sujetos políticos y el desarrollo deliberativo y discursivo que debe formar parte de la optimización del uso de los poderes políticos a favor de las mayorías, tiende a transformar la vivencia de la vida normada en mundos de vidas posibles para la cooperación y la participación directa en las transformaciones del tejido social de la política. Si en estos fines no se logran cumplir los principios universales del sistema de coacción político que es la paradoja de este orden-coacción y libertad pública; entonces, el logro feliz de la convivencia entre todos no sería más que otra utopía de la Modernidad. No se puede gobernar el mundo de la vida fuera de la concepción histórica de la *polis*; es decir, de la vida ciudadana. Precisamente, este intento por darle a la vida un orden normado a partir del cual todos puedan ofrecer su reconocimiento como parte de la identidad que requiere la *polis* para gobernarse y procurar el poder de obediencia, es lo que le permitirá a un Estado de *bien común* sostener su legalidad.

2. El estar normativo de la convivencia consensuada

Los plexos de las relaciones sociales de la ciudadanía van a determinar las tramas de la vida de cada individualidad en el espacio de vida que deberá compartirse entre todos a fin de garantizar el *bien común* de la *polis*. De esta depende, entonces, el logro del bienestar humano que todos necesitan para su subsistencia. Vale decir, que el sentimiento de felicidad que debe caracterizar el ánimo de la ciudadanía para concretar un *buen vivir*, se encuentra comprometido con el cumplimiento normativo de los derechos humanos. A esa conciencia de pertenencia del orden social deben contribuir las acciones prácticas que hacen del código normativo un código de conducta compatible con la diversidad de clases de una sociedad civil cuya tendencia actual es más heterogénea y global que a causa del conflicto y los antagonismos tienden a reagruparse como colectivos emergentes que responden a través de la acción directa a las represiones del Estado. La producción de normas por parte del Estado requiere de una adscripción

de la ciudadanía donde ésta esté suficientemente reconocida no solamente en sus deberes, sino, más aún, en sus derechos. Los derechos con los cuales el Estado hegemónico tiende a garantizar su poder de coacción o consenso en las prácticas públicas de su gobernabilidad, merecen el respeto y acato por parte de la ciudadanía, siempre y cuando ellas puedan disponer de los dispositivos de acción directa sobre cualquier exceso que se cumpla por parte del Estado en su afán de controlar la integración social. Precisamente es a este nivel ontológico de la norma donde la prescripción de la norma debe ser valorizada por los ciudadanos a la hora de su cumplimiento, pues debe cuestionarse esa valoración positiva de la norma con los sistemas de comportamientos sociales, que puedan quedar segregados por el propio orden jurídico del Estado, al generar una exclusión o marginalidad política que implica y es sinónimo de resistencia o desobediencia al sistema de orden del Estado. Las condiciones que pueden favorecer esta ruptura con el orden establecido (*status quo*) son de diversa índole, pero en general todas apuntan a una fractura de legitimidad cuando el Estado no es capaz de lograr discursivamente los acuerdos nacionales para avanzar en sus políticas públicas. Sobre todo, cuando estas políticas públicas sitúan a los ciudadanos en condiciones precarias e ínfimas de vida a causa de los insuficientes beneficios de rentabilidad económica que le permita a la ciudadanía un *standard* de vida sostenible. Es indispensable la participación en política de la diversidad de fuerzas sociales que generan la productividad de la economía del capital en las sociedades neoliberales. No puede haber exclusión, eso sería un signo de injusticia social y popular. Ello supondría, precisamente, un distanciamiento del Estado del mundo de vida existencial de los sujetos ciudadanizados por el espacio de la política donde deben encontrar, a través de los poderes del Estado, un mayor bienestar común en el uso de sus libertades públicas. Si no es así, entonces, el Estado ha perdido su rol de integrador social de acuerdo a un plan de gestión donde se debe democratizar el poder a través de la participación directa de la ciudadanía en la toma de decisiones respecto a la gestión pública del Estado. La conciliación entre el Estado hegemónico y la mayoría de las clases sociales y la ciudadanía genérica, pasa por un sistema de elecciones y representación que debe subsanar cualquier discrepancia en aras del *bien común*. El sistema de normas debe estar al servicio de quienes lo interpretan y a la vez son interpelados por los principios de valores humanos contenidos o representados por las normas. Un sistema de con-

vivencia humana que privilegia el sentido práctico de la justicia respecto a la trascendencia del ser humano sobre cualquier otra condición limitante o reductora de las libertades humanas, para optar por un cambio normativo que pueda comprometer la sostenibilidad de una parte de la organización o institucionalidad del Estado y su completa transformación. Indiscutible es la necesaria regulación del Estado en la conducción social del mundo de vida que se inserta en la dinámica pública de los poderes. El requerimiento de este acceso a los poderes del Estado urge, por parte de la ciudadanía, de una ética pública liberadora que le permita evaluar las representaciones sociales del Estado en un sentido cuya pertinencia no entre en contradicción con los valores que profesan los derechos humanos a la vida política en una equidad de condiciones cada vez más proporcionales entre quienes están en los roles de participación social y gestionan la descentralización de los poderes del Estado. Una convivencia pacífica en cuanto *modus operandi* que haga posible la superación-supresión de la conflictividad entre los usuarios del poder, se declara como viable en la medida que se postula la presencia del otro en la cogestión de los poderes públicos. El Estado no se puede declarar como rector y gestor del poder desde la centralidad del poder tal como lo interpreta la razón política de la modernidad. Ahora se trata de una concepción de la pluralidad del poder que tiene su tránsito por medio de una ciudadanía que en su ejercicio público declara su voluntad de poder descentralizado y no colonial. Al poder se puede acceder desde cualquier lugar del espacio público donde la ciudadanía ejerce sus praxis políticas y desborda el sistema normado desde otros principios de valores humanos que connotan el referente axiológico de la norma en sentido contrario a la hegemonía política del Estado. Se radicaliza un contrapoder a los poderes establecidos en la medida que se recupera para la ciudadanía esa categoría de pueblo donde debe residir el sentido democrático de la acción ciudadana liberada de los dogmas de represión y coacción de las normas. Éstas deben estar al servicio público de la ciudadanía y nunca contra ellas. Las normas deben regular los contornos del poder para evitar el exceso o *plus* poder, sobre todo cuando el ejercicio gubernamental del Estado, repetimos, excede, sus funciones constitucionales y pasa a jugar un rol preponderante las directrices ideológicas de las que se vale el Estado para enfrentar las crisis sistémicas de su representación social. La convivencia consentida requiere de una noción axiológica de los tiempos de la política donde a cada norma le corresponde un contenido de valor relativo

que hace posible asumir una interpretación que no obliga, sino que puede discrepar críticamente con el sistema de poderes que avalan su imposición. Precisamente, este es el punto neurálgico de la *norma consentida* de la que se requiere una conducción social que haga viable el sistema político por medio de la persuasión y la argumentación acerca de los bienes en común o generales que deben compartirse entre todos los que pertenecen a la sociedad de intereses y necesidades.

3. Temporalidad de la política a través de las normas

Las correlaciones entre ser normado y estar consensuado, son políticamente muy complejas pues van a reflejar un sistema de implicaciones y desimplicaciones que no siempre pueden lograr un sistema único de orden cuya regulación siempre es de carácter autoreferencial. Es decir, el sentido de pertinencia o evidencia ya no estará dependiendo del cuerpo interno de los sistemas normados, sino, que, por el contrario, estará esa dependencia dominada por las variaciones de los comportamientos de los sujetos o actores sociales. Se coexiste en más de un tiempo, más de un escenario donde políticamente se desarrolla el acontecer de los fenómenos sociales. Los ciudadanos no están en un escenario único de problemas y alternativas, todos ellos forman parte de un sentir discontinuo que en el tiempo hace variables las opiniones y decisiones. Nada es repetible, todo es relativo y se alterna por cambios inesperados o fortuitos. La posibilidad de regular la realidad en un estándar normativo y de este modo universalizar el valor de la norma en su aplicación práctica, resulta insuficiente, pues el acontecer en su inmanencia hace inviable cualquier sistema doctrinario para interpretar la norma como única o superior. El mundo de vida que aparece o se presenta al orden de la política no puede quedar sustraído por ésta, es decir, obturado, sellado al vacío por el sistema coactivo de la política, tal como se entiende en la modernidad. La política no puede dejar de ser interpretada como un sistema aleatorio de poderes sin núcleo central sobre el que gravitan los otros órdenes de poder, que terminan succionados por la Política en detrimento de las libertades para disentir la consensualidad ciudadana de la que el Estado obtiene su legitimidad. Es a partir de este punto de vista diferencial donde la Política se desvanece en su rol principal de un sistema para cooptar la diversidad y pluralidad del otro.

Los ciudadanos generan un giro discursivo con el que reinterpretar la centralidad de las normas legales; ahora, ellos no pasan a través de las normas, sino que son éstas las que estarán sujetas al devenir de las nuevas ciudadanía a través de los espacios públicos del poder donde las ciudadanías propician el reconocimiento a ser mayorías, más allá de los grupos y de los partidos políticos tradicionales. El tiempo de la política no puede interpretarse como homogéneo y uniforme. A través del tiempo son otros y múltiples los tiempos implícitos e inconscientes que sirven a un desarrollo desigual de los poderes, pues su desarrollo y reproducción están permanentemente emergiendo de nuevas correlaciones entre los espacios contingentes donde el poder fenece y carece de representatividad. La materialidad del poder es apenas un aspecto de su visibilidad en cuanto *corpus* normativo que sirve de inductor para orientar el *thelos* de la realidad. Sin embargo, no es exclusivo de ese *thelos* para exponer la realidad en toda su complejidad. Ella se encuentra tramada por el sentido de otros sentidos ocultos, no presenciales en su actualidad, a la vida política de la ciudadanía. Se trata de ir haciendo emergente ese espacio donde otros tiempos divergen del presente absoluto de la realidad objetivada, por una ausencia de relaciones que se tejen intersubjetivamente y esperan su momento para la deconstrucción discursiva y simbólica. Hoy día asistimos con mucha fuerza disruptora a otra fenomenología de las representaciones y percepciones de los tiempos del poder a través de la institucionalidad que los ha consagrado. El sentido emergente de otra semiótica de la palabra de los discursos de la política, abren el camino a una hermenéutica del sentido de coexistencia que avala la presencia del otro desde un momento donde su configuración ciudadana no puede renunciar a sus mitos y sensibilidades. Una cultura política que rescata una temporalidad del ser y estar en otra dimensión de su inmanencia humana, y la coloca en el lugar del *anthropos* que sirve de residencia al desarrollo de sus potencias humanizantes. La hermenéutica del sujeto se pregunta por su sí mismo y sus capacidades para desconstruir el universo lineal de las apariencias del poder a través del control represivo de las normas que lo inducen a renunciar a su libertad y a su identificación con el otro en su condición existencial de ser humano. La política no es concebida como sinónimo de poder para el control social, sino que es interpelada de ese uso irracional del poder para someter, y, en consecuencia, interpretar el poder desde la condición humana donde el poder reside en prácticas para emancipar. Precisamente, al restituir el

uso de la política a su diversidad temporal es obvio comprender la norma en más de un sentido normativo. Es apenas el sistema de normas uno de otros tantos posibles sistemas que pretende sintetizar los tiempos de argumentación y prueba del valor de las normas, a sabiendas de que no es posible un sistema cerrado, sino que todo sistema es el resultado de múltiples interacciones entre elementos que lo transforman y auto transforman reiteradamente. La principal característica de este cambio de paradigma en las interpretaciones de las normas, sucede a causa del reconocimiento de la diversidad de los sistemas de mundos de vida desde la particularidad y localidad de sus respectivas culturas. Y, sobre todo, del desarrollo público de aquellas demandas que en relación a derechos humanos se hacen en la política con el interés de gestionar la política directamente a través de los ciudadanos. Los derechos humanos sirven de catalizador del poder de la política en beneficio común de la ciudadanía que requiere que el Estado que surge “desde abajo”, resulte revestido de la legitimidad popular que solicita la auténtica democracia como *thelos* para la realización del Estado soberano.

4. La Política de los valores humanos

El poder de la política se encuentra efectivamente, caracterizado por un concepto del poder que se funda casi indefectiblemente en la fuerza coactiva del poder. Se instaura el poder en la sociedad como una instancia de pertenencia que no se puede disociar de la fuerza entre quienes pugnan por su reconocimiento. Es, al parecer, la única forma de encuentro con el otro pues amerita ese encuentro un reclamo por parte de quien se presume más fuerte para imponerse y establecer las reglas o normas de comportamiento y legalidad. Es una competencia que se declara irreversible desde el punto de vista de una razón política que expone y a la vez encubre, las relaciones internas de la fuerza con la representación social externa del poder a través de los discursos o lenguajes que hacen efectiva su institucionalización. El poder siempre responderá a este *desiderátum* de la política en cuanto que único sentido que hace posible el logro del poder por la fuerza. Es la garantía de la que toma su significado el poder a través de las relaciones políticas de socialización de los sujetos o ciudadanos en una sociedad donde se presume que las normas certifican el ejercicio libre de los poderes. La presunción de esta discrecionalidad para usar las normas de acuer-

do a fines, supone una gestión democratizadora de la fuerza pues se abre un campo de interacción o juego a la diversidad de fuerzas que acompañan la construcción de los poderes públicos. Hay que notar, por supuesto, que, en una sociedad clasista, es obvio que no siempre esa discrecionalidad en el uso democrático de las fuerzas políticas supone la expansión de participación de los actores sociales en el modelo jerárquico de los poderes. Casi siempre, muchos de esos actores minoritarios y en emergencia, terminan fracturados y homogeneizados por las fuerzas prevalecientes que responden al modelo de producción de las clases hegemónica. Por consiguiente, no todos los poderes terminan representados por el valor objetivado de la norma. Estas se implantan y logran una aceptación universal porque la fuerza de constricción reposa en el valor institucional de las leyes como forma de racionalización del valor de las normas consentidas u obligadas. La construcción política de las normas para obtener el ejercicio del poder prefigura en la propia norma su valor intrínseco de represión y restricción de la libertad. Ella es la que enuncia y regula los contenidos y referentes situacionales donde su aplicación es capaz de mostrar los valores legales que la constituyen a través de un código del que depende para orientar su sentido social, entre otros sentidos que hacen del espacio público el lugar de convivencia con los otros con cierta tolerancia que permite discernir los conflictos y antagonismos propios de la exclusión que generan los sistemas de apropiación por medio de la mercancía y el mercado. La fuerza política de los poderes institucionalizados viene a responder a la hora del control social, a las demandas con las que la economía de mercado organiza las relaciones de producción y de consumo de la sociedad, estableciendo que serán esos valores políticos de la economía los que se insertan en la dirección social del Estado policlasista. La sociedad regulada por los procesos de intercambios económicos termina supeditando a la producción del mercado todas las valoraciones que pueden estar sustanciando el *factum* humano de los comportamientos sociales, hasta lograr su virtual desaparición. La centralidad de este tipo de política sobre los espacios públicos de socialización de los sujetos sociales, viene a impedir una auténtica realización de la ciudadanía en la construcción de sus deberes y derechos, pues se pierde de referencia el ontos existencial del que la ciudadanía genéricamente adquiere sus representaciones e identidades sociales. La ciudadanía requiere construir identidades a partir de las genuinas praxis sociales que se requieren en el desarrollo de la autonomía de voluntades

particulares y colectivas, con el interés de afrontar las desigualdades e injusticias causadas por los poderes políticos a los cuales no tienen acceso directo. Los sujetos emancipados que forman parte de la acción política son quienes pueden cambiar la esfera de interacciones donde los desarrollos de la subjetividad pasan por el reconocimiento del otro hacia un correlato de existencia compartida y comunitaria. En la medida en que las relaciones humanas pierden la materialidad que hace posible su existencia temporal; entonces, el cuerpo social que dirige su movilidad humana contra los sistemas opresivos del *status quo*, en correspondencia con el orden social, reevalúa la hegemonía por medio de la coacción de la fuerza considerada como medio y fin del poder de la política. Sobre todo, porque el desarrollo social no es un desarrollo consecuente con la dignidad humana de los ciudadanos, sino que sólo responde al deber ser de las relaciones de consumo y de producción. Una devaluación del ser en su condición de vida subjetiva y libre, se presenta al tejido social de una colectividad humana que termina desposeída de unos referentes morales y éticos que no pueden formar parte de la economía del mercado. Lo que se instaura es un orden coactivo donde la fuerza de la producción reduce y niega la autenticidad de los valores humanos que portan los ciudadanos en la reconstrucción de los fines de una sociedad que debe responder con más equidad a la desigualdad, marginalidad y pobreza. La urgencia de repensar el Estado neoliberal hegemónico y de recomponer la estructura de fuerza que genera el poder de la sociedad de mercado, es vital para otra comprensión de la dignidad de los seres humanos fuera del modelo de exclusión social que permanentemente sufren los ciudadanos en su mayoría. La otra política necesaria y urgente que debemos reclamar es la política cuyo poder para socializar e integrar a los ciudadanos en una ciudadanía de derechos humanos, no puede prescindir de la voluntad de libertad que tienen todos los seres humanos a la vida plena que debe garantizar el Estado. A través de este nuevo orden de poderes políticos es que la insurgencia de un Estado popular se hace viable. Pues se trata de que los poderes de la política no se encuentren represados por las fuerzas coactivas de la economía de mercado que impone su racionalidad instrumental, a la totalidad de un sistema caracterizado por el universo de sus antagonismos y conflictividad. Para salir de esta situación de opresión del sistema es necesario recuperar el valor humano de los ciudadanos que no pueden sostener este tipo de sistema social de alienaciones diversas, pues, se trata, por consiguiente, de

cancelar tal sistema de desigualdades y de exclusiones. Solamente a través de un reconocimiento del otro en su condición humana de existencia es que se pueden lograr sustentar principios éticos de un universal de *bien* para todos que permita rescatar la noción de existencia de la naturaleza humana como mundo de vida compartido entre todos los seres vivos, pero, además, el universo de la política como espacio de coexistencia donde las fuerzas reguladoras del poder deben responder inequívocamente al sentido de *bien vivir* que debe prevalecer en cuanto principio liberador y de justicia que permita validar los derechos a la vida de todos los que forman parte del colectivo social. Hacia esta gestión de política ciudadana basada en los valores humanos es que debe apuntar la racionalidad moral de la ciudadanía y colocar en evidencia las tremendas contradicciones de la economía del capital en su intento por suprimir al sujeto autónomo de sus roles de participación pública. Sólo a través de un espacio público donde los actores y colectivos puedan generar las movibilidades de las esferas del poder de la política es que se puede potenciar y desarrollar los valores humanos de la ciudadanía, que no deben ser apropiados por la fuerza del poder que insiste en integrarlos desde el punto de vista de la producción del mercado. Precisamente, este ha sido el error del capitalismo al convertir al sujeto libre en objeto de fuerza productiva y en mercancía. Se debe restituir al sujeto la libertad para hacerse *sujeto* en la vida de la política, una forma de vida que se debe convivir en su interacción con los otros, pues ninguna vida se hace en solitario sino en solidaridad convivencial. Es decir, a través de valores que orientan la vida en común, en el sentido de hacernos coparticipes de las relaciones de fuerza que tejen los espacios del poder de los que ineludiblemente formamos parte unos de otros. Si bien el Estado es una mediación entre los espacios jerárquicos del poder, no por eso éste puede asumir la tarea de su monopolio o centralidad. No es viable ese proyecto de la Modernidad pues hoy día el Estado se ha visto cuestionado directamente por otras relaciones de fuerza que han propiciado movimientos de contraste y desobediencia por parte de colectivos sociales altamente subjetivados. En su necesidad de hacerse emergentes y tomar su rol protagónico en las crisis que legitima que sufre el Estado que se sustenta en la división de clases, por causa de su idolatría en el mercado, denuncian sistemáticamente el fracaso del Estado neoliberal en su intento fallido de generar una sociedad carente de ciudadanía pública. La pretensión de hegemonizar al pueblo, en anular la diversidad de sus identidades

públicas y culturales, ha conllevado a este modelo de Estado a la urgente necesidad de replegarse sobre sí mismo y dejar en la distancia de sus poderes al ciudadano, es decir, al pueblo en general y sus valores humanos más tradicionales. La reinserción del colectivo social, es decir, del pueblo en su generalidad, es posible mediante una reconstrucción de los valores populares y tradicionales que sirven de orientación a los imaginarios sociales. Más allá de la racionalidad instrumental de la política, la revolución que hará posible subvertir el orden de fuerza por otro más libertario, se deberá a la recuperación y recomposición de los valores más genuinos del ser humano en su espacio biográfico y público. A ese universo de valores que se recrean permanentemente por medio de las praxis democráticas que le permiten al pueblo o colectivo social, una reorganización en el tiempo fuera de las contradicciones de la economía de mercado, debe responder el sujeto social a través de valores humanos alternativos que refunden los derechos políticos, sin renunciar a su moralidad ciudadana.

5. La libertad convivida con los otros

El derecho a compartir es el derecho a la convivencia. La política no es más que el sustento legal o normativo de este derecho a la vida en conjunto, es decir, aprender a convivir y obtener un reconocimiento público, donde el vivir ciudadano es siempre una coexistencia en el marco de un bien compartido. No puede entenderse la política fuera de ese contexto donde, precisamente, se revalida el sentido de poder que impera en la política, pues éste se encuentra en relación directa con el pueblo, los otros. El poder de la política no reside exclusivamente en el Estado como ente superior del poder representado por la fuerza del poder; tiene, más bien, otro sentido mucho más singular, particular, subjetivo. Por los espacios de la convivencia de la política es que se debe entender el sentido regulador del Estado, y, en consecuencia, ese sentido que sirve de núcleo opresor al Estado debe ser deliberado y liberado permanentemente del dominio a partir del cual el Estado logra su gerencia jurídica. Eso es posible por la interacción de la ciudadanía en los asuntos públicos que determinan la participación cuando efectivamente se incorporan en el debate de la opinión pública, las diferencias e intereses. Precisamente, la incorporación de los roles intersubjetivos de todos en la reconstrucción de la política genera

una necesaria diseminación del poder entre los actores sociales de la política. Pasa, entonces, el poder de regulación estatal por las praxis de cada uno de los ciudadanos en su relación con las estructuras institucionales del poder del Estado en la sociedad. La movilidad de la ciudadanía produce las nuevas improntas que redefinen las fuerzas políticas en la determinación de los fines sociales o públicos del Estado. La participación democrática es asumida en su conjunto por parte de la ciudadanía superando inicialmente la confiscación de los roles sindicales o de partido, con otro discurso acerca de los derechos de acción en la política. Ahora se trata de agrupar en torno al actor social un derecho a la disidencia y deliberación respecto a los intereses políticos que avala el Estado para sostener su hegemonía, debido a que la transformación del poder político pasa por escenarios inéditos de auto transformación de las libertades públicas de las que goza el ciudadano para optar y lograr sus beneficios individuales o colectivos. Ya no se los plantea desde el punto de vista del mercado y el consumo, menos todavía de los intereses de clases. Se entiende que la política desde un discurso crítico acerca de lo que es el poder represor, debe ser el resultado de unas prácticas sociales que permitan hacer uso de las libertades públicas con fines emancipatorios. El sentido de esta experiencia por medio de la cual la razón práctica hace manifiesto el contenido material de libertades públicas deberá a corto plazo ser reconocida por las normas jurídicas. Es toda una innovación en el orden político establecido, pues deriva de la voluntad popular las nuevas interpretaciones con la que se debe resignificar la libertad de cada individuo en correspondencia ética con la libertad de los otros. Es decir, con ese ser nosotros que debe prevalecer en la comunidad política que permite y garantiza las condiciones materiales de vida cónsona con la dignidad de cada individuo en su relación societal. Si se puede considerar que la libertad al igual que cualquier otro valor humano responde a principios de axiologías de ser y menos del poder, del hacer y menos del tener, del bienestar común y menos del consumo, podríamos estar en presencia de nuevos roles sociales a los que deben responder los ciudadanos cuando el contenido fáctico de la fuerza de la ley puede ser desconocido por una contra fuerza de origen insurrecto, que es consecuencia del acto público de desobediencia que deriva de la conciencia moral del individuo colectivizado por su necesidad de justicia. Los nuevos escenarios de la política deben interpretarse en clave de derechos ciudadanos que se vienen ampliando y reconociendo normativamente a

causa de las prácticas sociales que políticamente otorgan a estos colectivos sociales o de masas, una nueva identidad institucional que los saca de los roles preestablecidos de las clases marginales y los convierte en actores sociales cuya fuerza reside en la conquista de libertades de participación y de acción. Pero esto será posible siempre y cuando los colectivos sociales que generan las nuevas movi­lidades de fuerza política al interior del Estado nación coactivo y represor, manifiesten una voluntad de autonomía y de socialización del poder. Mediante un sistema de valoraciones o principios de eticidad cívica que permita asumir y responder a las obligaciones de las normas desde varios puntos de vista y conjugar el interés común de todos en cuanto interés afín a la solidaridad que manifiesta cada individuo en la toma de conciencia comunal del nuevo pacto social donde la libertad es un acto de convivencia mutuo. No existe la posibilidad de pensar en la aceptación racional de una libertad abstracta o formal producida por el código del positivismo jurídico, que considera la libertad un valor ideal universal y, por consiguiente, inaccesible desde un uso práctico y material del valor en su inmediatez o contingencia. Se trata de denunciar esta falacia del código cuya norma sirve de encubrimiento ideológico del valor práctico de la norma a la hora de legislar el sentido moral de ésta en la condición humana de las personas. A través de las voluntades populares y de los principios materiales de la ética cívica es que la norma debe recoger el valor que desea consagrar como individual a través de los derechos humanos, que se encuentran sujetos a cambios de valor en la medida en que las voluntades populares son las que tienden a regular los sistemas normados del poder político, y no a través de leyes preconcebidas cuya racionalidad está sometida al orden de facto de las leyes con las que se pretende coactar las voluntades públicas de los ciudadanos. La fractura del poder estatal se debe considerar un resultado orgánico de la inserción de los movimientos sociales que son capaces de captar las voluntades disidentes para generar estadios de luchas políticas, donde, efectivamente, el Estado se hace ineficaz para recurrir al discurso que pretende sacralizar el concepto de democracia política como sinónimo de libertades públicas. Es decir, la libre participación de la ciudadanía en los asuntos del Estado está subordinada a las normas *a priori* que el propio Estado crea o recrea para obtener su hegemonía. La discrepancia de opiniones, las fricciones ideológicas, las crisis de identidad del sistema provienen, precisamente, de las restricciones que surgen en el contenido material de las normas que

terminan mediatizando las voluntades populares, a través de la regulación coactiva de las conductas políticas adversas. Son muchas y diversas las fuerzas de arrastre que hacen vida en el mundo de la vida pública, todas pugnan por un espacio relevante en el ejercicio del poder político. De algún modo estas relaciones de poder se justifican dialécticamente en la sociedad de clases por la simple razón del juego y contrapesos que se dan en relaciones asimétricas donde es imposible lograr los equilibrios entre los extremos. Sin embargo, no se puede dejar por fuera de ese análisis de conflictividad y antagonismos internos al modo societal clasista, que, en esas relaciones de poder y contrapoder, el principio de la libertad subjetiva y convivencial hoy día toma mayor fuerza en la participación social directa en la transformación material de los códigos normativos de la ley. Pues se trata de reorganizar las estructuras políticas del poder a partir de nuevos roles sociales donde la producción y representación del otro, pasa inequívocamente por el reconocimiento intersubjetivo de las voluntades populares ante el ejercicio práctico de formas de libertad que omiten la presencia histórica de la opresión y colonialidad.

6. Utopía dialogal para una intersubjetividad de los Derechos Humanos

El discurso de la política se basa en un principio de racionalidad objetiva que se cualifica o cuantifica de acuerdo a un proceso de identidades públicas que implica generar una correspondencia causal entre el sujeto normado y el poder de la norma para construir la conducta de obediencia en el otro. La suposición que determina la efectividad de tal estructura de poder pasa por el hecho de que el objeto de juridización, que es el sujeto, puede comprenderse exclusivamente en el campo de su actuación de hecho donde la norma logra el reconocimiento de su validez. Es decir, por una parte, la norma es sinónimo de hecho positivo incuestionable, y, por otra parte, no es posible dialogar contra el discurso argumentativo de la norma que siempre es *per se*. Ningún oponente a la interpretación externa del sentido de totalidad de la norma es capaz para deslegitimarla, todo cuestionamiento es inadmisibles a causa de la centralidad coactiva de la norma para legislar. El predominio que tiene el carácter absoluto y radical de la norma se hace posible debido a los niveles de consenso coactivo que

genera la norma para poder ser aceptada y acatada. Ella es en sí misma correlato de ley y de poder para dominar. La precisión conceptual de la norma no deja fuera de su exégesis algo que pueda contradecirla, es, si se quiere la analogía, un sistema formal auto constituido, o sea, ella misma se recrea por medio de sus propios procesos enunciativos. La comprensión de la norma a partir de las crisis políticas que puedan colocarla en una debilidad jurídica, o sea, algún tipo de invalidación de facto, pone en riesgo todo el sistema de coacción de la ley, y esto va a suponer un descalabro en el orden jurídico de la sociedad. En la medida que la norma pierda su vigor coactivo en esa misma medida el Estado pierde su capacidad de regular desde unas lógicas argumentativas que no dejan espacio a la crítica del sujeto normado, que se encuentra en disputa o desacuerdo con el valor de la norma. Siempre que se interpreta el Estado moderno encontramos que su característica primordial reside en el valor nominal de la democracia, y, más aún, se le otorga a la democracia el valor de ser un ejercicio práctico de la racionalidad para dialogar y acordar intereses mutuos. No obstante, se deja de lado, con intención falible, la condición subjetiva que poseen los ciudadanos para la recreación democrática de los poderes de la política. Por parte del Estado hegemónico se sostiene una autonomía *ex profeso* de la norma ante cualquier eventual incidencia que genere su nulidad o desestimación respecto a su poder de control social. La norma se eleva por encima del sentimiento o la pasión, pues no debe ceder al campo inestable de las sensibilidades subjetivas. Precisamente, al eximirse de ese campo impredecible de la motivación, emoción o sensaciones, la norma puede prescindir de la intención sensible de la conciencia en la construcción de la representación o formalidad del mundo objetivo. El propósito final de la norma es reflejar el mundo de las intenciones y acciones de acuerdo a sistemas de valores absolutizados por el control racional del poder. Va a desaparecer cualquier tipo de acción humana tendente a resituar los valores de poder de las normas en un contexto de dialogicidad donde el sentido vectorial o lineal de la norma, se revierta por otros sentidos mucho más susceptible de interpretación subjetiva o intersubjetiva. Así, por consiguiente, el sistema de normas pudiera estar contextualizado por los valores singulares del uso que en una cultura tienen ciertos roles sociales que cambian en el presente de un modo tan inmediato que no es posible reducir o sintetizar de acuerdo al orden normativo en uso. Pudiera decirse que existe un tiempo axiológico de la norma que está más allá del tiempo presen-

cialista donde la norma tiene la aplicación de su valor. La posibilidad de comprender la norma desde una perspectiva utópica del discurso de la norma, podría implicar transformar la norma en un espacio de poder para potenciar los diálogos políticos donde la interacción con los otros obedece a un principio de inclusión atendiendo a la base pragmática de la que depende la norma para ser obedecida, o sea, en este caso, la capacidad de dialogar con el orden de la norma que se impone. La presunción es que existe un actor interlocutor que cuestiona el poder con el que la norma regula la conducta subjetiva que impregnará al sistema de su regulación y control. Pero, precisamente, se trata de explorar la existencia de un sistema de relaciones donde el orden está transversalizado por otros espacios de poderes, que exigen un diálogo para consensuar o no la aplicación de la norma. Los espacios de la intesubjetividad no pueden terminar controlados por todo el sistema social o político de las normas, la existencia y diversidad de esos espacios responden a la diversidad de sujetos que piensan y viven en la sociedad según imaginarios diversos que no se pueden corresponder al universal de valores que se predicán en las normas. Esto tiende a cosificar, precisamente, el universo de los derechos humanos en derechos objetivos no necesariamente en igualdad para todos. Nos toca señalar que esto no será posible o indefinido, a causa del imaginario utópico con el que las normas son recibidas por las ciudadanías. Ellas vienen a representar otro mundo de posibilidades que ofrecen a los ciudadanos el derecho a crear espacios nuevos de interacción humanas en los cuales puedan ser asociados los valores de libertad y de equidad. El ciudadano se piensa a sí mismo muy diferente pues él reconoce que solamente a través de la utopización del diálogo, o sea, eso que de esperanza posee y existe en todo intercambio lingüístico por un *bien* a compartir en el presente por otro presente idealizado, es decir, por el futuro imaginado por la conciencia anticipada, es que los fines de la política justifican la convivencia entre todos. La idea de un *telos* esperanzador que se haga vigente por medio de normas utopistas que motivan la participación discursiva de quienes son sujetos irrecusablemente normados, pero sin coacción, viene a favorecer el contenido material del valor de la norma en sentido discursivo, pues sobre ella los interlocutores son capaces de opinión y de crítica. Los roles de control de las normas cambian por completo, pasan de lo objetivo y coactivo a lo subjetivo liberador. Los escenarios de actuación política que requieren los sujetos serán el resultado de una forma de imaginarnos el

uso democrático del poder a través de los intereses de la ciudadanía, que no pueden ser consentidos bajo la misma premisa que norma los intereses privados; sino, por el contrario, deberá el sistema normativo responder a futuro según sean las perspectivas de cambio que debe sufrir permanentemente la norma para satisfacer las necesidades. Está en juego en este cambio de significación postpositiva de la norma, la desregulación del poder de la norma que, en cierta manera, se abre a la sensibilidad de las interacciones subjetivas que generan los sujetos o colectivos sociales en busca de obtener el *bien común* por medio de una pluralidad de normas que respondan más al imaginario utópico al que debe tender la subjetividad de las normas. Pues se trata de propiciar un diálogo democrático por aquello que a futuro designa de sentido ideal a la norma y hace posible un diálogo acerca del porvenir de la vida en coexistencia comunal. Si es admisible hablar de derechos humanos postpositivos, este sería el principio de validación de las normas entendidas no como un sistema de control social represivo; sino, más bien, como una praxis recreadora del *telos* de una comunicación utópica donde los valores de trascendencia de la norma deben reflejar el sentir humano, la sensibilidad de quien piensa de otro modo el mundo como posibilidad, y desde este punto de vista los derechos humanos deben responder a las prácticas sociales y políticas donde los ciudadanos reconozcan la condición material de la libertad como un valor de *bien común* donde todos son partícipes. La gobernanza de la sociedad debe partir de una concepción intersubjetiva de los poderes de la política, pues se trata de repolitizar a la política desde la perspectiva del ciudadano, ese ser social que se asume por la identidad que resulta de su participación pública y colectiva. Será este ser social el que proyectará su imagen hacia la representación de un Estado cada vez más humanista, tal como se reclama actualmente en las sociedades posliberales, pero que debe hacerse insurgente desde una intersubjetividad propiciada por el discurso de la utopía dialogal. La utopía dialogal se pudiera entender como un estilo de imaginación en tiempo posmoderno donde, precisamente, se apuesta a una desracionalidad moderna donde el centro de los poderes no está reducido al poder de mando de la razón en cuanto reguladora de la política a través del sistema de represión que norman funcionalmente las conductas ciudadanas. La propuesta sostiene que el diálogo, en cuanto que comunicación expresa e inteligible con los otros, es mediador de valores ideales que forman parte del imaginario utopista del pensamiento, que si

bien no son racionalizables en sí mismos al modo de una lógica de la deducción, pues se trata de valores abstractos, no por eso, dejan de formar parte de los principios de un Bien universalizable que da contenido material a las normas de justicia o equidad. El asunto concierne al giro semántico con el que deseamos reinterpretar el universo de valores no coactivos de la fuerza de las normas para generar otro tipo de poder que no esté determinado por algún espacio hegemónico de poder. Se trata de resituar el contenido material de la norma tomando en cuenta prácticas de ética ciudadana, es decir, de valores universales acerca del sentido de Bien para un *buen vivir* en comunidad. La reconversión de todo el sistema de la racionalidad política de la Modernidad al pasar por la crítica al *status* epistémico de sus normas, donde el sujeto adquiere la condición de reprimido y coactado, merece ser interpretada desde la mirada utópica que abre a la conciencia su libertad para actuar y desacatar el orden de poder instituido, a cuyo fin deben responder a nuevas configuraciones de los derechos humanos que efectivamente sean garantes de libertades políticas donde los ciudadanos logren participar directamente de los poderes. Por lo tanto, no es posible imaginar el futuro en libertad sin una utopía dialogal y sin derechos humanos utopistas.

III

POLÍTICA Y AUTOCRÍTICA IDEOLÓGICA DEL PODER A PARTIR DE SUJETO UTÓPICO

Introducción

Vale destacar la importancia de las relaciones coactivas, simbólicas y de representación entre la política y la autocrítica ideológica de la estructura del poder en el desarrollo y superación de la actual expansión globalizadora del Estado nación neoliberal. La concepción de una centralidad del poder como instancia reguladora de las relaciones sociales permiten un ejercicio hegemónico del poder de forma represiva y cosificante, sin dejar espacios deliberativos a los discursos emancipatorios alternativos. Desde la teoría gramsciana del Estado se analiza este fenómeno del estatismo del poder, y se replantea la emergencia del sujeto revolucionario en sentido utopista. Estas reflexiones apuntan a una reorganización de la regulación normativa de la política través de una praxis dialógica que privilegia la participación ciudadana en los procesos deliberativos de la democracia directa. La interpretación de la política se asocia, indiscutiblemente, a las praxis del poder. Se pudiera considerar que el sentido teórico de la política se relaciona, indefectiblemente, con el sentido fáctico de poder. Es decir, es una doble relación, correlato, entre dos sentidos que sustantivamente sabemos son diferentes pero que, precisamente, en eso se produce su analogía y antinomia. La Política versa, quizás, más sobre el sentido normativo de las leyes, es decir, ese sentido cuya definición alcanza su extremo formal cuando presume que el *telos* de la política, entre otros, es el logro de la Justicia universal. La supremacía del orden de la razón teórica respecto a la razón práctica. El poder, entonces, es a la política, en su mejor presunción, el principio de orden concreto capaz de

propiciar o generar la fuerza socio-económica de la que dependerá el desarrollo de la política como forma de convivencia humana. Desde este punto de vista, el poder es la inserción en las tramas o relaciones que se generan en la política; hace posible que ésta resulte un hecho evidente de la realidad en cuanto que es representable institucionalmente a través del Estado. Pero también, es en el seno del Estado donde se genera la superestructura ideológica que reproduce los símbolos del poder; es innegable la existencia de este discurso y su influencia en la concepción política de la revolución. No obstante, es preciso superar la ideología en su significado historicista para dar paso al pensamiento crítico emancipador que se requiere para reinterpretar los movimientos de globalización del capitalismo neoliberal. Debemos responder desde una insumisión utópica del sujeto revolucionario a los dogmatismos disciplinares del marxismo ortodoxo y así poder construir las libertades subjetivas que requieren las nuevas ciudadanía para asumir el proyecto revolucionario sin desatender la tradición de la Teoría Crítica.

1. La política del poder sin restricción de fuerza

Una aproximación hermenéutica a este tipo de implicación, nos permite privilegiar el sentido dominante de la política en cualquier contexto donde se hace emergente la fuerza del poder. En especial, si la estimamos como un factor inherente o de cohesión interna capaz de potenciar el poder en sus múltiples formas. Se trataría de normar el ejercicio del poder hacia una práctica de la política donde las relaciones de fuerzas propias del poder se despliegan en razón de la capacidad de la política para gerenciar, diferenciar y diversificar el poder que la contiene. Precisamente, afirmar esta interpretación de la política del poder sin restricción de la fuerza, o sea, liberada a través de las fuerzas de los poderes del poder que residen en la autonomía de los actores, sujetos sociales de la política, nos permite considerar que la política está referida a un tipo de desarrollo y constitución que estructura y orienta la ciudadanía hacia el reconocimiento de las fuerzas emergentes de movimientos populares, en oposición al poder normado por parte del Estado. Le tocará a este ente institucionalizado normativamente ser el receptor legal de la fuerza para dirigir la gobernanza pública, así mismo, construir la representación social de la política del poder en aras de abrir la subjetividad de los ciudadanos en su participación política. Es responsabilidad del Esta-

do, obviamente, la construcción de tal representación social de la política del poder pues es la vía para el disenso-consenso necesario y eficaz que permita reorientar permanentemente la gestión del gobierno de acuerdo a las diversidades de intereses y necesidades. Finalmente, la tesis que se propone es reflexionar acerca de la superación de las dogmáticas del poder de Estado, puesto que se trata de liberarlo de sus fuerzas coactivas. La propuesta es pensar en un Estado donde el ejercicio deliberativo de la política hace viable de forma continua, la transformación de las relaciones de fuerzas sociales que no pueden ser restrictivas tal como lo sanciona el orden normativo positivo; sino, liberadas a través de la participación de las pluralidades ciudadanas que forman parte del conjunto social general. Quienes ejercen la dirección ideológica de la política a través del poder instituido por el Estado, deben ser los responsables de la producción del sentido de participación y de convivencia que requiere la sociedad entre sus diversidades ciudadanas. Sólo así es que el espacio de la política queda liberado de la fuerza restrictiva que unifica la política con el poder, y revierte esa correlación, en el momento donde el actor social o ciudadano asume su rol de intérprete de la norma en sentido discursivo; es decir, delega en su capacidad dialógica el esfuerzo argumentativo para reinterpretar la política desde otros principios de justicia práctica liberadores de las opresiones del poder. La gobernanza del otro, es decir, la ciudadanía en su pluralidad, obedece, entonces, a una política del poder sin restricción de la fuerza, sobre todo, cuando entendemos el poder como fuerza ineludible, pero fuerza abierta al espacio de acción práctica donde todos somos artífices del uso de la fuerza en común. La estructura normativa del Estado no se debería oponer a la incidencia de la fuerza hacia el cambio que es el resultado del contrapeso de la ciudadanía en su participación autónoma y espontánea. No se debe reprimir esa correlación entre política del poder y la potencia de la fuerza ciudadana en la reconstrucción del Estado nación.

2. El poder de la política y la presunción de la democracia

El principal problema de la ciudadanía, en un Estado de derecho, es, definitivamente, las alternativas o respuestas democráticas al uso coactivo del poder político. La praxis de un Estado de derecho tal como se concibe en la teoría política de la modernidad, se basa expresamente en la necesidad de participación que tienen los ciudadanos en la construcción de nor-

mas suficientes que deben ser establecidas para que, preferiblemente, por vía del consenso, las formas y espacios institucionales del poder puedan cumplirse de un modo expresamente democrático. No siempre esta teoría del poder se encuentra claramente expuesta y, por consiguiente, aceptada por parte de la mayoría ciudadana, pues la perspectiva conceptual del poder va a estar subordinada de un modo inmediato al orden político y el sistema coactivo que le sirve de contexto. La relación del poder consigo mismo es un aspecto exclusivamente formal o *a priori* del poder, donde tradicionalmente el lenguaje del poder se recrea a través del discurso y la interpretación de sus prácticas hegemónicas. Sin embargo, existe esa otra esfera del poder cuando en su relación con los otros se construye desde la facticidad de la que el poder toma su contenido de libertades prácticas. En la esfera teórica tendríamos formalmente el orden jurídico de las leyes y normas con las que se pretende interpretar el sentido del poder sobre el horizonte abstracto o especulativo de su posible aplicación universal y, en cuanto tal, válidos para todos los ciudadanos. Pero en la esfera práctica, la facticidad del poder queda investida de la fuerza política de la que pueden disponer los ciudadanos, que en teoría son los legitimantes del sentido del poder en su aplicación concreta-real, es decir, material. No siempre estas dos esferas se encuentran suficientemente conciliadas entre medios y fines, puesto que más de las veces la teoría va por una senda y la práctica por la otra. Lo que no niega, por supuesto, el valor de esa correlación contradictoria que se plantea al pensamiento político de forma muy directa, debido a que las condicionalidades teóricas de la praxis y las condicionalidades prácticas de la teoría, dan como resultado que la facticidad de las leyes y de las normas se encuentren permanentemente interpeladas por las subjetividades de los actores sociales. Tal dicotomía no es superable sólo porque se declare o denuncie a favor o en contra, eventualmente, del espacio político donde social y económicamente el poder se desarrolla y marca los derroteros ideológicos que innegablemente terminan por validar o revalidarlo. Parece que es urgente un repensar desde la ciudadanía las máscaras del poder según los actores sociales que se comprometen con su afirmación y justificación, es decir, con su control y hegemonía. Una interpretación *a priori* del poder de la política supone un actuar social sin autonomía alejado de su praxis concreta, divorciada de su relación con los fines y la utilidad de éste: es el resultado de una praxis no inclusiva con respecto a aquellos ciudadanos que por derecho deben obtener, en una

igualdad de condiciones, el acceso a participar del poder. Sería esta una característica importante y decisiva en la concepción teórica del poder, entre gobernantes y gobernados. O sea, la relación con el poder entre una minoría respecto a una mayoría. Pero, por otro lado, también se puede observar, la aproximación fáctica que el poder requiere y demanda en una relación directa con los momentos de caos o de crisis que subordinan al poder a una acepción práctica de dominio de la política. En tal sentido, es importante destacar la presencia de una ciudadanía que porta la representación social de las leyes y normas, cuando se encuentra situada o comprometida de hecho con el ejercicio o usos de esas leyes o normas, para direccionar el sentido de conjunto o colectivo mayoritario, a quienes el uso del poder debe responder en cualquier instancia donde se le solicita o demanda mayor justicia y equidad. Es decir, en la esfera práctica del poder es donde éste se encuentra referido a su instancia de uso y dirección sobre el orden social colectivo, en vista de llegar a alcanzar el consenso y la legitimidad pública. Situado el poder en el ámbito de la ciudadanía y el espacio público de interacción social, la interpretación del sentido del poder hace posible, entonces, la discusión y el diálogo entre quienes son sujetos fácticos de la presencia del poder como condición de mando y dirección. En este plano de la ciudadanía es donde el orden político del Estado hegemónico se hace interventor del sentido fáctico del poder, es decir, de aquellas prácticas que sirven para sustentar o justificar un modo o forma de utilización del poder político dentro del Estado social. La participación ciudadana mientras más colectiva o numerosa, tendrá suficiente capacidad para, precisamente, problematizar con respecto a la interpretación teórica del poder, aquellas prácticas fácticas que en su efecto convierten el poder en una “realidad de hecho”: se instalan las fuerzas que lo dinamizan permanentemente y que causan los inminentes cambios de orden. Se anidan potencialmente en su uso y desarrollo. Ellas entran en conflicto al no hacerse partícipes del destino teleológico del uso del poder a causa de la diversidad de intereses individuales y colectivos que se debaten en la dotación de su sentido final. Nos parece que a este nivel de complejidad el problema del Estado moderno se acentúa con suma gravedad. Pues aun en un intento conciliatorio exitoso, entre las dos esferas, teoría y praxis, gobierno y ciudadanía, no es tan simple esa correlación pues se trata de analizar que se responde a una contradicción propia de la política que es irresoluble desde cualquier principio de identidad, puesto que su carácter originario es ser una contradic-

ción. Estas ideas deben ser destacadas pues son las que marcan la urgencia de pensar la actuación revolucionaria al interior de la política en sentido crítico, humanista y liberador. Sólo en esa medida, al traer el pensamiento o teoría a la praxis o acción, es que el orden político que sirve de contenido al poder es susceptible de cambios o revoluciones. Así, es inherente a la teoría su praxis, y lo es en el sentido expresado, es decir, como condición fáctica sin la cual el poder no se puede interpretar más allá del *a priori*, puesto que el sentido material de su uso resulta de la praxis o acciones de la ciudadanía en su esfuerzo por hacer del poder una experiencia de liberación válida para todos los ciudadanos. Se puede y debe evitar de ese modo, la concentración o hegemonía del poder para determinar los fines o intereses de un grupo o clase, sobre otros.

3. Entre política y poder: la alternativa dialógica a la hegemonía consensual

Las implicaciones entre poder y política son directas y objetivas. De un lado el poder político se ejerce bajo el patrón jurídico de la fuerza que hace posible cerrar el sistema social por medio de la obediencia a las leyes. Es la sociedad regulada. Por el otro lado, los protagonistas de la sociedad, es decir, los ciudadanos que aspiran a ejercer sus derechos cívicos de acuerdo al sentido expreso tal como las normas así lo indican, no siempre están en condiciones de disponer de los mecanismos de participación para obtener y poner en práctica esos derechos. Entonces, las relaciones entre la política y el poder son cada vez más jerárquicas e inevitablemente autoritarias. Se genera un despliegue de relaciones entre los poderes de forma sectorial e instrumental que propicia una red interna entre los poderes que a su vez los compacta y equilibra acorde con el espacio público donde las instituciones del sistema son determinantes para el control social. Precisamente, esa unificación de los poderes resulta de una especie de síntesis universal y absoluta del Derecho, viene a reforzar el sistema de coacción del Estado para imponer su visión de totalidad. Por parte de la ciudadanía disidente se requiere explorar procesos de autonomía de clases capaces de suscitar movilidad y resistencia social que le permitan fragmentar y diluir estas capas concéntricas impermeables entre las esferas de la política y el poder. Los escenarios de participación directa pueden ser muchos a la hora de or-

ganizar estrategias de autodefensa o resistencia social que pueden provenir desde la violencia más radical hasta la pluralidad ideológica que declara la retórica del consenso como medio de disuasión de la conflictividad social. Sin embargo, los desarrollos de la política, por parte de una ciudadanía con una eficiente capacidad discursiva, es lo que propicia la madurez de la experiencia política cuando se trata de contrastar la hegemonía del Estado a través de sus patrones ideológicos. Precisamente, la urgencia es potenciar en las nuevas ciudadanías una lucha por el poder en otros términos donde el poder de la política pasa por los poderes públicos de quienes optan por el poder del discurso para generar un diálogo alternativo y liberador de las condiciones de represión afines al discurso oficial que nutre al Estado de una representación social que falsea la realidad. La lucha de clases sociales en su acepción más clásica hoy día es una lucha por el poder mediático de la palabra a través de un discurso crítico y liberador de las estructuras normadas e inconsciente de los poderes que permiten legitimar los intereses absolutistas del Estado neoliberal. El desacato y la desobediencia al sistema de coacción discursiva y simbólica al que se enfrenta el ciudadano y actor social, requiere de una pragmática del discurso que le permita descontextualizar los ejes dominantes de los poderes políticos del Estado, especialmente el control de los discursos a través de la opinión pública que no se hace eco de las problemáticas sociales. La inserción en los poderes públicos donde el Estado acentúa su gestión de gobierno, es el espacio de resistencia popular que le permitirá a la ciudadanía ir construyendo las nuevas semióticas discursivas con las cuales debe significar los tiempos interpretativos del acontecer político. Y ese derecho a la palabra no puede negociarse fuera de un ejercicio dialógico entre los dos principales receptores de los poderes públicos; es decir, entre los agentes del Estado y los actores de la ciudadanía.

4. Ideología del poder y la autocrítica postmarxista al *socialismo real*

En este aparte podemos diferenciar el sentido originario del poder, es decir, su representación a partir de la ciudadanía pública, respecto al sentido ideológico o de falsa conciencia, que resulta del poder cuando éste se orienta y está autodeterminado por causa de los intereses del bloque

hegemónico que sirve de sustento al Estado nación. El recurso a la ideología sirve de plataforma para dotar al poder de una centralidad que no posee salvo por el ejercicio instrumental de la fuerza coactiva o represora. El poder en su acepción originaria es de orden público, o sea, abierto a la ciudadanía que lo ejerce por medio de los derechos políticos que garantizan las leyes. Y cualquier transformación de las leyes, igual que su interpretación, va a depender de la participación discursiva, según mencionamos anteriormente, de la ciudadanía a la hora de deliberar los fines de justicia y *bien común* que todos requieren satisfacer para asegurar la equidad y la paz social. No puede estar revestido de ideología el poder desde esta perspectiva dialéctica del poder que necesariamente pasa por las contradicciones de las clases sociales o de las ciudadanía pública, pues es en su seno donde se ejerce la crítica y el disenso que permite fracturar el orden o *status quo* de la política. Será a través de la ideología del poder que el Estado logra su legitimación, ese principio o supuesto universal supone encubrir la fallibilidad del ejercicio del poder a través de la univocidad del Estado. La concepción postmarxista del poder se enfrenta a esta dogmática racional del Estado absoluto que recuerda mucho a Hegel: un Estado universal y trascendente opuesto a las praxis políticas de los sujetos sociales. Es el Estado, visto, sobre todo, como totalidad universal, pero en modo alguno un Estado que surge de esas relaciones de contradicción entre política y economía. La identificación del Estado con una realidad objetiva que atraviesa el ser social y lo determina por la centralidad del poder de la política, es contrario al supuesto dialéctico de la negación y la contradicción, que es inherente a toda realidad objetiva. La ciudadanía es un actor socio-político en permanente deconstrucción del poder centralizado en el Estado que lo hace ver como único e indivisible. Se trata de pasar al momento subjetivo del sujeto donde la realidad es representada y constituida como un resultado de la praxis social que cuestiona la autosuficiencia de la centralidad del poder del Estado. Se trata de cuestionar esa centralidad del poder, ese estatismo del poder, por otra mirada más plural y democrática del poder al considerarse éste delegado en los movimientos de emergencia y participación de nuevas ciudadanía. Hoy día no es viable o sostenible el rol del Estado nación muy asociado tradicionalmente a la fuerza del Estado para concentrar poderes en torno a su hegemonía, es decir, crear las estrategias de alianzas y fidelidades de partidos o sindicatos, clases o élites, que le permitan la continuidad en el poder central del Estado, y así prolongar

en el tiempo la gestión pública de mando y dirección. Ahora ese “ideal de totalidad histórica”, es suplido por otro imaginario político donde tiene relevancia la subjetividad del actor de la política que puede hacer emergente su mundo de vida a través de su interacción e integración con otra gobernanza pública donde las representaciones de los poderes políticos producen identidades ciudadanías mucho más próximas a derechos humanos avalados por la democratización de la justicia como *bien común*. Desde este punto de vista el ocaso del “socialismo real” en cuanto que momento histórico de objetivación política es superable como proyecto de Estado, quizás aún no como ideal evolucionario, en la medida que es inaccesible en sus condiciones materiales de existencia, debido a causa de las propias transformaciones de las relaciones de producción que el mercado capitalista ha generado al hacer presentes la subjetividad que emerge desde otros principios de libertad comprometida y compartida. Y, precisamente, ningún orden político puede pretender tener la capacidad para coactar el desplazamiento de las libertades subjetivas.

5. La autocrítica ideológica a la Ideología de las ideologías totalitarias

En la modernidad la teoría política del Estado hegemónico tiene la pretensión de universalizar el dominio del Estado sobre la libertad individual o colectiva. Precisamente el nacimiento del derecho positivo fija ese dominio a partir del cual es posible legislar el sometimiento del otro en aras de un deber ser que es supuesto indiscutible para la aceptación o aplicación de los sistemas normativos que regulan y confirman la fuerza de orden del Estado. Este acuerdo “implícito” entre gobernantes y gobernados es el principio universal del derecho positivo que le permite desarrollar las diversas formas de hegemonía para el control social. Sin embargo, el dominio ideológico es lo que hace permeable la aceptación aun en las posibles discrepancias o disidencias, de tal principio universal del orden político del Estado que dota al Estado de una vigencia casi absoluta en el tiempo. La ideología es una producción discursiva y simbólica de formas de razonamientos que se ve afectada por los cambios sustantivos propios de la contingencia y mutación de la realidad social en su materialidad. Es decir, parece que los cambios que acontecen en la política, resultados de las ca-

rencias y entropías materiales de la producción económica, se encuentran en una relación proporcional con la realidad de la existencia humana. Pero es recurrente al dominio de poder la presunción que se puede falsear la realidad para producir su representación ideológica a fin de favorecer los intereses de las fuerzas coactivas que permiten al orden político su *status quo*. Pero, precisamente, se trata de develar este encubrimiento de la realidad por parte de la ideologización de la política en virtud de una crítica práctica que delega en el sujeto y la ciudadanía los nuevos roles de participación democrática en el uso de los poderes públicos. La autocritica ideológica si bien no puede prescindir de los reflejos ideológicos del uso del poder por parte de la política, sobre todo, cuando nos referimos al Estado hegemónico; no por ello, es menos advertible el sentido práctico al que se refiere la política en su construcción subjetiva de los poderes populares. En esa esfera de la interacción discursiva y pragmática de los discursos es que la crítica política suscita el diálogo liberador y alternativo a cualquier uso de la fuerza coactiva del poder para centralizar la política en la estructura matriz del Estado hegemónico. Esto genera una contradicción con quienes, en el espacio público de los poderes populares, hacen emergentes otras esferas del poder para generar derechos humanos que socializan la democracia del poder bajo otra retórica de las fuerzas del poder. Ahora el Estado hegemónico queda resuelto en una superación de su estructura burocrática e institucional, por regulaciones o normativas que dependen del deber ser entre quienes arbitran la justicia pública como un *bien vivir* en común para todos. La concepción marxista del mundo que considera la historia social como *terminus* comunal de la política real, es un metarrelato que busca trascender la contingencia material de la existencia subjetiva. No se puede mirar a la Historia como una Totalidad cerrada, pues se corre el riesgo de excluir, dejar por fuera, al sujeto en su condición de protagonista de una praxis que siempre es poética y revolucionaria. Habría que salvar la Revolución a partir de la revolución; es decir, siempre revolucionar a la Revolución. Surge el pensamiento crítico como propuesta de una praxis emancipadora que nos libera de cualquier dogma ideológico en su intento metafísico de encubrir la subjetividad y la alteridad de los sujetos de las praxis sociales materiales y empíricas, las experiencias de contextos donde la racionalidad fenece sistemáticamente en respuesta de otros órdenes del discurso que la transforman directamente. La tentación de un *logos* universal cuyo *thelos* es siempre lineal y uniforme es inconsistente con toda

lógica dialéctica y existencial. El posmarxismo viene a contribuir a esta crítica del marxismo clásico que respondía en su momento a una superación del capitalismo por medio de una concepción del modo de producción basado en el mercado y la mercancía. Hoy día es otra la realidad política del capitalismo neoliberal y globalizado, que nos viene mostrando que el poder político no puede reducirse a una lucha entre ideologías sino a una superación de la ideología por medio de una racionalidad dialéctica mucho más compleja, donde el reflejo de la ideología no nos haga presa de los fantasmas que idealizan la superación del capitalismo sólo por declarar “verdadero” el valor de los reflejos ideológicos de las revoluciones.

6. La otra política a partir del sujeto utópico

La concepción que predomina en el marxismo clásico y aun en algunas de sus tendencias más críticas y antidogmáticas, se concentra en la definición de un sujeto revolucionario que parte de una toma de conciencia crítica de su condición de ser explotado y alienado. Es un sujeto subversivo que encuentra en el espacio de la política los referentes del poder que lo transforma en mercancía y objeto de la producción. A ese poder expresamente determinado por la producción de la economía capitalista es que el sujeto de la revolución se enfrenta para incidir directamente en la destrucción del Estado hegemónico. Las nuevas relaciones entre medios y fuerzas productivas del capitalismo neoliberal, ha impactado sustantivamente los universos de integración social de las clases sociales por medio de prácticas de consumo que han optado por las representaciones ideológicas con más énfasis al suponer que el mundo de las satisfacciones pueden llegar a neutralizar el inconformismo y la conflictividad social. Esto ha sido, evidentemente, uno de sus resultados más inmediatos que de alguna manera ha ido invisibilizando ese rol expresamente revolucionario tan particular de los sujetos explotados y alienados por la producción y el mercado. Se opera un cierto tipo de infiltración en el imaginario político de los agentes de la revolución que terminan ideológicamente concientizados del beneficio del sistema de producción y distribución del capital en una sociedad donde el acceso económico a los objetos de la producción responde a las expectativas de consumo general de los sujetos de la sociedad. Es decir, no son muchas las posibilidades de permanecer fuera del sistema de los objetos de consumo

y renunciar a la vez a la ideología marxista de sujeto revolucionario. No es admisible afirmar que es viable la revolución dentro de las prácticas económicas del mercado neoliberal. Todos sabemos de la incoherencia de tal supuesto. No es posible ninguna forma o vía alterna al capitalismo que no parta de una visión socialista de la política y los poderes del Estado. Sin embargo, el sujeto revolucionario ha pretendido crear una esfera de movilidad política a través de la forma ideológica de sus praxis revolucionarias que pudiera permitir el logro final de ésta en cualquier circunstancia que le sea favorable en la concepción capitalista de la sociedad. Un tal socialismo (real) no se ha podido hacer concreto de acuerdo a las tesis marxistas del sujeto de la revolución. El desarrollo tecnológico del capitalismo ha podido simplificar los tiempos de la revolución a su mínima expresión, la posibilidad de una *filosofía de la praxis* contrahegemónica requiere de un esfuerzo teórico y utópico de mayor envergadura para cumplir las tareas pendientes por el sujeto de la revolución. Se debe interpretar el socialismo como una praxis de vida y de coexistencia decolonial. Menos como una forma objetiva de Estado que nos provea de normas o leyes institucionalizadas a través de un poder legislador que en esencia es cuestionado por los principios mínimos de las prácticas revolucionarias, es decir, la crítica al poder no puede dejar de tener el sentido anarquista de todo genuino socialismo sin dogmas autoritarios. De alguna forma el socialismo presupone un ideal de felicidad que puede ser asumido desde una utopización de la política, sin que por ello se genere una deformación simbólica de la política como universo existencial del deber ser. Precisamente, en ese contexto del deber ser el pensamiento utópico del sujeto revolucionario reafirma su convicción en las libertades políticas y públicas, es decir, materiales en el espacio de la justicia popular. En consecuencia, se trata de ampliar el significado de la política por el lado de su referente utópico y simbólico. Interesa destacar ese perfil de la utopía del sujeto revolucionario sin el que no es posible, obviamente, la praxis utopista de la revolución en sentido de posibilidad política, pues la política resulta de una relación entre lo simbólico y la imaginación, sus principios universales están dotados de contingencia concretas debidas a la presencia del sujeto de pensamiento y racionalidad; es decir, el “sujeto humano” de la revolución la presume desde su conciencia anticipada y apuesta a su realización a futuro. Este giro de retorno al referente del socialismo y su utopización, en absoluto es volver sobre las tesis pasadas del “socialismo utópico” determinado por las creencias de una política liberal y democrática. El marxismo recupera la

noción de sujeto genérico, creador, de la experiencia de la realidad que lo autotransforma y recrea. La utopización de la política es una génesis que se diferencia del canon clásico del marxismo ortodoxo, porque supone la práctica de la libertad subjetiva en la construcción imaginaria del mundo como posibilidad alterna, diferente, ontocreadora. Se distancia efectivamente de las teorías coactivas del poder y redescubre el poder de la imaginación para pensar de otra manera la realidad y producir un estilo de racionalidad de los poderes de la política en clave de un humanismo más solidario y fraternal, histórico y dialéctico. La alternativa socialista al Estado neoliberal hegemónico, busca plantear una moralidad ciudadana mucho más cercana a los sujetos vivos. No se trata hoy día de una toma o asalto al poder y una reiteración dominante de obtener el poder para permanecer en el poder con una idea colonizadora para repetirse o imitarse, y así lograr un consenso universal sobre el *telos* de una totalidad sin escisiones o diferencias. La crítica teórica del marxismo es mucho más profunda y específica de lo que cualquier manual sugiere: se crítica el dogma racional de todo poder indistintamente sus predicaciones. No es posible un poder absoluto y monárquico, hemos expresado nuestro desacuerdo con esa concepción monocultural del poder; por consiguiente, se replantea en todos sus términos esa concepción absolutista del poder a través del control del Estado. Si en un cierto momento histórico esta postura era pertinente para desactivar el modo de producción capitalista hoy luce completamente desfasada, pues el neoliberalismo ha demostrado tecnológicamente la reproducción de su poder colonial en todos los ámbitos de las ciencias, en especial de las ciencias políticas y sociales. La otra política que urge para pensar el socialismo sólo podrá acontecer en la medida en que el sujeto revolucionario recupere el rol utopizador de los imaginarios simbólicos de la política y logre contraponer ese discurso de la utopía como frente de ataque a los discursos ideológicos de la racionalidad del mercado. En este terreno de arenas movedizas es que surge la problemática hermenéutica para reinterpretar permanentemente las transformaciones estructurales de la racionalidad capitalista entre la gestión pública del Estado y la disidencia de la ciudadanía cuando expresamente desacata los patrones hegemónicos de la política. Se precisa de una reconstrucción radical de los imaginarios del pensamiento para liberar de los dogmas de la razón instrumental a la política, eso supondría efectivamente dejar de lado toda la dogmática marxista y proponer una nueva dimensión de la experiencia del sujeto revolucionario a partir del uso de su libertad subjetiva. Esta propuesta parte de una praxis de

la convivencia con el otro donde lo que es el otro para nosotros responde claramente a un encuentro liberador de cualquier identidad de clase, grupo, partido, sindicato, transmisible y manifiesta en una corporeidad humana que nos sensibiliza. El socialismo podrá fundarse sólo a partir de un espacio público compartido en igualdad de derechos humanos legislado por medio de una justicia popular; sería el resultado utopizador que representaría las nuevas relaciones humanas comprometidas con juicios y razones práctico-morales de una ciudadanía comunitaria capaz de lograr la coexistencia a través de un *buen con-vivir*.

Conclusiones

El modelo societal de la producción capitalista se refuerza cada vez más en su tendencia hegemónica a causa de la normatividad que sufre la ciudadanía por medio de un control social de las representaciones, discursos, símbolos. Esta realidad debe ser develada en razón de una aguda reflexión crítica que pasa por la crítica a la concepción de las ideologías presentes en el socialismo. Se trata de cuestionar un orden de poder cuya centralidad es capaz de establecer una síntesis reduccionista de las relaciones de alteridad que se gestan libremente entre los ciudadanos. La toma de conciencia política pertinente a la teoría de la revolución que plantea el socialismo, estima que el poder reside en los derechos de soberanía del pueblo para autodeterminarse y generar una praxis de democratización del poder cada vez más inclusiva. Los contenidos de fuerza en los que el poder se re-evalúa y legitima tienden a cerrar la totalidad del Estado hegemónico y deja por fuera la auténtica democracia sub-alterna, participativa y deliberativa; es decir, discursiva y dialógica, donde la presunción de un espacio utópico para pensar de otro modo el mundo posible no puede dejar de ser la alternativa de futuro que permita la construcción del sentido postmarxista que demanda la supresión de la sociedad de clases del modelo político neoliberal. La insumisión del sujeto revolucionario hace factible esta utopización del poder político socialista, que excede fundamentalmente la concepción pragmática de la objetivación del poder centrado en el Estado, pues se trata de potenciar la relación dialéctica entre las ideologías del poder y el carácter subversivo de la subjetividad popular.

IV

DE LA CRÍTICA DEMOCRÁTICA AL UTOPISMO DE LOS DERECHOS HUMANOS

Introducción

Las prácticas políticas de transformación social parten de una crítica a los sistemas de representación formal de la democracia que resultan insuficientes para garantizar un auténtico proceso dialógico que permita reinterpretar el sistema de normas que sirve de sostén a la hegemonía del Estado, en detrimento de los movimientos de resistencia e insurgencia de la ciudadanía. Es de interés analizar varios momentos de esas prácticas desde la perspectiva del pensamiento emancipador que se desarrolla en América Latina ya que su despliegue filosófico y político viene generando nuevos análisis para comprender la crisis del sistema neoliberal y la insurgencia de nuevos actores sociales mucho más comprometidos con el logro de una ciudadanía efectivamente identificada con la pluralidad, la democracia dialógica y de derechos humanos más justos. La siempre obligada relectura del marxismo de Marx y de sus intérpretes más críticos, siempre es recurrente a la hora de hacernos una opinión de lo que ha sido el desarrollo político de la sociedad capitalista; sobre todo, en América Latina, pues somos testigos presenciales de la expansión de la racionalidad del capital en términos globales. Deseamos afirmar con estas palabras, por una parte, la existencia indiscutible del capitalismo como hegemonía histórica de las sociedades modernas, y, por la otra, la inevitable crítica, teórica y práctica, con la que adversa la filosofía marxista a las tendencias imperiales del Estado liberal que no cesa en sus prácticas neocoloniales. Si por una parte es clara la vigencia del modo de producción del capitalismo,

reactivado por las propias crisis estructurales del sistema de dominio a través del fetiche y del mercado; igualmente, no ha perdido mayor vigencia las principales categorías marxista que explican la anatomía de los sistemas y correlatos de poder a través de los cuales las relaciones de clases se reproducen estratégicamente. Parafraseando unas de las tantas frases célebres de Marx, podríamos decir que la actualidad de la crítica a la economía política del capital es directamente proporcional a las contradicciones de un mercado de intercambios donde su principal haber es la inequidad e injusticia social.

1. La recurrente ideologización del valor consensual de la democracia formal como discurso de control social

¿Qué se entiende en teoría (política) por Democracia? Podría decirse que es un concepto de la filosofía heredado desde la fundación de la *polis* griega, cuando se consideró por primera vez al hombre como un ser político. Es decir, la capacidad discursiva que tiene un sujeto racional para organizar la convivencia humana desde relaciones de poder y de argumentación a los efectos de construir un Estado de representaciones institucionales, éticas, morales, religiosas, económicas y políticas, que determinan los sistemas de relaciones de los ciudadanos entre sí. O sea, se entiende al *homo politicus*, como un ser racional capaz de disertar sobre sus condiciones de vidas con prudencia y sabiduría, cuyo interés principal es lograr la felicidad. Al menos, si en la *polis* griega no todos los hombre eran considerados como “racionales”, aquellos que se consideraron como tales, percibieron el mundo como la historia de las acciones humanas devenidas dentro de un orden de principios y de leyes aceptados de acuerdo a normas jurídicas, morales y ética, que merecían la pena vivirse y defenderse de otros sistemas de vida que le eran contrarios. El hombre griego busca su libertad a través de la *polis*, pues es solo a través de ella que éste, junto a otros seres humanos, se realiza como individuo social. En aquel momento la *polis* era entendida en un sentido axiológico donde la auténtica acción política estaba correlacionada con el valor ético y las responsabilidades públicas. Desde entonces, se ha intentado explicar más de una vez, en diversas épocas y con sus respectivas variantes, casi por “deducción lógica”, que la democracia considerada en su más pura abstracción teórica no es una realidad en sí

misma, es el resultado casi inmediato que se obtiene en una sociedad cuando se reconoce que sólo a través del pluralismo ideológico y la inevitable regulación de las libertades políticas que realiza el Estado, es que ella es posible. Es lo que permite y hace posible la convivencia pública relativamente articulada por los intereses colectivos de la ciudadanía que permiten un acceso al ejercicio de los poderes que brinda la democracia en cuanto que se propone como un sistema de participación social en igualdad de condiciones para todos. Una forma de poder que es legitimado por parte de una ciudadanía activa, en la medida en que puede ser compartido entre “todos” casi de manera unánime, pero siempre bajo el supuesto de que sólo y por sí misma una mayoría ciudadana es la que termina acreditada para ejercer el poder, y es a la que le corresponde producir la hegemonía para disponer políticamente de ese derecho. Esta parece ser la condición *sine qua non* para afirmar que existe una constatación objetiva del *status* histórico de la democracia como una realidad práctica y concreta. Lo que pudiera entenderse como la definición más completa de la democracia formal, no parece ni resulta ser, al menos desde la praxis social, la más válida en la acepción universal del valor práctico del concepto. La presunción de que sea un hecho real la existencia de una democracia formal de la cual se pueda deducir un orden de vida admitido como necesario por la mayoría de quienes conforman un todo, nunca es homogénea o unívoca. Precisamente, debido a la misma dinámica dialéctica de la realidad a la que apunta el propio concepto y sistema político que le sirve de soporte al orden de vida democrático, la alteridad no puede quedar suprimida o restringida como elemento de oposición y contradicción, dentro de un formalismo racional y abstracto que superpone la democracia “ideal” a la democracia “real”, donde, efectivamente, los intereses y las necesidades están determinados por su condición material de existencia. El cumplimiento de éstas y sus satisfacciones, más de una vez han excedido el orden formal y teórico de la legalidad democrática, produciendo una brecha en los espacios intersubjetivos de la acción política, que busca conciliar en el plano de la racionalidad institucional del sistema, las gestiones públicas de la participación ciudadana con el ejercicio de los poderes consagrados normativamente por el Estado. Nos estamos refiriendo al grado o nivel de participación directa, no tanto representativa del que gozan los ciudadanos incluidos en el orden constitucional del Estado hegemónico, y aquellos que pudiendo ser reconocidos no forman parte de la hegemonía y se ven

obligados a negociar o acordar formas de alianza para implicarse en la toma de decisiones que orientan a la opinión pública. Pero, precisamente, esos acuerdos y negociaciones se logran y establecen desde un *a priori* que instituye el valor de la democracia formal como un ente en sí mismo, sin necesidad de contrastarlo desde la alteridad, por considerar que los valores abstractos de la democracia formal son ideológicamente empáticos con la diversidad y pluralidad ciudadana que controla y regula como un “todo social”. Allí la igualdad y equidad formal sufren fuertes contracciones y discriminaciones por parte del tipo de Estado y de sociedad civil neoliberal con la que la democracia formal intenta afianzar y reproducir su legitimidad política. Los otros actores y sujetos sociales a quienes se les reconoce su carácter de representatividad en el sistema democrático formal, éstos que están en capacidad de disentir de los “consensos ideológicos” que propicia la democracia formal como sinónimo de participación e integración social, son los que eventualmente logran poner en crisis el orden de valores de este tipo de democracia posible a través del conflicto expreso, en un intento por profundizar socialmente la democratización de los derechos de ciudadanía que sostiene como principios políticos y axiológicos la democracia formal, pero que al mismo tiempo los contradice al no hacer viable los reclamos para su aplicación. En tal sentido la democracia formal es retórica del poder, e ineficaz para construir el contenido fáctico a través del que las identidades ciudadanas se conforman y entran a participar en un auténtico desarrollo de la esfera de la civilidad en la política. Sin embargo, este es un dogma ideológico y jurídico de la democracia formal que ya en principio implica una exclusión de uno u otro colectivo social de la totalidad del sistema, al no quedar posicionado en la red de poderes donde alcanza su representación, en ese lugar utópico que se ha convenido en definir como la “mayoría ciudadana”. Si bien la democracia puede ser eso que tradicionalmente se ha dicho desde la historia del concepto, consideramos que ella es algo mucho más complejo y problemático que va, más allá de cualquier feliz definición formalista, a la fuente misma de su génesis histórica. La comprensión antropológica de la diversidad humana, así como la diferencia de los sujetos sociales que comprometidos en un sistema de relaciones productivas y reproductivas de fuerzas y poder, necesitan conciliar los diversos tipos de intereses con los cuales perciben y viven el mundo social y frente al cual deben dar respuestas que les permitan una mayor comunicación y capacidad de integración política. La democracia

resultaría ser un estadio del ser humano en el que se logren desarrollar las potencialidades humanas a favor del mismo hombre a través de la naturaleza. Quizás sea la democracia una forma de pensar y obrar sobre la realidad humana desde una idea en la que se considera la vida social como un resultado de relaciones entre individuos que logran acordar o consensuar preferiblemente, sus diferencias e intereses, a través de razonamientos dialógicos y procesos hermenéuticos. Estas consideraciones le dan al concepto de democracia sub-alternados significaciones muy diferentes. Una, que se sitúa en el campo estrictamente formal de la representación de la democracia, al querer entenderla casi como un concepto *a priori* de la realidad, excesivamente sustantivo y universal, operativo en sí mismo; y otra, que se basa en la construcción histórica de los procesos de interacción ciudadana a través de los cuales se establecen las referencias contingentes y materiales de las diversas formas o normas que puede desarrollar la democracia en función de crear decisiones consensuales que hagan posible una realidad política fáctica justa y equitativa para todos. Es decir, se debe entender a esta democracia como un espacio de la política directa donde los ciudadanos descubren y crean situaciones reales de vida de las cuales depende el logro de una existencia satisfecha y virtuosa. Es una prioridad generar un sistema de convivencia ciudadana donde las prácticas políticas se desarrollen a partir de principios y valores asociados al ejercicio de la libertad, la igualdad y la justicia. La generalidad de las normas indistintamente su naturaleza cívica, social, económica, jurídica, etc., en la mayoría de las sociedades modernas, están justificadas ideológicamente por la necesidad de respetar estos principios universales como válidos para todos, y es la puesta en práctica de este tipo de teoría política la que va a determinar la validez de una concepción de la democracia que debe ser interpretada desde la condición “real” de la existencia humana. Es necesario analizar, entonces, los modelos de relacionalidad social (alianzas de clases, entre partidos, elecciones, etc.), que se dan entre los “hechos concretos” de quienes son actores de los procesos cívicos y políticos, y aquellos valores ideológicos y simbólicos con los cuales se representa la democracia como orden o sistema de vida para uno o varios colectivos sociales: los hechos que “realmente” representan la idea o el concepto material de lo que es el significado genuino de la democracia. Son dos conceptos no solamente distintos, sino que en la práctica la mayoría de las veces se oponen con mucha fuerza. Se precisa distinguir entre la democracia como forma del pensamiento ideal y

como contenido de las acciones concretas. No es una distinción menor a la hora de realizar y concretar las prácticas políticas, porque si bien la democracia trabaja idealmente con valores, de la misma forma no puede dejar de estar refiriendo esos valores con realidades humanas existentes, las cuales pueden presentar desacuerdo con ideales acerca de cómo la democracia posible se plantea los problemas de la ciudadanía y propone soluciones. De alguna manera la existencia del ciudadano como “sujeto” más que como “objeto” de la democracia es lo que interesa al momento de valorar a la democracia como la forma de la política más avanzada y que debe procurar el mayor bien social para los individuos. Pero no debe suponerse que este “bien para la mayoría” es efectivamente el “bien de la mayoría”, tan sólo por el hecho de proclamarse. El verdadero ciudadano es algo más que una categoría de la teoría política moderna, es el individuo que está ligado y asociado bajo la forma política de la democracia a un Estado de derechos que le permiten su socialización en toda la extensión de la palabra. No sólo está en condición de exigir derechos sino de asumir deberes, pero sobre todo desde una toma de conciencia política en la que estas decisiones son públicas y competen y comprometen de igual manera al resto de la sociedad, sin distinciones, discriminaciones o exclusiones. De igual manera este tipo de ciudadano debería estar en capacidad de hacer uso del poder político para contravenir la ejecución del poder cuando éste pierde por completo su representatividad o legitimidad. El carácter ético y moral de la política compromete a la ciudadanía en la construcción de procesos de disensos que permiten caracterizar a la sociedad civil como el auténtico espacio de discusión entre los diversos intereses y fines que atraviesan la vida del colectivo social, que necesitamos interpretar desde una democracia contextualizada por el diálogo y la participación directa en la toma de decisiones.

2. La lucha de clases

Esta surge y emerge como consecuencia de la explotación y la alienación que resulta de las relaciones de producción, momento focal de la plusvalía. La diferencia de clases (burgueses y proletariados) tiene su origen entre quienes son propietarios del capital y el subordinado que se ve urgido a vender su fuerza de trabajo, para poder subsistir. El antagonismo de las clases pone de manifiesto la lucha por el poder entre estos dos espacios de la

convivencia humana: entre quienes detentan el poder a través del Estado y quienes desean subvertir el *status quo* en aras de obtener su liberación de relaciones de producción que le confisca su libertad de ser sujeto pues terminar cosificado como objeto. El ideal liberal de la igualdad formal del trabajador obrero-proletario se convierte en principio regulador de las tensiones que genera la conflictividad social cuando se trata de satisfacer necesidades e intereses que puedan optimizar las condiciones materiales de la vida. Pero en la práctica este ideal de las relaciones de intercambio, no son equivalentes entre los consumidores, debido a que unos y otros se encuentran en permanente oposición por causa de la división social del trabajo. Es una contradicción que no se resuelve suficientemente a través de los consensos ideológicos que se propician en el espacio de la política en cuanto que el sistema de represión del Estado necesita legitimarse por medio de la centralidad del poder. La lucha de clases, según esta tradición marxista, permanece y logra su continuidad siempre y cuando la ecuación capital-trabajo-plusvalía se reproduzca en el modo de producción de las mercancías.

3. Resistencia y autoconciencia revolucionaria

La conciencia social segregada, fraccionada de la clase obrera, popular, proletaria, respecto a las vivencias de su forma de vida en el campo de las contradicciones económicas, requiere de una crítica filosófica acerca del modo de pensar la trascendencia en un mundo donde el valor pragmático de la mercancía es la principal mediación en la construcción y apropiación de la realidad material y simbólica de la sociedad. Se requiere, en clave marxista, a partir de la base reproductora de las clases sub-alternas otra visión del mundo que sea el resultado de una conciencia sobre las contradicciones, constitutiva de la genuina autoconciencia revolucionaria que pone en cuestión el esencialismo del poder del Estado sobre las clases. Es a través del sistema político de derechos cívicos que consagra el capitalismo que se debe insurgir a partir de esta autoconciencia para denunciar por medio del diálogo público, de cara a los otros, los sistemas de represión con los que el mundo de vida capitalista desea justificar sus valores. La reflexión que seguimos para el desarrollo de estos escenarios del desarrollo de la democracia, nos permite entender la emergencia de praxis sociales alternativas y de un movimiento dialéctico de quienes están en la política

construyendo un pensamiento crítico. Es decir, los hechos de la realidad no son momentos simultáneos o continuos, sino que son movimientos dialécticamente negativos, pues se trata de propiciar una radicalidad de la espacialidad coexistente de fuerzas antagonistas que tienden por una parte a la afirmación del Estado hegemónico, como uno de los elementos de la supremacía intencional y racional de las hegemonías; y, por el otro, a negar la adhesión ideológica de las clases populares en la obtención del poder a través de las estructuras de organización institucional de la sociedad civil burguesa. La autoconciencia revolucionaria emerge desde el deber ser libertario del pueblo que se identifica en su rol de sujeto por medio de un movimiento de la acción colectiva, es decir, neopopulista capaz de perfilar y superar los escenarios de crisis del *status quo*.

4. El poder de las ideologías

El Estado hegemónico eleva desde las relaciones de producción económica una superestructura de control social que es el imaginario ideológico que sirve de resguardo a la universalidad del *logos* capitalista. En este imaginario ideológico esa universalidad se obtiene por una inversión de la realidad que permite falsear la realidad hasta convertirla en una abstracción donde el pensamiento se escinde de la materialidad de lo real. Es decir, el plano antrópico de la existencia. La “falsa conciencia” que resulta de este proceso genera una identidad en el otro que es capaz de reconocerse en el mundo, pero sin cuestionar su yo-en-sí respecto a la constitución de ese mundo que no le permite su subjetivación como ser social, pues se presenta en la única condición posible en la que el sistema lo incluye: en cuanto sujeto objetivado de la producción. Ello genera todo un discurso del poder ideológico en la sociedad capitalista a través de las mediaciones discursivas para el control social de la opinión pública, que es el espacio de la disidencia política que puede permitir advertir las contradicciones y antagonismos de las clases. Nos encontramos ante este poder de las ideologías. Presenciamos a través de los medios de comunicación el dominio mediático que requiere la superestructura del modo de producción para justificar y legitimar, por la coacción democrática, el orden de fuerza de la hegemonía en términos culturales. Se pasa de la esfera de las ideologías al discurso público-ciudadano por la conquista del poder, pues la legalidad

institucional del sistema político de las clases burguesas se hace precaria a causa de la disidencia popular cada vez más radicalizada por la injusticia social y la exclusión. A este escenario nos estamos dirigiendo hoy día y no es posible hacer una comprensión crítica y dialéctica de los cambios del modo de producción capitalista, sin encarar de frente las auto-transformaciones estructurales de la totalidad histórica del Estado hegemónico. La complejidad de las relaciones sociales que atravesamos en las llamadas sociedades neoliberales, la vemos y experimentamos en el vocablo ideológico actual que intenta significar ese cambio lingüístico del sistema de dominio: el de postcapitalismo. Vale decir, el cambio de apariencia, no de esencia, que hace de la reproducción del capital, esa otra nueva forma de explotación y alienación donde lamentablemente terminan arrastrada las clases sub-alternas. Este es el principal problema que nos plantea en el presente del capitalismo para la Teoría crítica del Estado, las ideologías y la praxis revolucionaria. Pues consecuentemente con las tesis de la dogmática marxista, en este escenario de tránsito socialista, los itinerarios de la violencia forman parte de la agenda por la conquista del poder.

5. De la hegemonía de clases a una sociedad civil democrática y popular

Los procesos hegemónicos de las democracias modernas, siempre se gestan y desarrollan en un correlato de fuerzas entre el Estado y una clase dominante que no sólo le ofrece el componente económico sino también el cultural, a fin de alcanzar el mayor grado posible de cohesión social. Una alianza que se basa expresamente en un principio de exclusión con respecto a las otras clases sociales que no están en capacidad de “negociar” económica o políticamente su participación dentro del marco de la hegemonía establecida. A excepción de aquellos momentos de “crisis orgánica”, donde el orden hegemónico se vale de un discurso universalista sobre la necesaria validez del Estado, con el propósito de alentar una voluntad popular o cívica con la cual identificarse, la participación de las clases dominadas a la hora de la beligerancia o desobediencia directa, se encuentran permanentemente neutralizada o interferida por los controles punitivos o subliminales de los que se vale la “democracia representativa” para auto justificarse. Esto significa que los intereses y las reivindicaciones sociales

y políticas de esas clases regularmente no forman parte, menos aún inciden, en el desarrollo de una genuina democracia de carácter sub-alterna y popular en la que se reconozca la actividad ciudadana de todos, es decir, del pueblo en su conjunto, en el desarrollo de las políticas públicas del Estado. En la hegemonía capitalista: i) el Estado, principalmente a través del sistema político, garantiza la estructura de legalidad del orden de poder material que se instituye a través de las formas políticas de la gobernabilidad, sea por la vía del derecho o por las instituciones públicas; ii) la clase dominante, principalmente a través de sus intelectuales y el complemento *mass mediático*, se proyecta cada vez más como un sistema de representaciones ideológicas y culturales, cuya función inmediata es la de orientar y dirigir los procesos de consenso social y la opinión pública permeable a sus fines. Se trata de revertir este “orden de poder” desde otro espacio político que le permita a la sociedad civil una descontextualización, según sea la naturaleza de los conflictos y las contradicciones propias de la sociedad de clase que resulta del proceso de producción capitalista, y colocar al descubierto el carácter opresor y mistificante que tiene la hegemonía para el colectivo social marginado; pues, se ha intentado ocultar o negar por todos los medios, el papel protagónico que deben jugar las clases dominadas o sub-alternas en los procesos de liberación. La sociedad civil burguesa debe ser rebasada por un proyecto político revolucionario que le impregne a los dominados una conciencia social que dilucide la contradicción de clases como una contradicción política que les niega sus derechos a una vida más justa, equitativa e igualitaria. Sólo a través de una democracia sub-alterna popular y plural, discursiva y dialógica; o sea, genuinamente participativa, es que el nuevo orden civil de las prácticas políticas debe y puede cumplirse con la finalidad de que desaparezcan las relaciones de opresor y oprimido, de explotador y explotado, donde no existe libertad para el obrero, donde no existe democracia participativa o popular, pues el proceso revolucionario se realiza donde el obrero es nada y quiere convertirse en todo. En tal sentido, considerada la sociedad civil como el espacio de la acción política disidente, superestructura ideológica, donde los conflictos de la hegemonía alcanzan su plena vigencia y realidad concreta; es en ella donde necesariamente tiene que darse la lucha revolucionaria para el logro de una democracia cívica en la que se reconozcan las identidades populares. Sólo entonces, el proyecto emancipador empezará a profundizarse en las condiciones históricas para su realización.

6. Reconstrucción de la política a través del espacio dialógico de la democracia ciudadana utópica

La política es sinónimo de convivencia ciudadana y de poderes compartidos en igualdad de oportunidades y libertades. La democracia es sinónimo de un proceso de tolerancias y desacuerdos en el que los ciudadanos hacen posible consolidar la política como un acto de la razón humana a través de un discurso en el que se logra un reconocimiento a la pluralidad y la diversidad. La democracia supone un “proceso en desarrollo”, inacabado, un espacio dinámico en un permanente hacerse y de ese devenir que le sirve de marco histórico, la democracia se proyecta como un sistema y un modo de vida, a diferencia de otros, p.ej., la autocracia, dictadura, etc., que permite beligerancia y oposición, esto no niega el derecho a que la coexistencia pacífica de los ciudadanos es su finalidad. Es el resultado histórico de un proyecto humano a través de leyes, normas, constituciones, etc., que debieran propiciar un desarrollo de los ciudadanos de acuerdo a una voluntad popular que les permita una constante transformación de la realidad, por otra mucho más perfectible y provechosa. Pero, por otra parte, la democracia también es sinónimo de marginalidad y exclusión social y cultural, opresión simbólica y dominio mediático, individualismo masivo y posesivo. ¿Qué significa esto? Significa que de alguna manera el modelo de la democracia moderna basado en el liberalismo político y económico no ha podido responder a los postulados idealista en los que se basa, no ha sabido satisfacer las necesidades humanas desde otros puntos de vistas que no sean los del mercado y la plusvalía, generando un espacio social uniformizado que favorece la intervención de la economía en las discusiones públicas de la ciudadanía. La democracia formal del liberalismo continúa siendo un señuelo, en la medida que no ha dejado de ser una democracia de clases y colonizadora. Si en el pensamiento utópico se entiende que la democracia está concebida como un espacio para el reconocimiento y práctica de la libertad, y en esto radica su carácter simbólico; entonces, la libertad en cualquiera de sus sentidos, debe ser el *desideratum* de las acciones políticas y ciudadanas utopistas. Esto nos obliga a repensar la democracia y a repolitizarla apartir del contenido material que la prefigura, es decir, actuar desde el poder para disentir del Poder y de sus formas de representación y coacción, cuando éste no está dirigido a favorecer lícitas prácticas libertarias que permitan a los ciudadanos expresarse con sufi-

ciente autonomía; y, también, de disponer de mecanismos de participación ciudadana que permitan la concreción de una democracia colectiva o popular. Los nuevos criterios alternativos de concientización ciudadana, pasan por una concepción de la democracia mucho más sustantiva en el orden material de las condiciones de vida de los ciudadanos. Esa democracia apela a la supresión de fronteras que confisquen las acciones ciudadanas en estereotipos o falsos roles sociales. Se requiere con urgencia la reconstrucción de la política como esfera y orden de prácticas libertarias comprometidas con la inclusión y con un principio de legitimidad social que acepte un derecho de igualdad para las diferencias y un diálogo enmarcado en la diversidad cultural de los ciudadanos. Estos son los principales supuestos de la democracia material, en la que la dialéctica de los opuestos logra producir el equilibrio que sirve de medio y tránsito para orientar la realidad y la convivencia humana. El diálogo democrático es la única vía para crear una vía hacia la democracia y un resultado de ella es que la sociedad civil procura un desarrollo más humanizador a través de ciudadanías compartidas, lo que requiere ampliar el espacio público a otros actores que desean hacerse presentes y generar un proceso dialógico sin dominio y sesgos ideológicos, que permita la consolidación de una auténtica democracia ciudadana sub-alterna. Es decir, aquella forma de vida política en la que la democracia es una voluntad utopista con fines e intereses que son acordados en beneficio de todos los que integran el orden social. El paradigma pluralista y dialógico de la democracia se nos presenta como la alternativa más válida, para superar exitosamente un modelo de una vida política monocultural de identidades únicas reguladas y perfiladas por los principios universales de una racionalidad que niega la alteridad como correlato de la realidad de la vida de los ciudadanos. Los conflictos que se gestan al interior de la ciudadanía, sólo podrán ser resueltos en la medida en que el diálogo político se convierta en la instancia inmediata del ejercicio de la democracia, a través de la cual se legislan y acuerdan los pactos en el seno de la sociedad civil. Esto contribuye, a su vez, a una revalorización de nuevos derechos humanos en el sentido de convocar en el espacio público la opinión de la ciudadanía y su compromiso de reclamar una participación directa en la política. La necesaria inserción del otro, especialmente en su condición de excluido, es lo que recupera la democracia pluralista y dialógica para el fortalecimiento de la teoría y la práctica de una democracia de ciudadanos. Eso induce de mejor manera el carácter

deliberativo y contingente de toda discusión y argumentación en política. Al relativizar el dominio de lo político desde la fuerza dialógica de la argumentación donde es igual de determinante la participación de los otros, se gestan relaciones multilaterales que afianzan la equidad del poder y la capacidad de ejercerlo de manera mucho más compartido. La comprensión de la democracia como un complejo proceso material en el que el Estado constituye una realidad histórica particular, define en mucho el tipo de vida ciudadana a la que debemos orientarnos en un sentido mucho más completo de democracia que ahora retoma la reflexión ética y moral sobre el orden tradicionalmente coactivo de la política. El diálogo ético-político de la democracia material y plural, es capaz de generar voluntades racionales particulares y colectivas que influyan de una manera responsable y crítica en el ejercicio público del poder, que a todos compromete en sus causas y consecuencias por igual. El Estado debe actuar en ese sentido y aceptar como válido en el seno de la sociedad civil la reinterpretación de los valores constituidos del poder político ya que la crisis de legitimidad no hace más que exacerbar los conflictos sociales, pues la insuficiencia discursiva de las instituciones del Estado agrava el disenso y la desobediencia civil. Se trata de una nueva socialización del poder de la democracia entendido como poder político para expresar libremente las opiniones, el acuerdo y desacuerdo que es propio a toda dialéctica de la razón, y sin la cual inevitablemente la democracia como práctica dialógica pierde su carácter de subjetividad, es decir, la condición humana a partir de la cual los individuos se construyen un mundo de vida. La crisis de la democracia liberal está causada por una ineficacia normativa que no logra responder a las exigencias éticas del ser social, un discurso ideológico que favorece la despolitización de aquellos sectores sociales disminuidos o reprimidos por las relaciones de fuerzas que se concentran en la acción política del Estado y de las instituciones, que limitan y subordinan la integración de esta ciudadanía al conjunto de la sociedad que se supone debería ser plural. Esto indica el carácter contra fáctico que puede contener una norma, cuestión que influye y determina el cumplimiento o no, por parte de los obligados. Por eso la norma puede ser objetada no sólo en su valor político sino ético, lo que profundiza la escisión entre aquellas responsabilidades que deben cumplir la ciudadanía y la forma política con la que la gobernabilidad del Estado exige su obediencia, que aun declarándose democrático no necesariamente es aceptado por los sectores de la mayoría ciudadana. El diálogo

político se traslada al contexto ético de la responsabilidad de los actores sociales, poniéndose en evidencia las diversas contradicciones sociales y argumentativas de quienes detentan el control social de los discursos y los medios comunicacionales. Ello evita una comprensión crítica de los procedimientos coactivos de las democracias liberales para ejercer el poder político, sin cuyo develamiento es imposible que la ciudadanía retome el poder de opinar que le han confiscado. La vida pública del ciudadano resulta mistificada por la retórica ideológica del discurso de la democracia liberal, éste pierde autonomía, identidad, sentido de participación y conciencia de libertad para expresarse. Desaparece el diálogo como poder para reflexionar autocríticamente en torno al sistema social y sus valores políticos. La sociedad como un espacio asumido democráticamente abierto para la convivencia, es un compromiso colectivo que busca la transformación del individuo en un ciudadano cuyas relaciones intersubjetivas dan origen a la diversidad de identidades y a una pluralidad en la que lo político se diversifica de acuerdo a los principios de una justicia práctica válida para todos.

7. El sujeto utópico de la praxis emancipadora

Una interpretación política y filosófica de América Latina, pasa por una toma de conciencia crítica de lo que ha sido la escritura y el pensamiento positivista de nuestra Historia de las Ideas. Una historia colonial y hegemónica de nuestros discursos prácticos y nuestras estéticas culturales. La América Latina que “nace” a la Modernidad desde la conquista y el “descubrimiento”, es una entidad histórica forjada por el pensamiento eurocéntrico que le resta representación e identidad a los colectivos originarios de nuestras tierras. Desde entonces la desaparición o invisibilidad del *sujeto* humano como sujeto de vida existencial que se crea y recrea desde su propia originalidad y praxis contextual, se fue acentuando con los programas coloniales de transculturalización que desde la conquista pasan por el lenguaje hasta los rituales ancestrales más significativos. Esa ausencia del sujeto de él mismo en cuanto consciencia de sí ya no es posible, a causa de una alienación cultural que recubre la lengua y las hermenéuticas del sentido, que le sirven a los habitantes de estas tierras ancestrales para hablar y decir, escribir y sentir, sus relaciones telúricas con un *logos* cuya naturaleza se encuentra en la gestación de cada momento vivencial que

permite preguntarnos y responder acerca del mundo desde la perspectiva de la diferencia y la alteridad. La idea del sujeto latinoamericano, es más que una “idea” de la modernidad acerca de lo que es ese ser estar en América Latina, desde aquel antes precolonial hasta el hoy postcolonial. Se trata de explorar en esas raíces culturales la existencia del sujeto originario cuya naturaleza etnológica y antropológica está compuesta por símbolos y percepciones, sentidos de la realidad que se escapan al modelo racionalista de las ciencias positivistas. La problemática de pensar en una subjetividad del sujeto desde un *ontos* que es otro cultural y políticamente, es presentar unas preguntas acerca de la realidad del mundo de vida del ser latinoamericano, que se fundamenta más en una razón sensible que en una razón lógico formal de las realidades existenciales que forman parte del mundo de la vida en su pluralidad. Nos preguntamos, entonces, por el sentido humano de este sujeto subordinado históricamente por la racionalidad hegemónica del *logos* positivista de la modernidad; también, alienado por las formas políticas de un progreso social y económico que lo destruye conjuntamente con su entorno natural. El sentir de ese sentimiento humano de quien es un ser vivo que se debe a su libertad originaria, sin formas represivas de su *logos* que le impidan su transformación desde los valores auténticos de su cultura. Una vez considerado al sujeto de ser y estar en Latinoamérica en su entorno originario y natural, se trata de interpretar la crítica histórica y cultural que merece la modernidad occidental desde los proyectos alternativos de liberación. En esa medida la presencia del sujeto en su dimensión práctica para obrar y rehacer los sentidos de su realidad, se manifiesta abiertamente como un momento fáctico de su encuentro con el otro sin dominio o represión. Esa emergencia del sujeto desde su subjetividad lo hace ser humano en una dimensión del encuentro y reconocimiento donde la palabra arcaica es la mediadora del diálogo en cuyo destino o finalidad debe revelarse el otro en su mundo de vida. Una liberación del sujeto desubjetivado por la objetividad racional de las ciencias positivas, es posible, en esa medida, sólo si se recupera la praxis ética y utópica del sujeto en correlación a sus valores y símbolos culturales. Se tratará de hacer esa lectura hermenéutica y política del porqué la modernidad ha convertido al sujeto en *objeto* reprimido y sumiso, al servicio de una ideología del poder que le resta sus libertades para disentir y autodeterminarse.

8. Hacia una ciudadanía utópica de Derechos Humanos

La nueva dimensión de coexistencia en la *polis* es la creación de un el espacio dialógico que pueda garantizar una convivencia ciudadana plural donde se privilegia la validez de los argumentos en la recomprensión de la realidad social. Ello demuestra que es necesaria una nueva racionalidad del discurso político donde el *thelos* de la inclusión de todos en la vida pública de la *polis* haga realizable el proyecto humanista de una sociedad equitativa y justa. La fuerza del poder como instancia de regulación social debe dar paso al discernimiento sobre los contenidos de fuerza del poder y advertir, entonces, los controles que ejerce el poder para centralizar el Estado en instituciones para la gobernanza pueden estar muy alejadas de la auténtica vida del ciudadano. Es necesario una democratización de los poderes del Estado por vía de la participación ciudadana lo más directamente posible en el ejercicio de la democracia pública. Esa forma de hacernos de la democracia un proyecto utópico, ciudadano, de vida colectiva donde el *thelos* de los poderes debe estar orientado a garantizar el *bien común* de la ciudadanía en general. Desde esta perspectiva observamos la importancia de normas que tiendan a desarrollar el ámbito jurídico y político, social y económico de los derechos humanos. Otra concepción de los sistemas normativos de los códigos legales que insertos en el *convivium* social puedan generar nuevas relaciones políticas que permita el encuentro y reconocimiento de los ciudadanos en una esfera de la vida donde efectivamente se le atribuya a la libertad el sentido de respeto y compromiso para compartir el *bien común*. Precisamente, se trata que este nuevo orden de normas que se dictaminan con sentido de inclusión generen espacios de justicia social donde las prácticas normativas para la obtención de la justicia para todos, esté regulado por principios de derechos humanos universalizables en concordancia y adecuación con los respectivos contextos culturales donde se desarrolla el poder de la política. Es un poder socializador de la vida ciudadana que excede en mucho el poder central del Estado a través de sus instituciones públicas. Es una forma de ejercicio del poder para la co-participación donde la ciudadanía utópica se refleja en un sistema de relaciones humanas más solidarias y fraternas. Es decir, se le da prevalencia al sentido humanizador del poder en la transformación de la vida ciudadana, cuando éste se encuentra efectivamente al servicio del *bien común*, o sea, los bienes públicos a los que cada ciudadano sin ningún tipo de distinción debe acceder. Es una noción del poder que permite reconceptualizar el uso de la fuerza del

poder político que detenta el Estado a favor del bienestar ciudadano general o colectivo. Precisamente, se trata de resituar el ejercicio del poder público en la gestión de ciudadanía que le corresponde a cada uno y a todos en su conjunto en su condición de cogestores de la *polis*. Esa nueva regencia pública que le toca cumplir al Estado desde la perspectiva crítica al neoliberalismo: requiere que la legitimidad del Estado se funde, en consecuencia, en la administración de las normas según se construya el sentido político de la norma a partir de las praxis ciudadanas alternativas o contra hegemónicas. Así, el Estado de derecho sería sinónimo de un Estado de derechos humanos y no solamente un concepto normativo de aplicación o ejecución de las normas para hacer sostenible en el tiempo el sistema de representaciones del control social que produce la jurisprudencia. Se deriva de la participación ciudadana en el conjunto de sus relaciones sociopolíticas el sentido con el que la norma se debe administrar para garantizar la vida de todos, a saber, entender la vida como condición indispensable para legitimar el sistema de necesidad que requiere satisfacer la ciudadanía o pueblo para su subsistencia. Este sería el primer derecho humano a la vida que no se le puede negar a ningún ciudadano indistintamente su condición política, social, económica o religiosa. Se trata de desarrollar un sistema de normas de justicia inclusiva, que permita y optimice el desarrollo político de la ciudadanía en la configuración de los poderes públicos del Estado. Ya no es el Estado la figura predominante en la constitución de un orden jurídico que se norma desde la compulsión de la fuerza que le sirve de argumento; sino, por el contrario, el surgimiento del Estado resulta de unas praxis ciudadanas cada vez más deliberativas y discursivas en torno al uso del poder como fin en sí mismo y como instrumento de control social. Las nuevas ciudadanía obtienen su protagonismo porque ahora se trata de garantizar la justicia en sentido incluyente porque de ella es que se debe derivar la norma para la protección humana de los ciudadanos, sólo así tiene legitimidad el sistema normativo porque éste está en capacidad de resguardar en su seno las condiciones materiales que garanticen el derecho humano a la vida a través del reconocimiento de la libertad para acatar o desacatar el orden jurídico. No porque la sociedad civil impugna el valor de trascendencia de la ley sobre las contingencias humanas de la ciudadanía, eso pretende anular el contexto hermenéutico de la norma, por el contrario, esto agudiza el esfuerzo de interpretación acerca del *telos* de la norma en cuanto espacio de aplicación de la justicia social y la igualdad política. Los nuevos derechos humanos no se reducen a una proclamación ideológica de que el

bien común no es más que una utopía deseable para pacificar el conflicto y las contradicciones de clases: es, efectivamente, una propuesta que reformula el poder político del Estado hegemónico desde unas praxis ciudadanas que ponen en cuestión el valor de absolutización que hace el Estado del cumplimiento de los derechos dentro del sistema hegemónico de las normas que permiten arbitrar o regular el poder; y que, a su vez, generan un sentimiento de subordinación y dominio en la ciudadanía que cada vez más refleja su insatisfacción, su desafecto por la democracia formal y procedimental. El rol de integración social que debe cumplir el Estado en la construcción del *bien común* tiene que favorecer el sentido de autonomía que se le debe otorgar al ciudadano o pueblo en la elaboración de los sistemas de representación social por medio de normas de vida que garanticen el mayor grado de bienestar para desarrollarse en el conjunto de ciudadanías con alta participación y pluralidad en la dirección del Estado. Pues, la vida en sociedad es un sistema de correlaciones donde toda la ciudadanía se encuentra contenida por sistemas de normas que deben permitirle su máximo desarrollo en la vida pública. En consecuencia, se procura, por supuesto, construir sistemas de normas públicas que cada vez más estén en sincronía con principios de justicia y equidad referidos permanentemente a consagrar los derechos humanos a la vida de los ciudadanos sin discriminación alguna. Una propuesta de tal índole está sostenida por una interpretación necesariamente ética de la aplicación de la norma respecto a sus contextos sociopolíticos y culturales. Pues se trata de normar derechos humanos que se estiman diferentes a la vez que complementarios respecto a una gran diversidad de movimientos o de comportamientos ciudadanos. El sentido de la norma no puede ser exclusivamente restrictivo o punitivo, sino deliberante y consensual. El contenido de valoración ético requiere, por consiguiente, un *desiderátum* dialógico para interpretar el programa hominizador de la norma que prevalezca de acuerdo a la aplicación que se debe hacer de la norma en sentido ético del *bien común*. Se trata de un orden legislativo donde la norma permite una mayor inclusión del otro por medio de derechos humanos que tienden al reconocimiento de la diferencia y de la pluralidad. La necesidad, entonces, de una ética pública que respalde la aplicación de normas jurídicas cuyo *thelos* utópico es el reconocimiento del otro como sujeto de normas con capacidad para consentir o disentir del poder de la ley, requiere consolidarse a través de una concepción política de los derechos humanos donde efectivamente la vida de la ciudadanía es condición de sustento de la vida del Estado.

CUARTA PARTE

Álvaro B. Márquez-Fernández

I

LA CRISIS HEGEMÓNICA: REVOLUCIONAR LA POLÍTICA A TRAVÉS DE LOS PODERES POPULARES

*“Si la verdad científica fuese definitiva,
la ciencia habría dejado de existir como tal (...)
Más la verdad científica no es definitiva,
sino una categoría histórica y un movimiento en continuo desarrollo.
La ciencia no se presenta jamás como desnuda noción objetiva
aparece siempre revestida de una ideología”.
“(...) los hombres adquieren conciencia de
su posición social en el terreno de las ideologías”.
“(...) la filosofía de la praxis (...) es una filosofía libertaria (...)
de todo elemento ideológico unilateral y fanático;
es la conciencia plena de las contradicciones a través de las cuales
el filósofo entendido como individuo o como grupo social entero,
no sólo comprende las contradicciones, sino que se coloca
así mismo como elemento de la contradicción,
y eleva este elemento a principio de conocimiento y, por tanto, de acción”.
A. GRAMSCI, “Quaderni del carcere” (1926-1937).*

Introducción

La crisis de hegemonía en los Estados capitalistas, según Gramsci, supone una desarticulación de la concepción del mundo de vida social en términos ideológicos, políticos y culturales, que ya no permiten la dirección del bloque hegemónico. Interpretar críticamente esta crisis supone

no dar por finalizado el modo de producción del Estado y sus formas de representación política para legitimar o revalidar el *status quo*. Se trata de aprovechar, por el contrario, esos tipos de crisis para revolucionar la política a través de los poderes populares que deben crearse a partir de la inserción de la ciudadanía en prácticas de poder que fracturan la hegemonía, así como activar la política por medio de la participación directa en la creación de espacios de interacción social más emancipatorios.

1. La repolitización ideológica de la ciudadanía

Las relaciones de poder que surgen de la hegemonía del Estado capitalista fluctúan permanentemente según la dirección ideológica de ésta. La hegemonía se instituye a través de la dirigencia de las clases políticamente reconocidas por el orden institucional y jurídico del poder. Es un poder de filiación partidista que se reconoce y legitima por medio de procesos democráticos de representación popular, en casi todos los espacios del proselitismo político que le sirven de sustento. El activismo que logran los partidos políticos de las clases dominantes, es un factor decisivo en la construcción simbólica y comunicativa de los contenidos ideológicos que se reproducen por medio de los discursos hegemónicos. La principal característica de la ideología política de la hegemonía, es suscitar un activismo que favorezca las relaciones de fuerzas sociales movilizadas en el marco de acción de la ideología hegemónica con la que se suele garantizar la participación de los actores sociales, en razón de su integración al sistema de representaciones del poder. Es una praxis del activismo político que se identifica con los roles públicos que cumple el Estado en la organización y regulación de las normas de los sistemas de control social. Luego, este tipo de activismo proclive a los consensos sugeridos por la ideología del poder, es una reacción social y una conducta política que se nutre de esa conflictividad inherente al sistema de clases sociales, que necesita drenar la resistencia o compulsión social hacia el centro de poder legitimatorio de la hegemonía. Se debe evitar al máximo cualquier tipo de conflictividad o resistencia al poder, fuera de los controles represores o consensuales que le sirven de contexto al poder político de la hegemonía. Resistir o conceder espacios de coparticipación en común, es una respuesta contraria a las fuerzas hegemónicas con las que se regula el orden y se valida la integra-

ción de la ciudadanía a proyectos que condicionan la autonomía de la ciudadanía. Precisamente, se trata de cohesionar y coartar la disidencia popular y evitar de ese modo que el activismo social pueda ser superado por los movimientos sociales de participación directa, en el cumplimiento de los roles del poder instituido. En las democracias formales o representativas, este tipo de hegemonía política se implanta en la conciencia del ciudadano y transforma su imaginario político en un código de conducta de obediencia y subordinación permanente. La aceptación del poder político como sinónimo de fuerza coactiva para regular y hacer homogénea la diversidad de conductas y opiniones públicas es la principal garantía de que los ciudadanos en su gran mayoría pueden tener acceso a los medios de organización y control de esas “fuerzas” y transformarse en actores cuya participación va a ser constituyente de la pluralidad de las fuerzas y de sus alianzas o asociaciones. Sin embargo, no siempre esta concepción hegemónica de la “fuerza” se cumple en ese fin declarado políticamente, pues en el campo ontológico de la praxis política la fuerza del poder está imbricada por la ideología del orden hegemónico. Se logra, por consiguiente, una reproducción, incluso por parte del excluido, de la “fuerza de cohesión” de la ideología que orienta el orden hegemónico del poder. El adherente o suscrito a las “fuerzas de la hegemonía” no hace otra cosa que reproducirla y concentrarla, pero sin lograr una coparticipación directa en las reglas de transformación de la hegemonía. El Estado es el encargado, por medio de la sociedad civil, de cumplir con esta “misión” ideologizante de la política, a fin de evitar el desacato y la desobediencia por parte de los ciudadanos en capacidad de disputar desde otros referentes públicos alternativas al poder instituido. Por otra parte, en el Estado capitalista se circunscriben los fines a sus propias mediaciones económicas ya que son éstas las que dotan de direccionalidad a la política en su afán por reducir los antagonismos de clases en alianzas que le sean oportunas y eficaces. Precisamente, este tipo de activismo político tradicionalmente propiciado por parte de los partidos políticos de la hegemonía, tiende a evitar o neutralizar la emergencia de la participación social directa de otros sectores de la población en las conflictividades del poder y que requieren de otra praxis democrática mucho más deliberativa y participativa. La urgencia por repolitizar la participación ciudadana, desde el punto de vista de una ciudadanía popular, puede colocar los vértices y las matrices del poder en otras coordenadas de “alianzas de fuerzas” que en este caso están comprometidas por una praxis

emancipadora de la justicia. La aceptabilidad y justificación de un Estado hegemónico, se cuestiona en la medida en que la participación de los ciudadanos logra ampliar las bases políticas de las clases populares subordinadas o marginales. No es fácil acentuar, a la vez que actuar, en el momento de las crisis de la hegemonía, por parte de quienes se encuentran dominados, la crítica contrahegemónica a los poderes políticos de la formación capitalista del Estado. Pero sin ese “paso entre dos aguas” de una hegemonía en crisis a un contrapoder que es capaz de superarlo, no es viable ningún cambio suficientemente efectivo para repensar la política. Otros tipos o modos de transformación de la hegemonía política del Estado, se pueden producir por medio de la participación de una ciudadanía cuyo discurso contrahegemónico pueda colocar a la luz del día las funestas contradicciones del poder del Estado. Para ello se requiere, entonces, de una ciudadanía que pueda disponer de una formación intelectual suficiente que le permita interpretar la realidad social desde las circunstancias de vida que le impiden un *buen vivir*, una socialización en paz y derechos a la vida conjuntamente con otros. Las posibilidades de reconstruir un tejido de relaciones sociales más humanizadas y con más conciencia crítica sobre las causas genéticas de las crisis hegemónicas, se hacen efectivas a partir de ciudadanos que estén en condiciones de pensar las posibles respuestas a esas crisis, desde una praxis política que haga viable las transformaciones normativas e institucionales del poder político al servicio de la ciudadanía y las comunidades. Desde esta otra perspectiva es posible reactivar una movilidad social que aspire a entrar en el orden del poder político hegemónico, en la medida que admita la posibilidad de generar una fractura al discurso ideológico mediado por los intereses de clases en el desarrollo de sus procesos de comunicación social. Ese primer frente de desacato infiere una deslegitimación a la concepción cultural de la gestión política según el imaginario de las clases dominantes. Liberar esta relación de implicación entre poder político e ideología dominante, es decisiva para la toma de conciencia social emancipada por parte del colectivo marginal. Sin esas posibilidades de liberar el discurso del otro que en su condición existencial se encuentra alienado del poder de su palabra, no es posible profundizar en la crisis hegemónica del Estado neoliberal. Sobre todo, si se considera el poder mediático que este tipo de hegemonía recrea en los espectadores, receptores, interlocutores, de una sociedad reprimida por el orden simbólico del discurso de las clases y partidos di-

rigentes. Para lograr un repensar la política y repolitizar el poder de la Política, es urgente producir y conquistar espacios de discusión pública donde los excluidos y marginados tengan opciones de manifestar sus ideas y opiniones sin dejar de desconocer su cultura popular y ciudadana. La participación activa o directa sobre los poderes centralizados del Estado, requiere de un referente de vida que toma en consideración los valores culturales de las clases sociales y sus representaciones sociales. A partir de ese momento el Estado que surge “desde abajo”, toma sentido en cuanto que el actuar intersubjetivo del pueblo hace posible la constitución de su conciencia social y cívica que les permite identificar los problemas de la política, que requieren de la discusión pública entre todos a favor de intereses compartidos. Se arbitra el uso del poder desde la presencia y la actuación en su conjunto de la ciudadanía, como colectivo plural y divergente. Los primeros escenarios de esta emergencia de los excluidos o marginados en el repensar y repolitizar la política, debe agotar los planos ideológicos de las representaciones del poder que son los que otorgan ese sentido de “unidad indivisible” a un colectivo social, que en sus praxis ciudadanas buscan reivindicar la heterogeneidad de sus formas o mundos de vida. Los condicionamientos ideológicos estatizan los fines de la política como un orden de convivencia humanizada, puesto que los consensos con los cuales se totaliza la dialéctica del poder, cierra los intersticios que sirven de reproductores a las fuentes hegemónicas del poder en los estados capitalistas: principalmente las fuentes simbólicas y discursivas que hacen justificable una sola concepción del poder para todos. En su diversidad cultural es que el actor social logra su genuina representación a través de su lengua y discurso público. El acceso de esos actores sociales es lo que genera la movilidad de fuerzas intersociales e infrasociales a partir de los cuales las nuevas ciudadanía culturales están en capacidad de repolitizar la política, pues en su sentido más originario es la forma de organizar culturalmente a un Estado social donde efectivamente se respete el derecho a la diferencia y la pluralidad. Si es posible desideologizar el poder de la política se retomará el sentido del Estado en su condición humana más fragante; es decir, a ras del ciudadano de a pié o de la calle. Al convertir la política en una praxis pública de cada ciudadano en su derecho a exigir la participación directa en la construcción del poder del Estado social emancipado; entonces, estaremos en presencia del poder popular a través de las comunidades de vida en su conjunción

societal. Precisamente, se trata de recuperar para la política en su escenario estatal y público, al actor social que le imprime dialéctica a los cambios políticos y desregular el poder de la norma a favor del sujeto emancipado que hace uso del poder en su inferencia popular y ciudadana. Las luchas por el poder son luchas inicialmente abiertas contra la hegemonía ideológica del Estado sobre las clases sociales, donde otras formas y actores culturales se hacen presentes y coexistentiales en una sociedad que todo lo sublima a través del consumo y del mercado. No es posible continuar considerando estas relaciones de exclusión de forma abstracta y universal, a través de una concepción del mundo donde se aísla y descontextualiza la acción directa del actor social en la gestión pública del poder hasta la desaparición o anulación de sus intereses particulares. Recuperar al colectivo social marginado de los poderes políticos del Estado hegemónico, es un proyecto legítimo de restitución que implica reconocer y reidentificar al sujeto de la política en términos humanistas: sujetos de sus praxis al momento de discernir la realidad con sus palabras y expresiones, desde su libertad originaria. Sería muy difícil considerar las transformaciones socio-políticas del Estado capitalista, sin esta inflexión, por parte de las clases excluidas o ciudadanías marginales en los campos de representación y simbolización de los discursos ideológicos que permanentemente promulga la hegemonía, en su interés práctico por legitimarse. Hacia esa fractura institucional del Estado a causa de sus crisis hegemónicas, es que la consensualidad, requerida por la política para el ejercicio del poder, urge de la participación del colectivo ciudadano sin discriminaciones. Si se abre el Estado a la ciudadanía otra sociedad civil es posible, pues ésta se encontraría en posibilidad de recoger y absorber en su gestión de poderes públicos compartidos, la diversidad de intereses que es necesario aprender a compartir y legislar. El poder como mediación para generar prácticas de *bien común* y *buen vivir*, requiere, por consiguiente, de un interés de carácter ético que pueda suplir suficientemente las relaciones tan coactivas de la “fuerza” del poder considerada como la forma hegemónica de gobernabilidad para todos. Tal principio del Estado uniforme de la modernidad se encuentre en franca superación.

2. La praxis del poder popular en la transformación contextual de la Política

Se suele asociar, frecuentemente, en razón de la extensa literatura habida en la filosofía y las ciencias políticas de la modernidad, que el poder es poder constituido legalmente al amparo de su juridicidad formal y procedimental. Si bien, por otra parte, se sabe, también, que el fundamento real de tal objetividad del poder, que se presume incuestionable, es consecuencia de la capacidad de admisión que tiene el sujeto para asumir la ley como el orden concreto de la realidad. No deja de ser paradójica esta afirmación pues sobrepone de alguna manera, el poder de la ley a la realidad subjetiva de los ciudadanos o gobernados. Pero a esta interpretación del poder como poder autosuficiente donde al parecer es el Estado el único actor de los poderes y a través de ellos se refleja la ciudadanía, se oponen otras concepciones que cuestionan esa centralidad dominante del poder constituido sin estimar en absoluto a los sujetos constituyentes del poder, o más expresamente dicho, de los poderes de compulsión que forman parte del desarrollo político del Estado, y, sobre todo, de las ciudadanías. Es necesario ir más allá de una estructura pura del poder donde el uso de éste u otro poder, están al servicio del ejercicio legal del poder, y no al servicio humanitario en su condición de acto de transformación, renovación, innovación, de todo aquello que se encuentra contenido en la realidad autónoma de las relaciones sociales entre seres sociales. Se hace obvio una razón de poder que impone el poder, y un discurso ideológico que le sirve en su instalación. La interpretación o reinterpretación del poder tiene sus propias fuentes doctrinarias y apodícticas. El Estado es el ente regulador que define el sentido del poder en su contextualidad política, mediante la aplicación del derecho que viene a convertirse en la panacea de la justicia política puesto que, al privilegiar la forma del poder sobre el contenido, absolutiza la ley en su igualdad para todos. Pero, precisamente, en el orden social la conflictividad inherente a las prácticas democráticas viene a demostrar que el poder único u homogéneo es improcedente, en virtud de las situaciones de desigualdad en la que se encuentran los ciudadanos en sus vidas privadas y públicas. Nos encontramos sitiados por una concepción hegemónica del poder que solamente responde a la ciudadanía a través de procesos cómplices con el orden de derecho o fuerza jurídica que lo justifica. La posibilidad de descentrar o deconstruir el sistema normati-

vo con el que opera el poder para legislar y sancionar, penalizar y castigar, es indeterminada e inocua porque las formalidades de procedimiento del poder para su uso político de muchas maneras inhabilita al ciudadano en su actuación directa. El uso del poder en sentido hegemónico nos permite visualizar el control de las clases dirigentes sobre las otras dirigidas; pero, sobre todo, evaluar críticamente los dispositivos de coacción que le sirven en la construcción del imaginario represivo que significa cerrar el sistema de interacción de las relaciones sociales abiertas, por otra restringidas a los objetivos universales del Estado. Una situación de vida y de experiencias políticas convividas bajo esta modalidad de democracia política, administrada por un poder hegemónico, termina desfasando la movilidad pública a la ciudadanía en cuanto que es receptora original y autónoma de la génesis de los poderes para la gobernabilidad. Los poderes del Estado se orientan cada vez más, a la concentración de la ciudadanía en roles de obediencia y cumplimiento a las leyes. Ellas en sí mismas, están y se encuentran interiorizadas en unas prácticas políticas que consolidan el poder para reproducir esta forma de prácticas de poder que en modo alguno regresan a las manos de sus usuarios particulares, es decir, a la ciudadanía. Pues se encuentra recluso en el orden normativo de los códigos jurídicos, sin posibilidad de superar esas normas por medio de sus propios procedimientos y usos. El derecho positivo resuelve la paradoja en sentido pragmático al escindir al actor social o ciudadano de su capacidad para autorecrear el poder en respuesta a las circunstancias de vida que le son adversas o conflictivas, y que no siempre pueden resolverse en el “marco de la ley”. Una concepción emancipatoria del poder, por parte del colectivo social subordinado, es decir, de las clases insumisas emergentes desde esos sectores de la sociedad civil invisibilizados por una estructura de poder que los excluye, se hace manifiesta toda vez que la ciudadanía se hace consciente de que su participación directa en la conformación y transformación de la política va a depender de una concepción pluridimensional del poder en sus diversas prácticas políticas. El interés del Estado en la administración del poder es el de propiciar un disciplinamiento que garantice el uso legal del poder entre todos, pero esto nos remite a una concepción hegemónica del poder debido a que es a partir del control absoluto del poder que éste se ejerce para no perder o poner en riesgo su legalidad y fuerza. Precisamente, estamos en presencia de la clausura de la política en términos filosóficos, considerada la política como el espacio de aparición de los otros y

del que es necesario disponer para desarrollar la racionalidad pragmática y discursiva de las ideas, pensamientos y opiniones, a favor de la inclusión social. La crisis hegemónica del Estado capitalista, presenta otra fisura más a considerar a la hora de analizar los cambios internos y externos de sus prácticas de poder: pierde su contextualidad. Hoy día, otros actores sociales y participantes de los movimientos de cambios y transformación hacen presencia en el campo de los poderes populares y su relación con otras formas de concreción política frente al Estado por parte de la ciudadanía. Esta desconcentración institucional y estatal de los poderes de la política, sirven de compuertas de acceso a esos otros actores de la política que se encontraban despolitizados de la vida de la república. En consecuencia, ahora frente a la conflictividad social se reorganizan las clases contra hegemónicas para declarar su derecho a la resistencia y a la disidencia. Los poderes y sus prácticas sociales se encuentran asociados a relaciones de coparticipación cada vez más estrechas, orgánicas. La sectorialidad y funcionalidad social tiende de cualquier modo a desaparecer, pues los espacios de encuentros entre la diversidad ciudadanía son más expresos y manifiestos, puesto que la conflictividad ha roto cualquier tipo de fronteras ideológicas que impedían el acceso en el espacio público. Muchas son las praxis de intervención que se visualizan y concretan en los espacios del poder político con la intención de convertir esos espacios en relaciones sociales que tienden a la democratización de los poderes públicos. Se desconecta la participación ciudadana de los roles clásicos de integración social que cumplían los partidos y las instituciones, y recurre a nuevas estrategias de cooperación y movilidad social donde el concepto de vida pública se contraponen al de control social. Es decir, la ciudadanía se considera plural en la medida en que los actores sociales que participan en la reconstrucción de las tramas o tejidos políticos, se encauzan a un convivir que les permita tipos de alianzas que socialicen el poder en beneficio de la totalidad ciudadana. Nadie puede quedar excluido del interés práctico de un orden social que asegure la participación social en igualdad de condiciones y de necesidades. Un desarrollo de la vida pública de la sociedad civil que haga posible, precisamente, la equidad frente al otro, cuando todos tienen la oportunidad de hacerse de una praxis de poder que le permite lograr y optimizar la satisfacción de sus necesidades. La importancia del poder es hacerlo participativo, el sentido ético de la política en su despliegue democrático, es lograr un *desiderátum* que haga posible hacer del poder un acto

colectivo dialógico y comunicativo, pues en ese tipo de acontecer es cuando el poder se revela como poder comunitario ya que los medios y fines se encuentran al alcance de todos, sin restricciones de ideologías o doctrinas. Ya hemos señalado que la formación intelectual es indispensable para el acceso a los poderes públicos, eso se debe a que la política también puede entenderse como un derecho humano a la vida y en su sentido más pleno es cultura para ejercer solidaria y fraternalmente el poder como un sucedáneo para resolver la conflictividad: no desde la violencia o la guerra, sino desde los valores humanos de la paz. Otro aspecto a destacar, es que este tipo de poder donde reside la ciudadanía del pueblo más que las potestades del Estado, radicaliza la crítica a la coacción de la ley y delibera públicamente sobre el orden de represión de la ley y su asociación con la fuerza que sirve de sustento a la política. Se trata de superar esa contradicción del poder en el ámbito de la política por medio de la libertad que debe condicionar el ejercicio de la ley; y, por consiguiente, el sustrato de moralidad que requiere la aplicación de la ley para que ésta sea, en efecto, justa y equitativa. Por consiguiente, se intenta logra una praxis del poder público a través de ciudadanías cuyos derechos democráticos estén resguardados por el uso cooperativista de los poderes en ámbitos de convivencia donde la justicia en común es sinónimo de convivencia pacífica y consensuada. Los derechos humanos que se proclaman y garantizan a través del poder popular de este tipo de ciudadanías, que sirven de vaso comunicante a las transformaciones sociopolíticas del Estado capitalista, son proclives a una interpretación de la política en términos que pueden explicar la paulatina desaparición de los aparatos represivos del Estado, y, por consiguiente, en la emergencia de formas más alternativas de correlacionalidad social. Por esto se entiende que los procesos, mecanismos, estrategias de control social tan propios del Estado capitalista se subsanan y reemplazan por procesos de reciprocidad y encuentros liberados de las coacciones políticas del poder hegemónico. El resultado es factible pues se trata de otro uso del poder en sentido liberador y no hegemónico. Vale decir, los poderes públicos al generar un concepto de movilidad y participación social conjunta respecto a fines convenidos y dialogados; entonces, es muy posible que las instancias coactivas de los valores y normas que se legalizan por medio de la aplicación de derecho positivo, logren esa desobjetivación del poder material a favor de los poderes liberadores en los que se asienta la legitimidad del pueblo para solicitar mandato u obediencia. Esta otra concepción

del poder de la política, es obvio, está más representada por una ciudadanía popular que se reclama el derecho a construir normas de valor cuya legalidad está subordinada a la condición humana de la vida y no a otras instancias de represión que aliena a las vidas de las clases sociales excluidas. Los proyectos políticos alternativos a la racionalidad política del Estado capitalista en su intento contrahegemónico, liderizan formas de luchas sociales cuya capacidad de resistencia en el tiempo es notable más que en otros momentos de la hegemonía del bloque histórico del capitalismo. Hoy día somos testigos de luchas sociales que advierten en el desarrollo de las praxis del poder popular varias contextualidades políticas; entre las más representativas, la reivindicación a la vida pasa por derechos interculturales a la diversidad humana y de la naturaleza. Lo que supone otro canon de derechos que van más allá de los restringidos por la hegemonía depredadora de la vida humana y de los recursos naturales. Otra más se refiere al diálogo comunal que permite el debate abierto desde los referentes de lengua y habla de cada espacio de interacción social que forman parte del *corpus* político de la democracia ciudadana. Hoy se apela al reconocimiento político de los poderes comunales y la dialogicidad de esos poderes para lograr revertir el monopolio estatal de los poderes públicos. La experiencia de los poderes populares le otorga particular importancia a las esferas públicas de interacción comunicativa que sirve de génesis a estos poderes populares según se logra la transformación intersubjetiva de la contextualidad política, donde se desempeñan los poderes comunales y la coparticipación ciudadana. La convocatoria a formar parte de estos poderes populares o colectivos es permanente siempre que las crisis de la hegemonía del Estado capitalista se considera un tránsito para intervenir en los cambios de los roles de la política del Estado hegemónico.

3. Por una política de los poderes populares

La política debería entenderse como el ejercicio público de participación ciudadana, en la toma de decisiones por medio de un uso del poder distributivo que hace posible lograr las alianzas y los consensos. Es una propuesta que considera el poder como un espacio de fuerzas correlacionadas, entre la diversidad de actores sociales, en el decurso de sus respectivas movilidades. Al encuentro de una praxis del poder que permite

obtener su legitimación a través de la opinión pública, es que el pueblo como colectivo intelectual orgánico que reagrupa la diversidad, necesita de estrategias de participación que permitan descubrir y superar las formas hegemónicas del Estado capitalista. Entrar en las lógicas del poder impuesto por las clases dominantes, es avanzar en un proyecto de cambios de racionalidad política que afecta la dirección ideológica y cultural de la hegemonía. Es un proceso lento y pausado que requiere decodificar los lenguajes y discursos de la hegemonía en su expresión más abiertamente dominante y coercitiva de sociedad política, con la finalidad de colocar en el espacio de la sociedad civil los problemas de deslegitimación que fragmenta la consensualidad e inhibe la desobediencia y el desacato. La contingencia y mutabilidad del poder político no se considera como la realidad concreta del poder en su realización que se supone abstracto y en tal sentido suficientemente universal como para ser aceptado sin resistencia por todos. Sin embargo, ello no es así pues el poder está condicionado materialmente por los sentidos de las acciones y actos de las clases, y en especial del pueblo. Hacia ese horizonte de experiencias que se gestan en torno a la realización del poder como expresión de la coparticipación, es que se orienta la praxis liberadora en contra del poder ejercido por el Estado en la sociedad clasista. En la relación entre la repolitización ideológica que define la conciencia crítica de las clases subordinadas o marginales, y la hegemonía política que deriva del uso coactivo del poder, es que se funda el análisis contrahegemónico que permite interpretar la entrada del pueblo hacia el espacio público donde se enfrenta en su carácter de pluralidad ciudadana a la hegemonía que se debe transgredir con la lucha revolucionaria. La otra cara de la política cívica o ciudadana, popular o colectiva, tiene ante sí la urgencia de producir una reflexión teórica y una praxis estratégica, que abra los campos de la discriminación y exclusión con la finalidad de ser reabsorbidos por normas generales de *buen vivir* y de justicia para todos. Pero se requiere de una cultura popular del poder político que no esté viciada por los patrones de consumo y dominación de los usos de la política gubernamental, que siempre responden a los intereses particulares o grupales de las clases en alianza institucional, que en modo alguno dejan de estar en cogestión con el sistema de producción y reproducción del mercado y del capital. Se trata, por consiguiente, de entender que este es el primer aspecto del enfrentamiento contra la hegemonía: las relaciones de producción no cesan ni dejan de estar al servicio de los poderes políticos

de las clases constituidas como hegemónicas; pero tampoco se puede dejar de lado la correspondiente influencia de los poderes mediáticos y comunicacionales en la construcción y reforzamiento ideológicos de los símbolos y representaciones del orden cultural que se interioriza en la vida cotidiana de la ciudadanía. La política de los poderes ciudadanos no puede aceptar la reproducción de esta formación hegemónica desde sus raíces culturales; por el contrario, los movimientos políticos emergentes y alternativos remiten constantemente a otras contextualidades políticas donde el poder popular originario se recupera a partir de acciones y prácticas de auto-transformación y de recreación de los poderes en la participación pública junto a otros. La lucha social es gregaria y congrega a todos aquellos que sufren la desigualdad y la discriminación, frente a la omnipresencia de un poder que se absolutiza en el Estado que no deja salidas a nadie y menos aún, es capaz de reconocer la libertad del otro para manifestar y expresar su desacato e insumisión. El control social por medio de la política tiende, por consiguiente, a crear el universo de regulaciones abstractas y universales cuya valoración práctica desde el punto de vista de la existencia material y necesaria de cada persona, se impone a los otros como un sistema de conductas previamente programadas y adecuadas a los requisitos de mantenimiento y justificación de la hegemonía. En los colectivos emergentes, el sentimiento político de hacerse pueblo desde las condiciones materiales de exclusión, les permite fracturar y desregular el sistema hegemónico que se vale del consenso cívico para no cesar en su coacción política. La genuina naturaleza del asunto público en la política, es la aparición de una praxis del poder que se atribuyen unas entidades culturales para la participación en una sociedad que les domina y aliena permanentemente. Su salida de la clandestinidad y su rechazo inminente a las institucionalidades del poder constituido, permiten la construcción, por una parte, de estrategias de resistencia y autodefensa del pueblo en su búsqueda por las libertades democráticas y los derechos humanos; por la otra, en la formulación de una teoría de la intersubjetividad emancipada entre quienes “desde abajo” se reconocen como la población y la urbe explotada y expoliada por la depredación de las leyes del mercado y del consumo, que anulan sus vida y los despojan de un destino más humano. En este panorama muchos se pueden reconocer como formando parte de un pueblo que se autoafirma y reconoce en sus libertades compartidas, porque cada uno de los miembros de esa categoría tiene conciencia clara y lúcida de lo que es el poder como

mediación contingente para la realización de un *buen convivir*. Las luchas contrahegemónicas, son luchas de contra poderes que deben acontecer en ese espacio de copresencia donde aquellos ciudadanos que se hacen pueblo concreto, sin desconocer sus particularidades e individualidades, sin obstruir o anular las diferencias; entienden como imprescindible, acceder a un uso plural y coparticipativo de las fuerzas del poder para abrir la sociedad y el Estado, en sentido intercultural y dialógico. La auténtica praxis contra hegemónica será esa que es capaz de convocar las voluntades y los intereses, las necesidades y los proyectos de vida, en un orden de movimientos espaciales y temporales que transformen la política en una relación humana abierta ante los otros, y sin la que nadie puede entrar a formar parte del proceso de liberación filosófica e histórica que con toda urgencia se debe consolidar en la América Latina.

II

LA EPISTEME POLÍTICA DEL ESTADO HEGEMÓNICO²

1. El cuestionamiento a la consensualidad ideológica

Las relaciones sociales en el capitalismo son expresamente coercitivas. La relación de coerción se organiza a través de una consensualidad que maneja el supuesto del acuerdo común y de la pluralidad, pero que en su realidad efectiva el orden de la consensualidad pasa por un enfrentamiento de clases y de intereses donde la fuerza política es el sinónimo de la participación, pero que requiere de un espacio de poder para realizarse. Este espacio de poder es el poder que tiene la filosofía y la ideología capitalista para organizar un Estado centrado en el dominio de las relaciones sociales, a través, precisamente, de ese juego de fuerzas sociales que permiten una relativa e indirecta participación en la toma de decisiones que están, a su vez, condicionadas por la dirección dominante del Estado. Se trata de entender el desarrollo de esa fuerza social con la que el Estado neoliberal, imprime y satura las diversas relaciones sociales que se gestan y desarrollan al interior de una sociedad civil que no responde necesariamente de manera espontánea y natural, a las direcciones estatales e institucionales de las que se sirve el Estado para lograr, por un lado, la legitimidad de los consensos y neutralizar las diferencias, resistencias y antagonismos de clases, y, por el otro, le legalidad que le sirve de marco normativo para el ejercer el poder implícito a través de las regulaciones jurídicas. Precisamente, se trata de comprender ese binomio de la sociedad capitalista entre la fuerza de imposición por medio del poder político para cerrar el sistema social y

² Este texto se redactó en co-autoría con la Dra. Zulay C. Díaz-Montiel.

el carácter de consensualidad represiva y al extremo de la crisis, violenta; para mantener el sistema de dominio que se desea generalizar en la sociedad. La hegemonía se logra, precisamente, en todos esos momentos de articulación estructural del sistema de poder para imponer la fuerza del Estado, a través de todos sus sistemas de integración y absorción sociopolíticos lo cual permiten al Estado lograr una unidad y direccionalidad con fines predeterminados, que forman parte de un imaginario social que deber ser aceptado por todos, a la vez que reproducido como parte de la dirección filosófica e ideológica del sistema político-hegemónico. En ese sentido la hegemonía permeabiliza el sistema de poder desde la perspectiva de una diversidad de participaciones al interior del sistema que hace viable la reproducción de los órdenes de poder del sistema; reduce o minimiza significativamente las relaciones de contradicción y de conflicto cuya naturaleza social pueden incidir en procesos de cambios fundamentales que fracturen las relaciones de fuerza que el sistema impone o predetermina. La posibilidad de resistencia, insumisión, emergencia, revolución, desobediencia, de quienes no forman parte de las relaciones de fuerza del sistema filosófico e ideológico del poder hegemónico, es una reacción que es resultado causal de las incoherencias o inconsistencias del sistema que se resiste en hacer concretas las condiciones mínimas de la autotransformación del sistema político, filosófico e ideológico a favor de las mayorías. Sin embargo, ninguna transformación social donde se comprometa la estabilidad y los equilibrios que le sirve de poder al sistema, puede sufrir una transformación de esa naturaleza sin que se den importantes desprendimientos consensuales de los principios universales con los cuales el sistema se revalida a través de la legitimidad y la legalidad. El sistema hegemónico a pesar de las permanentes crisis que se generan en las interacciones de fuerzas que se acuerdan consensualmente, requiere para su superación de praxis sociales mucho más puntuales que exceden la participación representativa que les garantiza la consensualidad del poder hegemónico. Se trata de propiciar y valerse de las crisis políticas, para cuestionar y discernir sobre el valor normativo, ético y cívico, de la consensualidad que legitima el Estado hegemónico. Precisamente, este develamiento del poder oculto a través de la consensualidad, como instancia pública de orden hegemónico, se debe, a la utilización del discurso social de la ideología como esfera de codificación e inducción de los intereses y las conductas sociales. Le intención expresa de que los sistemas de representación, comunicación y

conductas, respondan a las relaciones discursivas y comunicativas van a mediar en la opinión pública que es el espacio de recepción deliberativa de la participación ciudadana. Al restringirse las praxis sociales en su pluralidad discursiva, se evita, por un lado, la ampliación y expansión de las nuevas conciencias sociales que surgen de la crisis del sistema filosófico-ideológico dominante; por el otro, la tendencia hegemónica a cancelar nuevas construcciones discursivas con las cuales producir formas diferenciadas de comprensión de las crisis sociales y propuestas de alternativas contra institucionales o estatales. Esto coloca al sistema de dominación en una relación de fuerza y poder abierta y radical. El resultado de la violencia institucional se hace manifiesto como consecuencia del orden legal de un sistema que pierde su reconocimiento y ya no le es posible producir mediaciones simbólicas, culturales, políticas, que le permitan unificar en una identidad nacional los propósitos y fines del Estado. La aparición de discursos disidentes por medio de un lenguaje social que repiensa las relaciones sociales de participación política, procuran develar el orden de las categorías con las cuales se piensa la política en abstracto de las condiciones de vida de los ciudadanos. La crítica contra ideológica que resulta de estas prácticas convierte a la ciudadanía marginal de las prácticas del poder hegemónico, en un actor que despunta y se deslinda de relaciones de poder que invalidan o neutralizan sus fuerzas sociales para la transformación del sistema hegemónico. Los nuevos escenarios que se crean para la participación social disidente, reformulan en su referencia o destinos de clases, el orden de los sistemas de poder-represión-coacción de las clases políticamente dirigentes, con las cuales, a veces, se logran alianzas que son contra-productivas. Al transformarse estos nuevos actores sociales en interventores del control social que se genera a través del espacio público, se observa claramente cómo esta nueva movilidad y tendencias de fuerzas sociales contra hegemónicas propician interferencias importantes en la filosofía e ideología de la hegemonía, pues están en capacidad de cuestionar y responden a las representaciones del poder. La conciencia política de clase del colectivo social encubierto por la falacia de la consensualidad ideológica, se autotransforma con el tiempo en una ciudadanía que sale a la luz pública gracias a una participación directa o de choque, que es cada vez más visible en los escenarios de interacción social. El desacuerdo explícito que funda el conflicto de la sociedad de clases, no puede presuponer un acuerdo en común simétrico; precisamente, en razón de la diferen-

cia de clases que se genera a partir de la división del trabajo y el reparto de la plusvalía. La consensualidad no puede continuar revestida de la ficción de una pluralidad democrática que disminuya la potencia reactiva que portan las clases reprimidas y excluidas para acceder a una “inclusión” social que las aliena. Es la permanente contradicción del capitalismo aún en su versión neoliberal y global. Hoy día, el intento de la sociedad neoliberal por uniformizar o estandarizar la sociedad a través de principios universales que imponen un reconocimiento y aceptación, como principios que contienen y suprimen las diferencias en aras de una igualdad formal en las relaciones de la producción, del intercambio y de las relaciones sociales consideradas y aceptadas como necesarias para todos, es completamente fallido y estéril. Los nuevos movimientos sociales que se gestan y desarrollan en la América Latina, ponen sobre el tapete la deslegitimación filosófica y el desconocimiento de los ideologismos políticos de las clases hegemónicas para perpetuarse en el poder. La conciencia social recuperada por medio de las crisis del sistema, crea las condiciones de reflexión y crítica política sobre las permanentes contradicciones y espacio de exclusión social que rebasan los contenidos uniformes de la consensualidad hegemónica. Los problemas de tipo ambiental, ecológico, moral, éticos, contaminación, salud, enfermedad, hambre, guerras, etc., que ha causado la sociedad postindustrial, no solamente amenazan la vida humana, sino la vida natural del planeta. Esto es una consecuencia del inevitable agotamiento de un sistema de producción que se entiende como esencialmente contrario a los principios de la vida. Y es la falencia de esos principios y derechos a la vida, los que despiertan estas otras consciencias que por siglos se han visto sometidas a la hegemonía filosófica e ideológica de las ideas de las falsas consciencias.

2. La ineficacia participativa en la democracia representativa

Los poderes hegemónicos del Estado y la sociedad neoliberal, requieren de un *corpus* o sistemas de transferencias y concentración de poderes que le permitan un “armónico equilibrio” entre las diferencias de clases. La consensualidad que produce la hegemonía, está dirigida a cohesionar las relaciones sociales en obediencia a ciertas normas socio-políticas y jurídicas-institucionales que le permiten al pueblo o ciudadano, orientar el ejercicio

de su poder necesariamente a favor del poder constituyente de los poderes sociales, políticos y económicos. Ese sistema de relacionalidad e interrelacionalidad entre los ciudadanos y las transferencias de poder por medio de alianzas, estrategias, compromisos, decisiones, acuerdos, sea de grupos, partidos, organizaciones, movimientos, debería corresponder a una concepción del poder en razón de la participación de unos y otros, en un poder para todos, que nos permita entender que el poder como origen y destino del sistema y los procesos de los comportamientos democráticos, está subordinado y responde a los cambios de escenarios y de actores. Es decir, el uso del poder y la dirección que se le dota, estará en una dinámica de alternancia entre los actores políticos reconocidos como tales, en un juego de relaciones más libres e igualitarias que permitan establecer las normas, leyes y valoraciones por efecto de un diálogo racional y consensual. Sin embargo, la realidad social es otra cosa. Se percibe, por el contrario, una concepción funcional y progresivamente radical del uso de la fuerza del poder en la sociedad, por parte de aquellos que tienen el reconocimiento explícito para convertirse en un funcionario público del poder. Se trata de situar el poder en el sistema, repetimos, de interacciones que se preestablecen por medio de un concepto de democracia que sugiere una libertad para actuar como sujeto y portador del poder, pero de igual manera, como impositor(es) de la fuerza del poder. La participación política inducida le otorga a este sistema de transferencia, rotación, movilidad del poder, tejidos o puentes, que le permiten al actor pasar de un lugar a otro de la gestión pública del poder. Pero esta concepción del poder como espacio público abierto a la participación se ve autorregulado por el orden interno de donde el poder adquiere su fuerza y su dirección: la hegemonía de la clase. Será, entonces, desde esa hegemonía que el poder recibe no solamente su categorización y universalización, sino su valoración. En el primer sentido, el poder como categoría sugiere la idea de ser un fenómeno concreto de la realidad existente que funda cualquier relación entre los ciudadanos. Al menos es la idea positivista de que el poder reviste toda la realidad de la acción. Quizás sea muy discutible esta afirmación categorial del poder, para asumir que de igual manera es válido el poder político como el poder moral, el teológico como el metafísico. El asunto es la contextualidad subjetiva que sirve de arco y tensión al poder, al ser considerado como una manifestación de la voluntad y del deseo, del interés económico y de la conciencia de clase. El poder en sí mismo no es objetable en su dimensión práctica; sino desde la práctica

intersubjetiva por la cual el poder logra sus fines y contenidos. Es allí, donde se reflejan las relaciones de poder de quienes usan el poder en su representación democrática. Se sugiere que el auténtico poder, el poder para el “Bien” de todos los ciudadanos de una sociedad, es el poder que puede estar asociado con la forma y expresión de la participación democrática. Luego, el juicio lógico de que el poder democrático, o el poder de la democracia, es una forma de poder a la que todos pueden acceder y compartir, es la idea de la democracia en *común* para todos sin distingos o diferencias. Sin embargo, este juicio es completamente apriorístico y trascendental, porque el poder en su acción y/o fuerza siempre está situado en el orden material de su aplicabilidad. Si no dispone de estos dispositivos materiales de aplicabilidad, ese poder es un antipoder que tiende al absurdo o a su concepción metafísica. Es la forma errónea del uso del poder. Por ello es que el poder adquiere una cierta ciudadanía que le permite su ejercicio y su reproducción, si se considera que el poder a la participación social, es un poder para actuar desde principios o juicios donde la democracia porta valores particulares de justicia, equidad, igualdad, que deben ser interpretados por las prácticas colectivas de la ciudadanía. Pero la democracia, considerada como un predicado del *sujeto* que es el actor del poder, requiere una definición que le de un complemento a su acción subjetiva y a la interacción intersubjetiva. Y el pensamiento filosófico e ideológico de la modernidad entiende que este tipo de poder democrático es equivalente a la democracia del poder de las representaciones. La sustitución de un poder originario que le corresponde a todos los ciudadanos, más allá de las alianzas preconcebidas, termina subyugado por medio de otro poder impositor que se vale de un solo sentido social en la dirección del poder para absorber a los otros, bajo la ideología de la participación. Es preciso, entonces, considerar y entender que el poder de la democracia representativa es la fase más culminante y elaborada de la hegemonía del capitalismo neoliberal en la actualidad. No se puede presumir de un sistema abierto de transferencia y rotaciones del poder, de uno a otro lugar de los espacios interinstitucionales de la política, con el propósito de generar relaciones de control y dominio a través de la concentración de cualquier sector de la sociedad al que se le impone la circunscripción de su poder al poder representado, bajo la consideración de un concepto de democracia que sirve de representante a la ideología del poder de la clase burguesa directriz de la sociedad, sobre las otras directrices que están imposibilitadas para el desarrollo de sus fuerzas.

La democracia representativa sirve de encubierta filosófica e ideológica del poder de la política neoliberal, en una sociedad que se promueve como plural y diversa, pero que se rige por la impositiva ley de compartir el poder por cuotas de poder, fracciones o segmentos de poder, entre quienes gracias a una guerra por el poder instauran una equívoca concepción del poder al que aspiran a participar los opresores de esa fuerza y los sumisos por esa fuerza. Es obvia la relación de debilidad que portan los sumisos que son inducidos a reconocerse en el espejo ideológico del poder de las clases dirigentes, que presumen que es suficiente participar de esa apariencia del poder que deben reproducir los sumisos para garantizar la permanencia de un orden democrático que termina censurado y reprimido por el mismo orden de poder que le sirve de desarrollo. Es una de las más grandes contradicciones de la sociedad neoliberal: el poder de la democracia en su relación con la representación deja fuera del poder ciudadano el auténtico ejercicio del poder democrático, en vista de manejar un preconcepto del poder establecido, y que de ninguna manera podría estar al servicio de una praxis libertaria. La posibilidad de transformación del poder representativo en poder directo para quien está representado, es otra lectura del poder político por parte de la democracia social donde la participación de todos es lo que hace de la democracia un espacio para relaciones e intermediaciones de mayor proximidad: la única forma de aprender a ejercer la fuerza del poder para pensar, actuar e interrelacionarnos con otras reflexiones ciudadanas donde el ejercicio del poder democrático es constituyente de la voluntad popular para actuar de todos y cada uno de los integrantes de la sociedad. Las fracturas hegemónicas del neoliberalismo son consecuencias lógicas de su incapacidad para resolver la contradicción en la que sitúa la relación de poder entre democracia y representación, en la autoconfirmación del poder de la fuerza frente a la democratización de la fuerza del poder a partir del uso que hace de éste el colectivo social que entra a formar parte de estas prácticas políticas y de los roles sociales del poder. La supresión de la democracia representativa puede interpretarse como el primer acto de poder liberador de la clase desposeída y subordinada por el poder impositor que se desprende de las esferas económicas y jurídicas de las clases dominantes, que están al servicio del orden coactivo más que a los derechos de participación de la mayoría; que, en este presente histórico, dan inicio a procesos de resistencia, desobediencia e insurgencia que resultan de la oposición cultural a la ideología burguesa.

3. La exclusión en la sociedad de clases y la reducción de los Derechos Humanos

El poder de la democracia representativa es la representación material del poder de las clases gobernantes dirigentes. El Estado neoliberal tiene la misión filosófica e ideológica de servir de estímulo reproductor a los intereses de las clases que logran integrar a sus fines, homogeneizar a los otros grupos sociales opuestos y/o aliados que aceptan formar parte de su *status quo*. La posibilidad de lograr una síntesis de las clases sociales, a través de un Estado nacional de corte hegeliano, absoluto y universalista, es decir, un Estado supresor de la relación dialéctica de los sujetos oprimidos a quienes se les confisca su libertad, implica que la sociedad de clases es cada vez más una sociedad excluyente, en el sentido de la pertenencia y del reconocimiento de la clase como conciencia para sí. Es decir, la adopción a la clase social gobernante no transforma de manera alguna a esa clase adoptada, a ese *status* de clase inclusiva con la que se pretende justificar una jerarquía superior en el orden de las clases sociales. A quienes por definición económica y a su lugar en la producción, no pueden dejar de pertenecer a las periferias o márgenes de las clases inclusivas, sin poder renunciar al contexto de exclusión que se desea superar por medio de la inclusión. Entonces, el ideal de la transformación social de la sociedad neoliberal, pasa a ser el proyecto de redención política de las clases sub-alternas al desear alcanzar por medio de la negación de la conciencia de su clase, un nuevo estatus ontológico en el sistema de la producción y reproducción material que sirve de soporte al capitalismo neoliberal. Es un salto imposible de dar sin morir en el intento. El proceso de resocialización que impone el poder de la lógica del capital al querer transformar todo en mercancía, se puede observar a través de un análisis comparativo: no permite convertir de facto a la clase dominada en parte de la clase dominante, a la clase asalariada en una clase rentista. Ni siquiera el socialismo se puede trazar como misión histórica este tipo de transformación de una clase en otra, sin que desaparezcan las condiciones de explotación social, el fetiche de la mercancía y la plusvalía. Se trata de que desaparezcan las clases y los orígenes de la formación económico-social de clases sociales dominantes, es decir, en una sola palabra, la explotación del hombre dominador sobre el hombre dominado. Precisamente, la trampa filosófica e ideológica en la que caen las clases sub-alternas a través de la concepción individualista de

los derechos humanos de las clases dominadoras, es que esta ilusión óptica sea una realidad posible. No lo es. Los derechos humanos en la sociedad neoliberal responden a una construcción de autodefensa de la sociedad neoliberal para salvarse de la mala conciencia de la destrucción que ha generado la racionalidad instrumental en el desarrollo y progreso de la tecnología en el mundo y en la sociedad. También porque políticamente la aplicación de los derechos humanos se ha convertido en la justificación de un poder para legislar las condiciones de vida de los seres humanos, de acuerdo a las razones humanitarias de quienes buscan imponer que se acate coactivamente su concepción de los derechos humanos. La propuesta de una sociedad de clases donde no existan clases excluidas, no resuelve el problema de la inclusión social al interior de una sociedad de clases que por sí misma es autoexcluyente. El discurso ideológico de la lógica del poder capitalista, genera unas premisas argumentativas que se basan en el convencimiento de que políticamente es factible reinsertar en las contradicciones de una sociedad de clases un elemento de superación de esa contradicción: es un principio lógico que tiende al absurdo racional de la propia racionalidad capitalista. La organización económica de la sociedad de clases responde a las relaciones de producción capitalista de la mercancía y el fetiche, la plusvalía y el intercambio desigual. La adhesión de una clase a otra es solamente un momento de la configuración de una clase dominante que se abre para absorber la fuerza laboral que requiere para incrementar la productividad, que es la ley económica que mueve todo el sistema. La suposición de que es posible la inclusión social en una sociedad de clases sin perder o desconocer la clase de origen, es un recurso de la retórica de la consensualidad para cooptar a las clases sub-alternas sin suficiente disidencia para resistir, enfrentar y vencer a la hegemonía. Una posible inserción —más que inclusión— de las clases sub-alternas en los espacios de relacionalidad hegemónica trae como consecuencia el tremendo peligro de convertir a una clase desclasada en oponente de su propio origen de clase y de otras clases marginadas, más que una clase aliada a las clases reprimidas. En su lucha por el ascenso social, el espejismo de la inclusión social a través de los derechos humanos, repolitiza una relación de fuerza y un interés por el poder, que recluye a las clases sub-alternas o marginales en su propia expropiación de la clase que le sirve de referente en el sistema económico que es causa de la contradicción de las clases sociales. Se podría afirmar que se logra el efecto perverso de la ley. Es

decir, no se actúa contra el orden establecido de la sociedad de clases, sino en contra de la misma clase que se asume en libertad para transformarse. Pero, precisamente, el proceso de transformación de las clases sociales marginadas o subordinadas, en las relaciones de explotación y alienación a las que son sometidas estas clases, implica un proceso de interiorización donde se expanden la explotación y alienación. Hay muy pocos indicadores de que la pobreza y la miseria de estas clases puedan o lleguen a desaparecer. Lo que se transforma son ciertas prácticas sociales de recomposición y pertenencia al sistema de clases, sin que ellas se transformen o desaparezcan, sino que recrean nuevas formas marginales y de segregación. La importancia de esta realidad es que nos permite un estudio exhaustivo de esas relaciones de opresión y represión, alienación y explotación que se reforman permanentemente con el desarrollo del sistema económico, social y político del capitalismo, hasta llegar a sus momentos de crisis de crecimiento y expansión. Y son, precisamente, estas crisis del sistema las que permiten que los análisis efectuados sobre las reformas o transitorios cambios de las relaciones entre las diferencias o antagonismos de clases, permitan a las clases sub-alternas emprender auténticos procesos de cambios por medio de una praxis que resulta efectivamente revolucionaria, unas praxis socio-políticas no reproductoras de los poderes hegemónicos de las clases dirigentes. Es importante reconstruir los procesos de inclusión social que le permiten a la sociedad burguesa mantenerse en el tiempo, aun en el marco de las permanentes crisis institucionales que la azotan. Esta inclusión es una auto-exclusión de una clase a la antropología política de su clase originaria. La falacia del neoliberalismo capitalista consiste en eso, pues es lo que le permite reproducir la ideología del progreso que profesa la clase burguesa cuando considera que el único mundo posible lo es sólo en el marco del desarrollo del capitalismo. Pero la historia y la economía han demostrado fehacientemente la imposibilidad del capitalismo para reconvertir a la clase trabajadora en una clase no explotada, y, más aún, en una clase media en ascenso hacia la jerarquía de los poderes de la burguesía dominante. Siempre requiere de una masa social dúctil a sus propósitos, eso significa que por medio de la “inclusión” solamente se procede a asociar a la clase obrera al proyecto de la hegemonía en curso; pero, en modo alguno a una auténtica transformación de las clases antagónicas: que sufren esa extraña metamorfosis de convertir en plusvalía los productos que resultan del salario que reciben por el pago de su fuerza

laboral, deben pensar su liberación en otros planos de la acción política que, a nuestro modo de analizar, no deben favorecer el repliegue de la conciencia de clase, sino su radicalización.

4. La economía de mercado neoliberal y la unicidad de clases

La crítica al Estado hegemónico neoliberal, también debe concentrar las praxis sociales en una denuncia de la objetivación que sufren las clases trabajadoras en los procesos de producción y de consumo. Es sabido que, de una u otra forma, esta es la “piedra de toque” que acelera y propicia el movimiento de desacato, desobediencia, insubornización que acompaña inicialmente los reclamos y denuncias sociales en base a las precarias condiciones de vida que sufren estas clases. Precisamente, el objetivo del enfrentamiento social debe recuperar el valor estratégico de estas clases para la lucha política y la capacidad de convocar agrupaciones ciudadanas. Entonces, las condiciones laborales que les toca vivir y sufrir a las clases trabajadoras, es vinculante con la generación de nuevas condiciones de participación donde la lucha económica no se convierta en una reivindicación y concesiones de beneficios salariales y de algunas prerrogativas de gestión administrativa o burocrática que les permita formar parte de la hegemonía. Esto obliga a las clases y sus representantes, a ceder en los principios y objetivos de las luchas cuando pierden la profundidad de la crítica al modelo sustantivo del mercado capitalista que le permite al sistema desarrollarse sin que desaparezca la marginalidad y alienación, a la vez que conservar por medio de la ficticia “inclusión”, la insumisión o rebelión de las clases sub-alternas como parte de la misma hegemonía que se cuestiona. En más de una oportunidad las luchas sociales se han visto desvirtuadas y neutralizadas, desde este punto de vista o acomodamiento de la democracia representativa, al permitírseles un acceso oblicuo al sistema y les concede unas “cuotas de poder” completamente insuficiente para definir y enriquecer en su complejidad las praxis revolucionarias o emancipadoras. La reflexión que se debe proponer, a la par de los activismos sociales por parte de las clases sub-alternas, no debe perder la perspectiva, mucho menos la conciencia social, de que el mercado capitalista tiene gran capacidad para regular las relaciones sociales disidentes como otro mercado de intercambio, muy similar al intercambio de los productos económicos.

Esto es una extensión deshumanizante de la economía capitalista, pues la economía, básicamente, no está al servicio de los seres humanos, sino que es contraria al *bien* de éstos. Un proceso de producción para la creación de un mundo de vida dependiente de los valores y reglas de la economía como un proceso uniforme y rectilíneo del que se desprenden los otros procesos de interacción social, no es una garantía para el desarrollo de nuevas fuerzas sociales que se convierten en oponentes. Perder la capacidad de potenciar la oposición, en sentido dialéctico, la negación del sistema instaurado, por formar parte o ser absorbido por las relaciones de intercambio de ese tipo de relación económica, trae como consecuencia la pérdida del sentido emancipador de las praxis revolucionarias. Si bien no se puede saltar históricamente en el vacío al presuponer o subestimar el fuerte rol de asociación o integración que desarrolla la economía de mercado en la superación de los desequilibrios del propio sistema, la inobjetable verdad de este hecho real implica que las clases que se resisten a formar parte en la retroalimentación de ese orden de poder, deben plantearse nuevas estrategias de participación y co-participación que tienda a ensanchar las diferencias que deja el sistema abiertas y que no puede igualar, porque, precisamente, es en este espacio de las diferencias de las clase sociales, donde se hace posible el origen de las fuerzas y movimientos sociales que por la dinámica propia del sistema de exclusión, nunca podrán formar parte de una sociedad que está determinada por un tipo de economía social y política de esta naturaleza. La lucha filosófica e ideológica en el campo de la economía social, contribuye a la creación de nuevas relaciones de derechos ciudadanos que desvelan la injusticia e inequidad del sistema hegemónico. La dirección de estas luchas a través de los diversos movimientos sociales, debe responder al reclamo institucional para disponer de un poder que les permita irrumpir cada vez más en las relaciones de producción capitalista, de forma tal que se afinen y adelgacen hasta su desaparición todas las relaciones de poder coactivo y represor que resultan de la economía de mercado del capitalismo neoliberal. No es solamente asumir el principio denunciativo o publicitario de hacer ver la pobreza y la depredación generalizada que causa este tipo de economía al hombre y el medio ambiente, sino que es de urgente necesidad infiltrar en sus estructuras de poder un contra poder que no consiente repartición de bienes en un orden de valores económicos donde se puede prescindir de prácticas de ética ciudadanas, donde las consecuencias negativas sobre el derecho a

la vida y al medio ambiente afectan por igual a ambas naturalezas en su reproducción del mundo. Desde este punto de vista, las luchas sociales y las praxis políticas de esas luchas, van a requerir de un discurso de la emancipación y de una teoría social de la justicia que provenga directamente de esos actores que construyen las formas contra-hegemónicas del poder neoliberal, y crean las condiciones culturales para repensar de otro modo el poder de gobernabilidad del Estado y la aplicación de las leyes de una economía orientada a la sustentabilidad de la vida. Al erradicar de la economía del mercado capitalista el axioma de la máxima ganancia en detrimento del máximo *bien* de otros, en este caso las clases sub-alternas y los consumidores en general, se ataca a una estructura de convivencia e interacción social insostenible por más tiempo. No se trata de reposicionar literalmente un discurso neomarxista de viejo cuño, se trata de reactivar un discurso crítico sobre el uso de los poderes de la política en una sociedad de mercado cada vez más globalizada, donde, precisamente, la pervivencia de las clases trabajadoras que sirven de infraestructura a este tipo o modelo de sociedad, generan unos movimientos cada vez más contrarios al desarrollo lineal del sistema neoliberal que les permite conocer a través de las praxis de estos movimientos su capacidad para redireccionar los espacios de poder en otros sentidos que abren a la sociedad al conflicto y a la crisis de un modo casi inevitable. Pero de esas crisis del sistema neoliberal, es que resulta esta otra clase política *versus* las clases sociales tradicionales, ahora con un poder de dirigencia y convocatoria del que no habían podido disponer por formar parte sumisa o confesa de la hegemonía. El universo de descomposición estructural que se vive en estas clases de la pobreza más extrema tiende a deslegitimar el sistema de democracia plural y social del mercado neoliberal. La insatisfacción y la obstrucción que produce el sistema impide liberar los espacios de acceso a la distribución y al consumo masivo del colectivo ciudadano, es una muestra de las perturbaciones que suceden en la economía de mercado que estimula el déficit e insuficiencia del sistema productivo para propiciar el consumo y abrirse a un intercambio más igualitario que fortalezca la plusvalía para el sector de la producción privada. La lucha por la conquista o recuperación de nuevos escenarios de movilidad y transformación social es un reto para las clases sub-alternas, que en este momento en la América Latina dan muestra de una conciencia social que se estructura favorablemente como una conciencia práctica de luchas emancipadoras, donde la concepción contrahe-

gemónica del poder está situando esa lucha en el centro de las crisis del capitalismo neoliberal. Estas luchas por los cambios políticos son un resultado de las luchas económicas que se adelantan dentro de las relaciones del intercambio económico, pero a diferencia de otras luchas en otros momentos, las de hoy están más representadas por esa clase sub-alterna que entienden que el poder reside en sus prácticas políticas y no en el poder que la hegemonía les reconoce desde sus estrategias de fuerza. Por eso esa lucha es una irrupción en las reglas de un juego donde el poder de las clases sub-alternas ha sido confiscado por el poder de un Estado que responde a los intereses de las clases que dominan económicamente.

5. De la emancipación ciudadana a las libertades políticas

Para que se pueda considerar la existencia objetiva del Estado como ente regulador de las relaciones sociales, se requiere que el Estado se auto represente a través de las leyes. Esto es muy bien sabido por quienes entienden los procesos operacionales y funcionales del Estado: para que el Estado cumpla con sus funciones y objetivos, es necesario que se cumpla una orgánica correspondencia entre la “estructura burocrática y administrativa” de sus instituciones y las relaciones sociales que se producen en la sociedad civil, que de alguna manera es la condición material y humana sobre las que reposan la vigencia de las leyes. Es interesante considerar estas relaciones orgánicas entre esa dimensión casi puramente formal en la que está situado el Estado y los espacios sociales de los que recibe la legitimidad de sus poderes. El poder legítimo del Estado es un poder del que se vale el Estado para resguardarse de cualquier otro poder que se le pueda enfrentar, por mínimo y relativo que pueda presentarse en el escenario de las relaciones sociales. Es implícito este poder que emana de la norma a la que el Estado le debe su auto representación, porque la lógica jurídica deriva el valor político de esa norma de acuerdo a la capacidad de la misma para determinar, por la coacción, el valor de obediencia que le impregna el código jurídico (derechos) y que debe ser aceptado y obedecido por los ciudadanos. Pero en este enfoque positivista del poder por medio de la norma, se escapa la interpretación del poder del que la norma emerge. El Estado se auto representa, entonces, por medio de una norma universal que debe ser cumplida por todos los que forman parte de las relaciones

sociales que le sirven al Estado para su reproducción; sin embargo, no todos los obligados por el cumplimiento de las normas a pertenecer al Estado, se pueden sentir identificados, más todavía, auto representados del mismo modo en que el Estado se auto representa. Parece que existe una grave contradicción en esa relación: i) entre el Estado y las normas de poder; y, ii) entre la auto representación del Estado y la no auto representación por parte del ciudadano en la auto representación que el Estado se fabrica a través del poder normativo del Derecho. El *status* del poder del Estado se visualiza casi siempre, como un *status* donde el poder se jerarquiza a través de muchas mediaciones que le sirven al Estado para cumplir con su rol regulador y/o dominante de la ciudadanía. Es decir, el poder del Estado que emerge de un reconocimiento que logra la norma por medio de la identidad jurídica que le otorga la ley a los ciudadanos, es una relación que teje el Estado a partir de la obediencia de los ciudadanos con respecto a las normas; pero, parece que no se comprende del mismo modo la correspondiente obediencia que le debe el Estado a estas normas. Y, más todavía, a otras normas que cada vez más emanan del poder de los ciudadanos para crear una auto representación incapaz de convalidar la representación política de la que se vale el poder del Estado para legitimar sus políticas públicas. Nos encontramos, entonces, en una severa contradicción formal y material del poder de las normas. En un primer caso, ninguna norma, por universal que pueda ser su pretensión, puede legislar tan objetivamente como lo considera el derecho positivo las subjetividades sociales. Éstas, en un segundo caso, casi siempre, escapan al dominio del poder de las normas para garantizar el control social. Precisamente, esa fuga del espacio o escenario de los poderes constituidos pudiera pensarse que es la mejor praxis de la vida democrática de una ciudadanía efectivamente participativa, pues el poder, que recibe de la norma su legitimación, deriva de una diversidad de conductas sociales que concurren en el espacio público gracias a una multiplicidad de intereses y necesidades que buscan el reconocimiento político para poder avanzar en las transformaciones estructurales y orgánicas de la burocracia y la administración de los poderes del Estado. Vale decir que el auténtico poder político es el que se deriva de la interacción social, pues es desde este lado del Estado, entendido, según Gramsci, como sociedad civil, que las propias praxis ciudadanas se desprenden, a veces pacífica o violentamente del poder del Estado, consecuencia de las continuas crisis del sistema. Lo que genera otros movimien-

tos y dinámicas de las “políticas del poder” cuando éstas tienen su génesis en la ciudadanía. El impacto de esta gestión divergente del poder ciudadano sobre el “poder político” del que se vale el Estado para su auto representación, es notorio y público. Al cuestionar como inviable el modelo único de sociedad, democracia, política y ciudadanía, que se propone y justifica por parte del Estado hegemónico; al desconocer como insuficiente el modelo de auto representación del Estado, donde las identidades públicas y las auto representaciones sociales de la ciudadanía, son excluidas del universo de la pluralidad de poderes que deben formar parte de la política, y, a su vez, de la gobernabilidad del Estado; entonces, éste se hace precario para reproducir la auto representación desde la praxis política de cada ciudadano en su colectivo social e institucional. La intervención e interpretación que sufre el poder político del Estado, por parte de otros actores sociales con otras identidades y auto representación ciudadana, tiende a desfundamentar en el tiempo el poder hegemónico del Estado. Son estas nuevas ciudadanía con roles sociales que resultan de la desobediencia y el desacato a las normas impuestas por la “juridización” del Estado, lo que permite considerar la validez de la hipótesis acerca de la minimización del Estado, en aras de un poder cuyo origen está en la auto gestión de la ciudadanía para crear más allá de la tutela del Estado, otro orden normativo para una genuina y más espontánea socialización de las conductas y las regulaciones de los poderes políticos que se deben cumplir. La acción emancipatoria es en sí misma una acción que tiende a la libertad. No se puede entender pragmáticamente de otro modo. Eso sería contradecir su propia definición, no solamente en términos de conceptualización; sino, más aún, en términos de la praxis social que la compromete. Si es en el campo de la acción política donde es posible pensar, hablar y realizar las libertades políticas; entonces, es en la acción de los sujetos y movimientos sociales donde se deberá desarrollar tanto las teorías de la emancipación, como las praxis emancipadoras. Eso tiene una gran relevancia cuando nos situamos en el campo de las acciones y proyectos por redefinir: solo entonces las relaciones de poder a través de los medios del poder que se consagran en los derechos constitucionales del Estado moderno se tornan accesible a la ciudadanía. En un primer momento urge un resituarse a la sociedad civil de cara a la formación ciudadana. Eso debe pasar por una cultura de la participación que todavía está por construirse por fuera del propio Estado y de sus instituciones. Es decir, a través del Estado he-

gemónico el proyecto emancipador queda absorbido en su propósito debido a la capacidad orgánica del Estado para convertir en parte de sus políticas públicas cualquier disidencia. La fuerza de la que se vale el Estado para hacer este tipo de absorción al interior de la hegemonía proviene de su dominio de la esfera del mercado y la publicidad, donde demuestra sus mayores resistencias al cambio y a las críticas. La sociedad moderna ha desarrollado las fuerzas del capital más allá del proceso *in situ* de la economía, las leyes del mercado han saturado la convivencia y las representaciones sociales, y vienen formando parte de esa auto reproducción de la imagen de un Estado empresarial y rentista. En un segundo momento, es imprescindible re-evaluar las axiologías políticas de los sistemas de creencias y legitimidad del Estado hegemónico. Se requiere de una aproximación al otro desde categorías existenciales donde el otro se abre en su pluralidad a la coexistencia de relaciones políticas que deben ser asumidas por todos. Es indiscutible que se debe cumplir con la tarea de superación del individualismo de la actual sociedad del consumo. La sociedad es un sistema de relaciones compartidas. Es en ese sentido que el pensamiento emancipador en sus praxis emancipatorias, es valorativo y no puede entenderse como una acción descomprometida que renuncia a los valores clásicos de la política, pues requiere de su contextualidad histórica y cultural. Estas valoraciones, a diferencia de las axiologías positivista y trascendentalistas, que colocan el fin de la acción en un indeterminado presente o promesa futura, se hacen evidentes y efectivas a partir de las condiciones de vida de quienes conviven en una realidad compartida. La creación de valores surge de la necesidad de comprender el sentido de las experiencias por medio de actos cuya significación genera una comprensión sobre el valor del acto en su circunstancia. Lo que supone la existencia de una amplia gama de valoraciones que van de lo particular a lo general en el momento de interpretar las normas y el orden de poder que se constituye a través de la norma, para dirigir las relaciones sociales. Ese poder está sujeto a criterios de valor, pues es necesario razonar los juicios que sirven para la argumentación de su aceptación o negación. Aquí aparece la mediación del discurso para la comprensión de la realidad política donde se insertan los sistemas de valores del poder. Se deberá, entonces, apelar a la argumentación más racional de las formas de pensar y hacer la política desde el Estado y por quienes se encuentran desalojados del poder del Estado. Serán los desalojados o desposeídos de esos poderes los que tendrán que

repolitizar el Estado y reformular axiológicamente la dirección social de los poderes políticos. La reconstrucción ética del poder político que sirve de asiento a la legalidad del Estado, va a requerir de una reflexión del poder donde la moralidad cívica es la que conformará la voluntad de una ciudadanía para la crítica institucional de este tipo de sociedad instrumental. La vía del discurso público es la vía más expedita de la que dispone la ciudadanía para la construcción de la conciencia emancipada posible. Este es uno de los principales desafíos que se le presenta a la ciudadanía emancipada, pues es a través de la argumentación racional de los déficits de la política que se puede hacer evidente, a la conciencia de las clases sub-alternas, el orden de poder del Estado hegemónico. En este sentido la acción participativa en las relaciones democráticas del poder, deberán entenderse como prácticas discursivas que permiten el acceso a más de un actor y a más de un interlocutor en la reflexión y discusión sobre los objetivos que se deben alcanzar en un orden de convivencia democrática, donde el espacio de poder que ocupa el Estado hegemónico debe ser re-evaluado moral y discursivamente. La crítica que subyace en el análisis de las problemáticas y los conflictos sociales, en el desarrollo discursivo de la política, fractura frontalmente el dominio de poder de los poderes públicos del Estado hegemónico. A esa fractura sigue una desfragmentación y reacomodo de los espacios de participación social, que van a estimular la incidencia de otros discursos a los que no se reconocía el derecho a la palabra; es decir, para actuar en las diversas formas de auto representación del Estado por medio de una participación ciudadana mucho más diversa y plural. Ahora los poderes públicos del Estado deben responder a las diversas subjetividades que presionan con su presencia en la toma de decisiones y en la generación de una opinión pública que saca al Estado del ámbito natural de la sociedad política para situarlo en el ámbito deliberativo de la sociedad civil. La ciudadanía emancipada es protagonista del rol de la política, sólo en la medida en que sus praxis políticas crean posibilidades para interactuar en relaciones sociales que garanticen la libertad para actuar y participar. Pero esa libertad va a depender de las tensiones sociales que se hacen presentes en la política. Es necesario ese reconocimiento de la determinación de la libertad por parte de las tensiones sociales o condiciones materiales del poder, precisamente, porque las dinámicas de la política se fundan en las luchas sociales y en un proyecto de porvenir que hace posible estas luchas y su constante superación, en razón de los factores subjetivos que forman

parte de la política. El uso de las libertades políticas requiere de un espacio público que brinde la oportunidad de abrir ese abanico de posibilidades que es la sociedad como escenario de encuentros y de auto representaciones para la discusión, deliberación, consenso crítico, a favor de las mayorías. Es la idea principal de la ciudadanía emancipada al deshacerse del rol represor del Estado hegemónico. Las relaciones sociales de este tipo de ciudadanía son normadas por valores de convivencia comunitaria. Se despliega en el tejido social creando sistemas de redes organizacionales que permiten una mayor flexibilidad en la toma de decisiones, porque se introduce el derecho a la información y a la comunicación sin prohibiciones o censuras. Es mucho más orgánica la relación de poder entre este tipo de ciudadanía y las normas políticas del Derecho y del Estado, pues en todos los casos ambos se constituyen para responder al desarrollo social y el *bien común* de todos. La experiencia de una ciudadanía que entiende la emancipación como una praxis social que está al servicio de la realización de los ciudadanos, busca generar un comportamiento cívico en correspondencia con la creación de los valores políticos y derechos humanos de una democracia cuyo poder para legislar pudiera definirse como el poder del que todos deberán disponer para gobernar. Una democracia sub-alterna gobernante en oposición a una democracia representativa, sugiere la idea de un poder que se gerencia en función de la auto gestión para su uso entre los ciudadanos de la sociedad. Es decir, se establece el principio de un derecho político que permita el respeto a la participación autónoma y libre de coacciones para cada uno de los ciudadanos. Eso afecta directamente la división entre Estado y sociedad, en cuanto que el poder no es vertical sino horizontal, y desaparece la organización jerárquica de los poderes constituidos, porque todos ellos están en relación con las praxis sociales que le dieron origen. Los poderes se estructuran y reestructuran, de acuerdo a las múltiples dinámicas sociales que no son lineales sino discontinuas, porque las libertades políticas le sirven a la ciudadanía para actuar de acuerdo a las transformaciones que generan en el espacio de la política sus propias acciones o relaciones sociales. La conflictividad que reproduce el Estado hegemónico, entre los derechos y poderes públicos de los que depende su dominación y las interacciones sociales, debido a que este tipo de Estado es un ente represor y opresor de las dinámicas alternativas de la ciudadanía, tienden a minimizarse considerablemente por parte de una ciudadanía que opta por la emergencia insumisa y el desacato, pero, a la

vez, por el discurso de una racionalidad política que pretende crear otros horizontes éticos y de moralidad ciudadana que le permitan superar los reduccionismos del poder. Estas nuevas relaciones son receptoras de otras expresiones normativas del poder y su forma de valoración. Ya no es el Estado quien sanciona por vía jurídica la aplicación del poder; se trata ahora de una concepción y praxis del poder que tiene su origen en la acción ciudadana del colectivo social en su más amplia diversidad de clases. Se trata de impulsar las praxis sociales de una filosofía contrahegemónica que permita liberar la política en la medida que ella está al servicio de las clases sub-alternas que procuran configurar su auto representación a través de la ciudadanía. Recuperar la praxis política para la recreación del Estado por medio de la participación ciudadana, es el proyecto político de la ciudadanía emancipada. Imprimir en la política la fuerza social para los cambios de la institucionalidad del Estado, significa que los nuevos actores de la política entran en escena para asumir el poder de la ciudadanía como el poder más relevante capaz de ser reconocido normativamente. El espacio público se recupera para una ciudadanía que tiene un proyecto discursivo para establecer un diálogo político, ético y comunicativo frente a las clases tradicionalmente dirigentes del poder del Estado. Las libertades políticas tienen que ser aprovechadas estratégicamente para la construcción de la conciencia emancipadora, que resulta de la interpretación y de la lucha ideológica con las clases hegemónicas. El incremento, por medio de la crítica política, de las praxis sociopolíticas del colectivo social excluido, que asume la resistencia frente a los ataques de los sectores dominantes, profundiza la sensibilidad social de la resistencia para comprometer a otros sectores y colectivos sociales en este proyecto de ciudadanía del Estado y hacerlos capaces para reflexionar y discernir oportunamente acerca de las tendencias progresivas y regresivas de quienes manejan el poder. Es el punto de génesis de la experiencia por el cambio social que asume una ciudadanía cuando comprende que la lectura histórica del momento viene acompañada de los procesos de crisis de la propia hegemonía instaurada. Esta falta de la hegemonía como unificadora de la totalidad social, nos hace comprender el proceso dialéctico que se instaura en la comprensión de las acciones y los poderes de la política, que por más orden coactivo que la auto represente, nunca puede llegar a constituirse en un orden de poderes incuestionables. Su incapacidad para normar la subjetividad social de conformidad con los objetivos prácticos de la economía de mercado y de

las leyes neoliberales del consumo y la producción, convierte a la totalidad hegemónica del Estado capitalista en un sistema susceptible a padecer procesos de crisis que tienden a desarticular el equilibrio de un sistema que es incoherente e inconsistente con sus propias leyes. Es decir, en otras palabras, el sistema o modelo social es contradictorio en sí mismo. No se puede lograr la justicia social sin la equidad económica y sin la igualdad política, sin subvertir la convivencia ciudadana que se alienta por medio del discurso ideológico de la hegemonía. A partir de las libertades políticas se crean los escenarios normativos y discursivos, presuntamente racionales en el sentido dialógico de la comunicación con el otro, que van a darle la oportunidad a las diferentes clases sociales, actores, grupos, colectivos, instituciones, de formar parte en la dirección del poder y en el desarrollo de una opinión pública que les va a permitir, por medio de la diversidad de códigos de conducta, compartir las experiencias comunales en la toma y decisiones del poder político. Esta diferencia es la que marca la separación y superación del Estado hegemónico a causa de la organización, el reconocimiento y auto representación de los individuos como ciudadanos de una *polis*. En esta perspectiva, el poder ciudadano sería el auténtico poder constituyente del Estado. Es decir, se desconocen las relaciones de fuerza entre Derecho y Estado, y ahora se considera la existencia, manifestación, y expresión del poder a partir de la aptitud que adopten los ciudadanos frente al uso que se requiere hagan del poder en sentido ético y moral. Al desaparecer el encubrimiento de la realidad que es una consecuencia lógica de la ideología que destila e infiltra la hegemonía en el tejido social alienado; entonces, el individuo es libre para lograr los acuerdos y los consentimientos independientemente de las fuerzas inherente al poder. Es más, el uso de la fuerza del poder queda reconvertida por mediación del discurso, en la razón dialógica que se promueve desde un horizonte social donde la política es un derecho a la participación de todos en la construcción de la democracia. Desde ese momento los derechos humanos que se conquistan, por ejemplo, entre otros, como el de la justicia social, se convierten en valores humanos representados normativamente en una sociedad civil que permita las convivencias prácticas que le dan sentido a la política y a las acciones intersubjetivas de los ciudadanos.

6. La praxis política de los movimientos emancipadores

El pensamiento emancipador de los insubordinados, críticos, disidentes del *status quo* del capitalismo neoliberal, deben crear desde su referencia de clase social un espacio institucional donde hagan receptora a la sociedad civil de sus demandas y solicitudes. Esa incorporación a un escenario de praxis políticas debe perfilarse desde una noción de fuerza social y poder ciudadano que conlleve un movimiento plural de participaciones de quienes se sienten y están desasistidos de los derechos humanos que publicitan la clase hegemónica como iguales para todos. Esas acciones se deben organizar a partir de un aprendizaje cultural del ambiente social y tradicional de las clases; primero frente a las clases hegemónicas, como sugerimos; luego, frente al Estado como ente que aglutina en su seno todas las relaciones sociales que reconocen su legalidad y legitimidad. Este enfoque propone situar en una relación de fuerzas las fuerzas sociales que definen y orientan las prácticas políticas. No se puede avanzar en el cambio social si antes no se sabe con qué se dispone para ese avance y por dónde avanzar. Una fuerza social disminuida por la dominación; es más, incorporada a favor de la dominación como beneficiaria de alguna “cuota de poder”, pierde el sentido de la movilidad que le otorga su fuerza para la praxis contestataria. La reconcentración social de la fuerza de las clases sub-alternas, al interior de las prácticas de sus tradiciones culturales, nutre el imaginario de resistencia y de emancipación de los movimientos sociales que buscan escenarios de aparición donde su capacidad para la intervención pueda lograr que, poco a poco, cedan los regímenes de fuerza coactiva del sistema. Precisamente, este rol de fractura y ruptura que debe cumplir el nuevo actor o sujeto emancipador de los movimientos sociales con tradición de clase, responderá, en su aprendizaje, a formas de praxis donde se logre el mayor número de participantes y simpatizantes por fórmulas colectivas y locales de integración por parte de los sectores excluidos de la sociedad. El reclamo por un nuevo orden de participación socio-política, produce en el *status quo* un malestar e inseguridad con respecto a su capacidad para generalizar las reglas de la gobernabilidad impuesta. Se requiere desactivar o invalidar ese orden normativo de la gobernabilidad formal del Estado hegemónico, que está en relativa capacidad de ofrecer ciertas variaciones en las modificaciones de las relaciones de fuerzas hegemónicas, pero que resultan completamente insuficiente para activar de manera efec-

tiva la incorporación de las clases sub-alternas en la gestión pública del ejercicio del poder. Este reconocimiento de las clases sub-alternas como participantes formales en las relaciones políticas, debe potenciar el crecimiento del poder de estas clases para hacerse proporcionalmente de más espacio de participación y, en consecuencia, de mayores oportunidades para ampliar su poder. Significa esto que en la sociedad neoliberal hay que tener una estrategia contrahegemónica que permita la emergencia y consolidación de un contra poder desde las relaciones de poder instauradas por la misma hegemonía. Esa vía hacia otros accesos del poder se realiza al participar como clases y pueblo en el marco de la institucionalidad política de la hegemonía, pero con el propósito de incrementar los procesos de aprendizaje cultural y de tradición de las clases en oposición a los valores de las clases dominantes. Al final, nos encontramos que la lucha política es una lucha de valores entre concepciones culturales y de prácticas ciudadanas que deberán corresponderse al desarrollo de esos valores culturales con el interés de construir una ciudadanía donde el orden democrático sea garante de éste y de los valores culturales de otras clases. El intento es crear un espacio público donde la transformación social y estatal de la política, pueda contribuir a una genuina inclusión que respete las diferencias de todos. Una democracia de este tipo sub-alterna y contrahegemónica con sentido emancipador, se propone proyectos de ciudadanía donde el colectivo social esté dotado de las condiciones materiales, las capacidades cognitivas y las facultades racionales, para poder repensar la política desde una noción de Estado y de poder mucho más coparticipativo. Lo que pudiera considerarse como un ideal abstracto de la política por imposible y utópico, es una práctica concreta de lo que puede resultar un proyecto de vida pública que inspire las praxis políticas en sentido libertario, que demuestre que la emancipación ciudadana no es un programa cerrado de interacción social de una clase que pretende contener el resto de la sociedad, lo que implicaría una visión totalitaria de la sociedad; sino, por el contrario, un escenario para la pluralidad donde el conglomerado de la ciudadanía se propone metas y fines, objetivos y propósitos, que hacen del proyecto de vida social un reconocimiento por parte del poder político del Estado. O sea, que el Estado debe ser un ente de fuerza, poder y gobernabilidad, en permanente correspondencia con la fuerza, poder y gobernabilidad que emana del pueblo. Quizás esta es la principal diferencia de las praxis emancipatorias con respecto de otras praxis políticas que

conviven en el Estado neoliberal, que no tienden, ni mucho menos proponen, un acceso al espacio público desde el reconocimiento de las libertades personales y culturales de los grupos sociales. Sino, por el contrario, se proponen regular el universo de esas praxis a partir de esquemas o patrones de participación, donde las conductas colectivas quedan enmarcadas en el sistema de leyes con las cuales el Estado hegemónico adquiere la competencia soberana para imponerlas coercitivamente. Luego, la lucha social se transfiere a otro escenario de acción para las praxis políticas, puesto que éstas están invalidadas *a priori* desde el punto de vista de los principios formales y objetivos de las leyes del Estado, y de ningún modo desde los principios subjetivos de la colectividad o ciudadanía pública, que es de donde el Estado debería adquirir su sentido institucional y político. No es poca la voluntad de cambio que deben realizar los movimientos emancipadores en esta reconceptualización y reinterpretación del poder político y de las praxis públicas que deben ser ejercidas en un contexto de democracia participativa o directa. Esta inversión de las fuerzas y del poder instituido, libera a la sociedad y al poder del Estado del sistema de poder que los coacciona. Es otra noción del poder basada en las relaciones sociales intersubjetivas de la ciudadanía, que nunca responden ni pueden acatar el orden dogmático de la norma, sino que están en un pleno desplazamiento dialéctico a la hora de interpretar los valores normativos del Estado. Más allá de la división de clases de las sociedades, aparece en el escenario de la política otro orden social como un orden de relaciones no jerárquicas donde no es posible justificar el mantenimiento de las clases sociales que sirven de sustento a la economía, el mercado y el derecho del capitalismo neoliberal. Será éste otro orden político donde se pertenece a la “clase” de la ciudadanía pública donde el Estado reconoce su presencia y su participación institucional de un modo correlativo. La flexividad y reflexividad que se logra de la política a través de los diversos actores y movimientos sociales, es mucho más compleja y dinámica en el sentido emancipatorio de la fuerza y del poder, por parte del colectivo ciudadano. Lo que permite resituar, permanentemente, en las esferas del orden y la dirección contrahegemónica de la fuerza, los diversos puntos de interrelación social que activan las praxis sociales. La concepción emancipatoria de las clases sociales sub-alternas, a través de unas estrategias de organización y movilidad social mucho más cónsona con las demandas de identidad y reconocimientos públicos, despliega ante el Estado otra dimensión en la

que se ve obligado a exteriorizar sus fuerzas y su poder. No es el propósito sobreponerse al dominio del Estado, sino, por el contrario, sacar el Estado de su centralidad y uniformidad a relaciones de intercambio donde el poder institucionalizado políticamente se ve afectado por otras variables de fuerzas y de participación. De igual manera, por otras valoraciones de los fines del poder y sus resultados en el ámbito de una ciudadanía que se desarrolla en una sociedad muy sensible a la conflictividad, cuando se la considera solamente como hilos de un tejido social que se comporta obligado por el derecho y los controles sociales. Ya no es suficiente la disciplina de los partidos o de las instituciones tradicionales como la Iglesia, las universidades, los gremios, los militares, para considerar el orden democrático como un sistema de coacciones entre éstos y otros espacios de control social. Se trata de superar, a través de una participación interactiva entre las clases subordinadas, los esquemas filosóficos e ideológicos doctrinarios de la racionalidad o episteme política del Estado neoliberal, que tiende a neutralizar y evadir estas fuerzas contestatarias. Las alternativas que se construyen parten de la premisa de una teoría de la justicia social que reconozca no solamente la presencia de individuos que han permanecido anónimos o ausentes de las praxis políticas, sino también la contextualidad de ese individuo con su entorno natural y cultural. Existe una simbiosis entre el mundo cultural, natural y la política. Los nuevos actores y movimientos sociales son portadores de otro orden simbólico y lingüístico, la reconceptualización de la política y la nueva hermenéutica que se cierne sobre la interpretación de los poderes públicos, otorgan a éstos actores y movimientos un escenario muy propicio para el diálogo y la crítica. Se sienten y conviven implicados en relaciones sociales que ya no les proveen de las pocas y pobres condiciones de los beneficios sociales siempre prometidos y nunca cumplidos. De ahora en adelante estos actores y movimientos recuperan para sí una capacidad mediática, expresiva, discursiva de hacer la política desde la debilidad y marginalidad en la que habían estado sumidos. Esa debilidad se convierte en resistencia potencial para organizar e inducir en el tiempo alternativas de producción y consumo más colectivizadas; inversión en infraestructuras de quienes han subsistido oprimidos y excluidos por el sistema. La marginalidad se convierte en la presión social que genera el desasistido hacia el interior de un Estado benefactor que ha fracasado en su rol, pues ahora se trata de desconocer políticamente la validez de ese Estado para resolver los problemas de ex-

clusión y marginalidad, que solamente los excluidos y marginales pueden saber cómo resolverlos. Es decir, las respuestas a la conflictividad social en la que permanentemente el pueblo o la ciudadanía, se desarrolla a partir de las contradicciones del sistema, parece que únicamente podrían ser resueltas por el propio pueblo o ciudadanía objeto de esa exclusión y marginalidad. Y se trata de eso, de demostrar que el fracaso del Estado hegemónico neoliberal capitalista, reside en su incompetencia para resolver la conflictividad política que tiene su origen en la sociedad de clases, la discriminación y la segregación. Producidas las causas en las que se sustentan las contradicciones de clases: la praxis liberadora no la portan las clases dominantes. Esa praxis le corresponde histórica y culturalmente, a las clases sub-alternas o alienadas. Son éstas, entonces, las que deben construir las nuevas relaciones sociales desde su alteridad devastada por la destrucción de su conciencia social y de su conciencia moral ciudadanía. Si la transformación, cambio y revolución de la sociedad burguesa post industrial no es una tarea anti-utópica; es, precisamente, porque el sujeto histórico de la praxis debe recuperar su conciencia emancipada a partir de su autoconciencia de clase, subordinada y explotada. Los escenarios de fuerza y de poder instituidos por la clase hegemónica, son los escenarios para la participación directa que deben comprometer la acción de sus intenciones al convocar la destrucción del orden establecido, y reinaugurar otro más humano, solidario y pacífico. A estos actores les corresponde promover una justicia social posible que permita liderizar un movimiento donde se comprenda la complejidad de las relaciones sociales y laborales, dentro del capitalismo. Pero así mismo, señalar puntualmente a los movimientos sociales como las nuevas estructuras organizativas que van a propiciar que sus fuerzas para la transformación social alcancen las metas propuestas. Es un proyecto emancipatorio que si es considerado en términos de movimientos culturales e interculturales, según se ha señalado, entonces, brinda la posibilidad de ampliar el espectro de integración social hacia causas comunes con los amplios sectores de la marginalidad social; también, si se considera la política como la relación de fuerza y de poder, donde se manifiesta el espíritu de la ciudadanía que se abre y está dispuesta a generar y garantizar condiciones de igualdad y equidad reconocidas a todos sin excepciones y exclusiones. Este ideal visto también como condición moral y ética de las clases sub-alternas y por los actores y movimientos sociales, reinaugura el espacio de interacción pública a través de conceptos muchos

más prácticos entre quienes han consensuado compartir intereses, medios y fines más colectivamente. La sociedad de clases o sociedad de la exclusión, no va a desaparecer por sí misma. Ella tiene la “condición natural” de su auto-reproducción del mismo modo en que ella es la resultante natural de la economía de mercado. Sin tocar las relaciones de producción capitalista, cualquier intento por hacer desaparecer o sustituir a la sociedad de clases, resulta indefectiblemente desacertado. El proyecto o ideal emancipatorio, da inicio a una filosofía e ideología contrahegemónica y postcapitalista, que se plantea un profundo análisis sobre la naturaleza y desarrollo de los espacios públicos de la dominación de clases. La superación de esa dominación requiere de un ciudadano cuyo poder resida en su condición natural de pueblo y en las praxis democráticas que le permitan recuperar las verdaderas relaciones de producción económica con sentido humanista.

III

CONTRA HEGEMONÍA Y TECNOLOGÍAS RETÓRICAS DE LA SUBJETIVIDAD EN LAS PRAXIS COMUNICATIVAS

Introducción

Se analizan en esta sección, las relaciones de poder que se generan en la sociedad neoliberal por el control de los espacios comunicativos, en razón de consolidar y legitimar su hegemonía discursiva. Este proyecto político tiene por característica principal la creación de imaginarios sociales que permitan la adhesión de los sujetos en su rol de interlocutores excluidos a los discursos ideológicos de las clases sociales dominantes. También se señalan las formas de la manipulación que sufren las subjetividades a través de las tecnologías de la retórica en el mercado lingüístico de los objetos de consumo. Hasta ahora los diversos análisis desarrollados sobre el impacto de las nuevas tecnologías en los medios de comunicación carecen de una reflexión filosófica crítica sobre este tipo de problema. Por eso, destacamos la interpretación de la tesis gramsciana de la hegemonía, en parte la pragmática de la acción comunicativa de Habermas y en su metodología, a ciertos postulados del diálogo intercultural de Fornet-Betancourt. En general consideramos que es solamente a través del diálogo con el otro que se produce una *hermenéutica del sentido* capaz de deconstruir las bases hegemónicas de la colonialidad que subyacen en los medios comunicativos. En tal sentido, podemos afirmar que estamos en presencia de unos nuevos roles sociales mucho más liberadores insertos en las redes comunicativas globales. Proponemos un análisis comunicativo y una interpretación contra hegemónica de las relaciones de poder en la configuración de las clases

sociales, desarrolladas en las sociedades neoliberales a través del discurso hegemónico y las retóricas públicas que genera el Estado para obtener su legitimidad. Tradicionalmente este control social funge en la modernidad de receptor racional que permite centralizar los ejercicios de poder; sin embargo, las crisis mediáticas que han afectado este rol constituyente del Estado hegemónico en su gerencia del poder, terminan desplegando sus retóricas de poder hacia el espacio de conflictividad y deliberación que surge a causa de los debates propiciados por la opinión pública. Este proceso de transformación del Estado nación por otro que tiende a la plurinacionalidad, es decir, más diversificado por la emergencia de identidades ciudadanas alternativas y emancipadas, propicia otros roles democratizadores de los poderes comunicativos en manos de una ciudadanía descolonizada. El estudio de este fenómeno subjetivo de las relaciones sociales pasa por comprender la racionalidad política a partir de nuestra categoría de *tecnología retórica de la subjetividad*, que nos permite estudiar las relaciones de represión comunicativa desde una praxis social mucho más crítica de las pragmáticas discursivas del Estado. Se presume, entonces, que un espacio para el diálogo con el otro está en curso de hacerse viable y visible, toda vez que los procesos de alienación del imaginario simbólico de los ciudadanos se liberen de las represiones de las retóricas coactivas del Estado hegemónico neoliberal.

1. Hegemonía del control social subjetivado

La concepción del Estado, desde el punto de vista de la filosofía de la praxis de Gramsci, afirma que la hegemonía es un proceso de construcción del poder donde la dirección ético-política del Estado, supone el control de la sociedad civil por medio del consenso. Se trata de entender, entonces, que la práctica por medio de la cual el Estado es capaz de organizar la estructura ciudadana de la diversidad del contingente social, es recurrente y responde al *sentido* que el Estado le impregna a quienes participan en el desarrollo de la sociedad en general. Pero, se observa, que esa *dirección del sentido* de la política que gerencia el Estado se viene instituyendo de acuerdo a las leyes que norman la producción de las relaciones sociales en el plano de la economía. Esta concepción del poder a través de la cual la política se reestructura permanentemente, según las dinámicas

sociales que impregnan y se desarrollan a partir de las conductas ciudadanas inducidas por la universalidad ideológica que construye el Estado para garantizar su hegemonía, viene a determinar con mucha eficacia la subordinación de los actores sociales en el cumplimiento de las normas generales que sirven de sostenimiento a las tecnologías retóricas y discursivas del Estado para lograr el control social. La fuerza de coacción consentida a través de los procesos ideológicos del Estado, van a reforzar su predominio, precisamente, por su capacidad para absorber el conflicto y la disidencia, y a través del consenso, se neutralizan las fuerzas reactivas o emergentes al control social. La hegemonía surge, por consiguiente, de la respuesta que logra producir el Estado a través de las legitimaciones de sus políticas públicas, en la medida que éstas políticas públicas terminan por matizar el *sentido* que porta el discurso político para la interpretación de las realidades sociales, surgidas del tejido social en permanente contradicción con el mundo de satisfacción de necesidades e intereses que pugnan en la mayoría de la ciudadanía, siempre represada en su voluntad por los medios de comunicación, al servicio institucional de la gestión pública del Estado. Las adhesiones populares de las que es objeto el Estado hegemónico, por parte de quienes deben interpretar el discurso del poder, provienen de un orden de clases sesgadas por la coacción ideológica de las mediaciones comunicacionales y su influencia en las conductas disidentes nutridas del inconformismo social donde, precisamente, las clases sociales marginadas de la plusvalía de la producción, se sienten desplazadas de los espacios políticos del poder institucionalizado. Sostener y aceptar la *creencia* de que la dominación del Estado es un efecto ineludible y recesivo a causa de su capacidad para centralizar los poderes por medio de normas consensuadas a la vez que ineficaces para garantizar una deliberación abierta y pública; supone, entonces, el *status quo* del Estado para gerenciar la hegemonía que propicia su auto constitución y representación. La relación de la hegemonía con el Estado es siempre directa y coactiva debido a que el poder del Estado se asume en una sola dirección de mando institucional al que deben responder todos los ciudadanos a través de la obediencia a las normas. Desde cualquier punto de vista la obediencia a las normas de conducta estará regulada por una retórica de la palabra que cierra el discurso a cualquier otro tipo de palabra fuera de su estructura comunicacional. En la medida que el discurso del control social se hace parte subjetiva del mundo de vida de la ciudadanía, el rol de encubrimiento que posee el

consenso se constata en la realidad. La característica principal del encubrimiento se hace presente en que el control social implica una simplificación de la violencia posible para poder significar de tolerante y persuasivo el discurso de la representación social que va a permitir su legitimidad política. Y, por consiguiente, es en este punto donde se desarrolla del *sentido subjetivo* del poder por medio de las normas del Estado que sostienen a la hegemonía y reproducen las relaciones de explotación que propician la segregación y prácticas de exclusión social. En la sociedad de clases estas tendencias del control social se hacen reiterativas y sofisticadas. El control de las clases hegemónicas a través de los discursos sociales logran imperar sobre los otros discursos pues están en posesión de mediaciones retóricas suficientemente estructuradas por las prácticas del poder del Estado para organizar los espacios públicos de participación ciudadanas. Un dominio del pueblo o clases sub-alternas que pasa casi de incógnito a la conciencia crítica de los ciudadanos por su argucia para fomentar el pluralismo ideológico. El Estado capitalista requiere, para poder avanzar en su gestión de gobernanza de lo público, del actor que se somete a la socialización de su espacio público en la medida que acepta el rol interventor de los medios de comunicación y sus avanzadas tecnologías para producir el escenario de encuentro con el otro. Se avanza en una idea de pluralidad de las normas en el uso de cualquiera de los actores sociales, sin perder el referente que designa la razón instrumental para actuar dentro de los medios en el reforzamiento del discurso ideológico de los valores consensuales de la democracia representativa. La posibilidad de avanzar por esta vía del consenso hegemónico hace previsible el *sentido* que porta el discurso de la hegemonía de clases, precisamente, se trata de lograr la subordinación del disidente a los efectos de neutralizar su fuerza disruptiva con respecto al orden del sistema que lo determina. Y, es, en ese caso, que la hegemonía se presenta como control social subjetivado, ya que se orienta a la supresión de las fuerzas contrahegemónicas que pueden surgir de un contrapoder en consonancia con medios comunicacionales al servicio de la subjetividad objetivada que produce el poder por parte del Estado. Somos testigos del fenómeno de la ideologización de la conciencia a través de los discursos que se recrean permanentemente en los medios de comunicación cuya finalidad es el control social a través de la persuasión y la aceptación de la sociedad de clases, que es vista y aceptada como un *hecho* irrefutable, a causa, precisamente, del dominio tecno-comunicativo donde el *sentido* de

los discursos ya prefijan nuestra comprensión de la conflictividad social e induce a su vez, comportamientos conformistas y estandarizados que impiden una práctica crítica de nuestras discrepancias en la escena y debates de la opinión pública.

2. De la hegemonía a la liberación de la subjetividad política

La resistencia o lucha contrahegemónica es la propuesta que permitirá recuperar las formas autónomas de los poderes de la política para discernir el *sentido* de las prácticas libertarias que servirán de *punto de fuga* para salir de la opresión donde reside la mayoría del colectivo ciudadano despolitizado por unos medios de comunicación que están al servicio del mercado y del consumo. Hoy día en las sociedades avanzadas el fenómeno de la exclusión toma mayor relevancia porque ésta se asienta en un tipo de actor social que pretende ser consciente y responsable del uso de su libertad para elegir, cuando en realidad es *objeto* del control social de los medios de comunicación, más aún, el control subliminal de las nuevas tecnologías del yo que se imponen en la medida que son capaces de recomponer a su favor el mundo sensible de las emociones, pasiones y sentimientos. No sólo es posible el control social subjetivado de los sujetos o actores sociales, es decir, el control más perverso sobre el mundo subjetivo de cada uno de los individuos que terminan perdiendo sus referentes existenciales y culturales. Dicho de otro modo, su *consciencia para sí*, y, en consecuencia, la falta de reconocimiento en su *consciencia para otro*. La negación de la relación de alteridad entre su yo y el mundo de la consciencia de los otros, es un proceso simplificador y reductor de su praxis liberadora. Ya que el mundo desaparece ante su mirada como otro objeto más de la alienación subjetiva que lo depreda de su génesis de ser. La desaparición de lo que Marx entendía como *ser social* a través del imperio de los medios y las nuevas tecnologías del dominio comunicativo, es una consecuencia inmediata de la influencia del discurso ideológico de la racionalidad instrumental que opera mucho más directamente en el mundo de la consciencia sensible y que se presume es menos convencional que la explotación del *sujeto* en la producción de la mercancía. En absoluto, no se puede subestimar la terapeusis inconsciente de la hegemonía en el control social de la subjetividad, precisamente, es en este plano de la hegemonía donde las nuevas tecnologías del poder terminan por regular los campos

simbólicos del pensamiento y la creatividad. Su incidencia es notable hasta el punto donde las relaciones interculturales que sirven de sostén y desarrollo a los valores humanos de las ciudadanías terminan intersectadas por los intereses de mercado y de consumo de los usuarios de las nuevas tecnologías. No es la intención de simplificar el *sentido emancipador* que pudieran portar las nuevas tecnologías en aras de una liberación de la contingencia humana de la satisfacción de necesidad por medio de la producción y del trabajo. Precisamente, la crítica va en otro sentido del cuestionamiento axiológico cuando las relaciones de poder intersectan el bien humano y común que pudiera derivarse del usufructo de las tecnologías por el interés de una ética pública que garantice la justicia social. La experiencia que reporta el desarrollo del Estado capitalista desde el punto de vista de esta crítica política a la tecnología, nos permite comprender cómo la técnica no sólo está al servicio de un modelo de producción irracional del consumo y la destrucción de la naturaleza, sino, peor aún, es un proceso deshumanizante que entra en negación con las condiciones existenciales de su propio creador. La salida del control social subjetivado requiere de un completo cuestionamiento del orden de valores y de saberes que están implícitos en el uso racionalizador de las tecnologías y en la construcción de un mundo de vida donde prevalece cada vez más un *sentido metafísico* que impide acceder a la vida desde la perspectiva afectiva y hospitalaria que es la vida como valor existencial. Las nuevas tecnologías sorprenden por su capacidad para indagar en la dimensión virtual de la física de las cosas y de los entes, así en sus imaginarios y espiritualidades: un asunto que concierne a la trascendencia de los seres humanos vistos como seres ontocreadores, no pueden ser interpretadas sólo desde la perspectiva de poder para controlar a los otros. Más bien, se deben implementar e interpretar desde sus prácticas liberadoras de los poderes que están al servicio del desarrollo de la humanidad. Desarrollar nuevas tecnologías para el *bien-estar* de todos y no para garantizar a través del consumo el mercado que favorece su reproducción. Introducir la discusión pública que versa sobre el *sentido ético* de la racionalidad técnica en su aplicación a los problemas públicos donde el acontecer de la política esclarece o enturbia el *sentido* de equidad y justicia, permite proveer al ciudadano de una conciencia de su actuación en el mundo. El uso de los poderes deber lograrse en el cumplimiento utilitario del poder en cuanto proceso democratizador de la política. El dominio tecnológico es otra forma de dominio hegemónico de la razón capitalista, en su intento por lograr estructurar el mundo de la subjetividad como un mundo

sin rupturas y objetivo, busca cerrar el camino a las conciencias de emancipación que comprenden el poder de la política como instancia de superación de las contradicciones y conflictos que restringen sus libertades. Asumir el rol liberador de la política en términos contrahegemónicos, supone, entonces, asumir el *sentido* de contrapoder a la hegemonía como otro orden de razón práctica por medio de la cual el discurso de la política es permeable a la reinterpretación que considera admisible otros sujetos en la conjugación de los poderes que democratizan el espacio público de las convivencias ciudadanas. Esta mirada hacia la subjetividad libera los poderes represores del Estado de las relaciones tecnológicas de producción económica y social. Se constata que el dominio técnico es a causa de un uso instrumental de la racionalidad medio-fin, y en este caso el resultado es la objetivación del sujeto por medio de la técnica que lo oprime y neutraliza y opaca su capacidad crítica para liberarse. Redefinir el *sentido* pragmático y utilitario de la tecnología por otro más que resulte de un análisis que implique reinterpretar el desarrollo de la técnica como exclusiva de la reproducción del capital y del mercado, podría ser el resultado de otra contextualización de nuestra forma de relacionarnos con la naturaleza para reproducir el mundo de vida humano fuera de la determinación técnica que niega alternativas posibles. La sociedad del mercado insiste en consolidar la aplicación y aceptación de los valores de su racionalidad instrumental que sirven de marco regulador a la economía política neoliberal para contener estructuralmente normadas a las ciudadanías públicas. En la construcción de ese rol lineal de la conducción social es que sus esfuerzos intentan justificar indiscriminadamente la tecnificación de la política, es decir, pensar la política sin ciudadanías públicas, al margen de la idea de pueblo e individuo, cuestión que impide poder trasladar de este modo a la política, una gerencia pública de poderes que se auto constituyen y exigen un reconocimiento pleno y soberano.

3. Representación semiótica de las mediaciones políticas represivas

Un aspecto relevante del dominio tecno-científico del espacio público de los poderes de la política a través de medios de comunicación opresores al servicio de la hegemonía de las clases dominantes, es que se genera un mercado de intercambio simbólicos que intentan normar las relacio-

nes y las prácticas discursivas orientadas al entendimiento y al diálogo. Se hace presente una semiótica de la imagen del poder de la tecnología sobre cualquier otro imaginario político de los actores sociales. Se sostiene el argumento de que el dominio tecno-científico de la sociedad hace posible un orden global de sujeción y de coordinación entre todos. Esto supone, sin embargo, una ficticia libertad de pensamiento y el aumento de índices de insuficiencias comunicativas para el ejercicio de las libertades de expresión. La coexistencia entre lenguajes políticos y las respectivas tecnificaciones del discurso en la construcción simbólica y práctica de sus mensajes, finalmente, le imprimen a la conciencia social una imagen desvirtuada de la realidad. Pues se trata de interpretar la realidad a partir de semióticas del sentido del discurso que entran en contradicción con la perspectiva de realidad de los diversos actores sociales que conviven las contingencias de la política de acuerdo al rol social que cumplen en la estratificación de clases. La finalidad de los mensajes mediáticos y comunicativos de la política en la sociedad de excluidos, refleja el *sentido* de manipulación de los medios de producción de los símbolos sociales que logan su particular configuración lingüística. Es decir, una estimable capacidad para organizar el lenguaje del discurso como una estructura codificada con sentido y significado, donde se hace permeable a la hegemonía ideológica la subordinación del interlocutor a los mensajes de su discurso. El asunto de las prácticas semióticas del discurso en la elaboración y finalidad del *sentido* respecto a las prácticas de poder por medio de las cuales el Estado genera su retórica persuasiva, tiende a un proyecto de homogeneizar los discursos y sintetizar sus pluralidades y diversidad. El dominio tecno-comunicacional obliga a los parlantes a mediar, buscar tránsito en las redes de interacción social que terminan controladas por la hegemonía de las producciones simbólicas del mercado. Los nuevos referentes semióticos de la significación alienada de los símbolos, vienen a contribuir notablemente a la apropiación de las tecnologías cada vez más globalizadas por el interés subliminal que genera la ficción de su apropiación en cuanto que pseudo dominancia liberadora de quienes se encuentran en la exclusión y marginalidad. Los mercados de intercambios tecnológicos operan de la misma forma que los mercados de la producción de la mercancía. No hay diferencias sustantivas desde el punto de vista tecnológico. La producción de semióticas del sentido donde el sujeto queda determinado por el peso simbólico de los signos y su estructura discursiva, genera otro tipo de plusvalía ideológica que es muy difícil cancelar.

Precisamente, el dominio tecno-científico del discurso remite el mensaje del discurso a un destinatario desapropiado de su capacidad lingüística para reinterpretar desde la crítica a las clases sociales hegemónica la pertinencia y validez de sus enunciados. Las representaciones sociales se vienen tolerando e imponiendo a partir de una reproducción técnica del sentido de la vida que cosifica las condiciones existenciales de la vida, puesto que los contenidos materiales de la vida son escamoteados por el dominio ideológico de la imagen de la técnica en el mundo. Por consiguiente, las mediaciones represivas de la política están al servicio más perverso de la exclusión social, la ciudadanía siempre resulta represada por la fuerza de la gobernanza pública, pues no cuenta suficientemente con los medios comunicativos y tecnológicos para generar la voz popular que debería dotarlas de sus identidades culturales y públicas. El control social subjetivado ahora se encuentra inserto en las representaciones semióticas de las que se vale el discurso de la represión política para representar las identidades y filiaciones con el poder institucionalizado del Estado. La versión antigua de esas relaciones de coparticipación indirecta con los poderes del Estado hegemónico, hacían tránsito por medio de las instituciones de la sociedad civil, que siempre refleja un campo diseminado de poderes en coalición o agrupamientos. Ahora se trata de superar esa frontera de territorios locales por una desterritorialidad semiótica donde los discursos de las representaciones del poder se cruzan o intersectan mediáticamente, con el fin de repolitizar los ejes o centros de su hegemonía de clases. Es obvio que el impacto de las nuevas tecnologías favorece la construcción represiva de estas semióticas respecto a la imagen de la realidad que se construye a través de los medios de comunicación que se encuentran al servicio de los poderes hegemónicos del Estado. Los discursos y sus particulares formas de fuerza permiten resituar permanentemente la movilidad mediática de las imágenes en la construcción del imaginario de las ciudadanías. Se les presenta el *sentido* sémico del objeto represor en condiciones de analogía con las realidades de la vida que desean vivir. Esta representación del mundo deseado va a corresponder con los intereses de la clase productora de la hegemonía y va a redefinir los eventuales consensos que se requieren para obtener la legitimidad del discurso y la identidad colectiva que debe reflejar y proceder de la institucionalidad del Estado. La instancia de persuasión de las representaciones sociales que surgen de la praxis semiótica en la elaboración de su autorreferencialidad simbólica, es decir, eso que

en su desarrollo simbólico la opinión pública interpreta por medio del *sentido* que transmite la imagen del mundo con la que el ciudadano tiende a identificarse por apropiación o analogía, es una consecuencia implícita del dominio de los medios tecnológicos en la inducción de mensajes aptos para la sostenibilidad de su discurso hegemónico. No se puede presumir de una posible liberación de estas semióticas públicas de los imaginarios sociales, fuera del control que ejercen las mediaciones comunicativas de las nuevas redes de poder de las comunicaciones globalizadas que asisten a las relaciones de producción de los mercados internacionales del consumo. Es muy importante destacar esta semiótica de la imagen que generan las estéticas de los medios, precisamente, porque a causa de su incidencia en la sensibilidad social de los ciudadanos es que ella se inserta pre-conscientemente en los desarrollos afectivos y de adscripción a los valores universales con los que la hegemonía del discurso mediático pretende suscribir las creencias populares del pueblo. Esa mirada que subjetiviza al otro en su situación de vida permite que la inserción de los valores que se imponen puedan reproducir los comportamientos que forman parte de los códigos comunicativos implantados en la opinión pública que se desea controlar, y que, a su vez, puedan responder a las motivaciones políticas que se buscan reproducir entre el nivel pragmático y su correspondiente orden semiótico. Una compleja imbricación entre mensaje y sentido y contexto y denotación, es decir, entre la realidad prefigurada semióticamente y las prácticas de respuestas sociopolíticas que están a las expectativas de ser creídas por la ciudadanía en sus roles sociales.

4. Discurso coactivo y diálogo disidente

4.1. Discurso del orden y dominio comunicativo de la palabra

Entre los sujetos y actores sociales circulan los códigos que se imponen a través de las redes comunicativas. Estas redes actúan sistémicamente de acuerdo a las pautas de conducción que se prefijan en los centros hegemónicos del poder, centralizadas en el Estado o cualquier otro ente institucional de represión social y política. Los procesos contrahegemónicos de las clases marginales o populares que intentan resistir y superar las condiciones que hacen posible ese sistema de orden coactivo, postulan

desde su alteridad aquellos discursos emancipadores que aspiran a insurgir en la escena de los poderes públicos para fracturar la simetría de que permite a las clases hegemónicas direccionar los intereses sub-alternos de los opositores o quienes se resisten a la dominación. Se desarrollan al amparo del discurso unidireccional con el que el Estado hegemónico regula la sociedad civil a través de los medios de comunicación. Pero en esta tarea, ya ha sido excedida en el Estado neoliberal, por causa de la aparición en el terreno de la política de empresas corporativas que inducen intercambios lingüísticos de acuerdo a patrones de consumo tecnológicos. Se trata de la comunicación que ha globalizado las relaciones de colocar al servicio de un usuario cada vez más atomizado por el mercado global aparatos de alta tecnología digital que implican un registro de atención absoluta a un seguimiento del discurso coactivo de la publicidad entre quienes presuponen que de ese modo es viable la apropiación de los conocimientos de una sociedad altamente informatizada que otorga relativos grados de libertades individuales o colectivas, cuyo acceso supone una participación directa en la toma de decisiones que pueden ser incorporadas a la dirección de *sentido* que reclama la sociedad para su evolución justa y equitativa. Sin embargo, esa propuesta de activismo directo en la sociedad a partir del uso de tecnologías en redes, no está contribuyendo decisivamente a la democratización de los poderes de la política, sino, más bien, está surgiendo una esfera de actividad de consumo que aparece para reforzar un mercado de intercambio alentado por las relaciones de producción del sistema. En otro plano del análisis, se transmuta el poder de la economía en poder mediático para la producción de la política a través de los medios de comunicación, que, sin embargo, no poseen la fuerza de una conciencia crítica capaz de develar el *sentido* oculto de la ideología que pregona el discurso hegemónico. No por más uso de tecnologías del control social de la subjetividad, es posible considerar mayores grados de desarrollo discursivo para reorientar el discurso hegemónico en sentido liberador y emancipador. Las relaciones de contra poder se nutren de espacios de disidencia que pueden ser reabsorbidos en las redes comunicativas entre grandes sectores de ciudadanías marginales, que únicamente son dotadas de *sentido* político en la medida que se hacen imitadoras de las relaciones de producción que causa la marginalidad. Se requiere de una conciencia política crítica ya que su condición de consumidores de tecnologías no les permite salir de su estado de anomía discursiva. Las posibles alternativas para la desobjetivación que

sufre la ciudadanía en la reproducción de formas de alienación discursiva, implica un desacato al orden de poder que se activa a través de los medios de comunicación, pues la ciudadanía que se identifica con los roles de la disidencia se coloca frente al sistema monológico de la comunicación del Estado neoliberal, con la expresa intención de develar sus máscaras. Desde esa perspectiva la crítica dialógica a la racionalidad instrumental del discurso opresivo de la política, pudiera liberarlos del mensaje precodificado que desorienta la comprensión de la ciudadanía y su opinión pública para consentir o disentir acuerdos universales con las representaciones sociales de las clases hegemónicas. Esos acuerdos en el plano de la disidencia dialógica generan otras experiencias comunicacionales en los usuarios de las tecnologías porque están en capacidad crítica de hacerse usuarios de unas prácticas de racionalidad dialógica que permiten sustentar otros discursos más emancipadores, según las discusiones públicas que avalan argumentos y contra argumentos acerca de decisiones racionales y discursivas. Ahora los medios de comunicación y las tecnologías globales de información de la sociedad neoliberal pueden tender a dar un vuelco o giro contrahegemónico, pudiendo darse la salida a las ciudadanía de las restrictivas esferas de una comunicación coactada.

5. La disidencia discursiva del sujeto de la política

El sujeto de la política fue desubjetivado de sus roles de poder según los cuales el Estado hegemónico sustenta la categoría de democracia formal, porque se vale de un recurso legal para proferirle una condición normativa de que es parte integrante de la totalidad del sistema de la política. Sin embargo, esa categorización que considera el plano antropológico de la norma en el cumplimiento objetivo de la ley, no es suficiente aval jurídico como para garantizar la efectividad de la norma entre quienes se sienten obligados por el deber a su cumplimiento. Acá se trata de comprender que el *sentido* de la ley que se debe cumplir pasa por el *sentido dialógico* que pueda contener la norma para persuadir subjetivamente al sujeto de las normas. Vale decir, dependerá del discurso oficial de la ley para procurar su consentimiento, la respuesta de aceptación o de obediencia al discurso de la ley que rige los destinos del Estado. Serán pocas o escasas las salidas supra normativas a las regulaciones de la ley respecto al sujeto de la norma.

No hay forma de eludir la presencia fáctica de las normas con las que la vida ciudadana comienza y termina en sus destinos. Pero es el caso que el discurso jurídico para obtener su legitimidad, se hace discurso público donde la ciudadanía debe deliberar acerca del valor y sentido de quienes usan las normas para lograr mejores condiciones de vida. Entonces, el uso del diálogo político a través de las normas comunicacionales, es decir, el derecho a la expresión y sus procedimientos y reglamentos, situaciones y argumentos, residirá no sólo en la condición de poder con la que el Estado genera el discurso universal de la sociedad de clases hegemónicas, sino también, en las experiencias comunicacionales alternativas de las que deberá valer el ciudadano en general o pueblo en particular, para crear otro sistema de sentidos y significados acerca del uso político de los poderes del Estado. En virtud de esa experiencia discursiva de la ciudadanía que se enfrenta al poder centralizado de la comunicación social de la que el Estado es parte decisiva y efectiva, es que los nuevos roles de mediación simbólica y retórica de la argumentación contrahegemónica pueden lograr sus finalidades emancipatorias. El dominio de la palabra es una cuestión que se debe interpretar desde las relaciones de fuerza que se entretienen en razón de mediaciones sensibles y simbólicas que entran en juego para identificar los intereses que deben prevalecer por parte de las clases dirigentes en detrimento o negación de los otros intereses que pugnan por su reconocimiento subjetivo. Es decir, un reconocimiento donde el sujeto de clase que exige un reconocimiento que tradicionalmente no se ha hecho efectivo en la construcción de los roles y espacios políticos en los que en su cotidianidad ha tenido que practicar. La lucha por la palabra, más que el control de la palabra requiere de este fenómeno de presencialidad del excluido por los sistemas de comunicación y de argumentación públicos. El poder de la palabra se deberá ejercer por medio de una comunicación sin dominio tecnológico de la construcción donde el contexto de la palabra siempre juega al arbitraje de quien considera el valor designado del sentido que se abre a la comprensión a través del diálogo. Se presupone un uso de las palabras donde se prefijan las prácticas cuya lógica gramatical se ejercen entre quienes, en sus competencias de actos de habla, pueden comunicarse en sistemas complejos de significaciones que enriquecen el orden simbólico de la comprensión requerida para una interlocución auténtica y convivida. Otro modo de considerar la pragmática discursiva entre parlantes con intención de entendimiento mutuo y colectivo tiende a desvirtuar el esfuerzo de

encuentro que sirve de sostén y fuente a la comunicación abierta y crítica. Entonces, nos encontramos comprometidos con formas de hablar donde la enunciación de cada signo lingüístico requiere de una estructura de códigos en alianza mutua que deben corresponderse sin contradicciones de sentidos. Salir de esa estructura de la ambivalencia o ambigüedad de la significación, que lastra la superestructura ideológica del mensaje comunicado, es la meta para una comunicación donde la conciencia de libertad y de encuentro en alteridad, pueden establecer las correlaciones entre los parlantes puesto que el habla que les comunica está suscrita por una ética que reviste al medio comunicativo de su verdad posible.

6. Retórica de la opinión pública y uniformidad de la ciudadanía

6.1. La argumentación y su contexto deliberativo crítico

El valor pragmático de todo discurso es la construcción de un tiempo pático donde el discurso es capaz de hacer la intelección de la realidad una estructura de significación y sentido. Pero una tal estructura requiere de una contextualidad que genere y oriente a los interlocutores. Las relaciones de significación de estos discursos provienen de varios ámbitos de la experiencia política que posean los actores sociales, pues será decisiva para la toma de una conciencia lingüística que pueda proveer al interlocutor de su referencia existencial en el universo de los hablantes. No puede darse un auténtico sentido de la realidad en las prácticas significantes de los interlocutores, si no se dispone de un espacio para la construcción de la representación de la argumentación. Se entiende por ésta, esa estructura de orden donde el carácter operativo de la gramática coloca a cada uno de los signos lingüísticos en el espacio de uso donde los signos son capaces de denotar sus nexos con la realidad de una forma poco o menos equívoca que produzca la ambigüedad que opaca la interpretación. El argumento requiere, entonces, del soporte lógico de la deducción analítica que pueda permitir que lo que se comprende en la intelección de las ideas en disputa, está referido a un existencial concreto de la realidad con suficiente registro como para poder acordar la validez de la verdad que se muestra o demuestra. Sin esta mínima estructura donde la argumentación se basa en presunciones o premisas gramaticales y lógicas, no se puede considerar la

posibilidad de un encuentro comunicativo entre los interlocutores. En la sociedad neoliberal actual, precisamente, esta estructura de argumentación que en su génesis pudiera tender a la crítica intercultural de la validez del argumento, no es así pues forma parte del juego de la acción pragmática de aquellas clases dominantes que constituyen el proceso de la comunicación de acuerdo a sus intenciones e intereses, para radicalizar el mundo de sus sensibilidades en las representaciones sociales propias de las subjetividades de los marginados y excluidos. Los fines de las retóricas hegemónicas del discurso de las clases sociales en el Estado neoliberal están consagrados a crear sistemas argumentativos falaces con el propósito de reorientar los sentidos de interpretación hacia prácticas hermenéuticas donde los códigos comunicativos se estructuran en respuesta a una tecnificación del discurso que impide o limita al interlocutor para desactivarlo de un modo directo. Este fenómeno propio de la ideología del poder hegemónico ha trascendido hasta lograr situarse en las relaciones de producción discursivas de la sociedad de clases contribuyendo con ello a una ampliación de la hegemonía desde el punto de vista de los medios de comunicación y el impacto que éstos han obtenido para su vertiginoso desarrollo, gracias a los resultados de las tecnologías científicas. Un dominio que actualmente reprisa los contenidos reflexivos y críticos de la argumentación cuando se trata de discutir los problemas públicos de las políticas del Estado hegemónico en su conexión con la situación de crisis y conflictividad causada en la sociedad a consecuencia de las insuficiencias o carencias institucionales adosadas a un Estado que permea sistemáticamente la crisis a las esferas discursivas de la retórica. La finalidad es anular la resistencia emergente de los disensos por parte de los marginados. En este punto focal donde la argumentación se invalida por la falacia del discurso ideológico es que la movilidad social del interlocutor logra insertarse en los intersticios del poder de la política puesto que las fracturas de los contextos del discurso implican la posibilidad de deliberar y cuestionar el sentido explícito de las contradicciones de la política con los derechos humanos de la ciudadanía. Los medios promueven un imaginario social que pretende una identidad de clase donde la gobernanza del Estado disocia esta imagen con la realidad objetiva de la vida cotidiana. El actor social, el sujeto de las palabras, no se reconoce como alguien capaz de pertenecer o sentirse integrado a esta dicotomía material de su existencia, aunque el lenguaje del discurso de lo público intenta convencerlo de ello. Más aún, cuando las nuevas tecno-

logías de la comunicación, al transformar el consumo de los bienes de la vida cotidiana en un espectáculo publicitario, generan códigos lingüísticos que arremeten contra las lógicas y las gramáticas mínimas que se requieren para producir las experiencias simbólicas de las representaciones que hacen posible pensar el mundo objetivo de la vida desde una perspectiva multívoca de la realidad. A través de la polisemia de los signos que sirven para designar otros sentidos más complejos de la estructura de significación de los discursos, es que, entonces, el carácter pertinente y propio de las palabras en el uso deliberativo de las mismas, en el devenir de su acción política, es decir, en su praxis comunicativa, puede liberar al interlocutor de los dogmas o prejuicios impuestos por la clase hegemónica que regula las convivencias discursivas que forman parte del espacio público. La necesidad y la urgencia de trastocar el orden de dominio tecno-comunicativo pasa, en estas sociedades, por una práctica contrahegemónica capaz de resituar los códigos dominantes en una crisis de representatividad discursiva, es decir, el dominio lógico-simbólico que se logra a través de la confiscación de la pluralidad de los sentidos de la palabra, será subvertido en la medida que pierdan su eficacia en la construcción de los nuevos imaginarios sociales.

6.2. Uniformidad e instrumentalización del diálogo comunicacional

La linealidad del discurso es la característica prevaleciente de este dominio técnico de la palabra que ya en su génesis se encuentra secuestrada en su semiosis. El orden de poder cierra semánticamente la estructura del espacio comunicativo y genera una inducción lingüística en las experiencias comunicativas de tal naturaleza que el interlocutor resulta anulado o minimizado en su práctica dialógica. El propósito no puede ser distinto a este tipo de inducción donde las palabras del discurso a través de una estructura de mercado hace que la sintaxis del discurso termine regulada, igual que en la producción material de la vida, por un orden de poder donde la significación siempre se encuentre hipertrofiada en referentes diferentes a los contextos interpretativos establecidos. La uniformidad de los discursos permite acopiar y asociar la diversidad de conductas del sentido de pluralidad de los significantes sociales y políticos. El efecto eidético de las imágenes, es decir, el mundo de las representaciones se alojan como

ideas universales y abstractas en la conciencia lingüística de los interlocutores y los inhabilitan para recomprender el sentido de la realidad desde el contrasentido de las significaciones. Las relaciones de oposición o contradicción de los signos respecto a sus designaciones no se pueden eludir con la facilidad que propone la imagen simulacro con la que se denota la conflictividad real de los órdenes de la vida del mundo. Se trata, precisamente, de colocar esta contradicción entre imagen y realidad, denotación del objeto real cosificado y connotación del símbolo siempre sugerente y diluido por el plexo de significaciones que lo atraviesa en otras temporalidades discursivas, que lo recoloca en relaciones y prácticas de comunicación no instrumentalizadas. En la sociedad global se da una intención de fuerza a favor de una colonialidad del discurso donde la apropiación del mundo no es concebida como un resultado del desarrollo autónomo de una cultura desde sí, con y a través de las otras. La interacción entre los saberes de las culturas es precisamente una correlación de valores implícitos o explícitos que genera una cultura para producir sus identidades originales a través del lenguaje y sus códigos. Los mercados globales de las comunicaciones son los que determinan el consumo lingüístico de la sociedad; ésta es una precisión terminológica fundamental para comprender el fenómeno de alienación discursiva que está presente hoy día entre los usuarios de las redes sociales, pues estos mercados están dirigidos a consolidar las hegemónicas de las clases capitalistas a través del consumo de objetos altamente tecnificados para propiciar la comunicación global, donde el sofisma de la inclusión para todos por igual a la sociedad de la información y el conocimiento, viene a democratizar el orden de poder de los Estados hegemónicos que logran una religitimación simbólica según avanzan y viven del síndrome de la prosperidad que estimula estos mercados de capitales internacionales al servicio de la tecnología. Los efectos que resultan de la agudización de este tipo de colonialidad instrumental de la técnica sobre las pragmáticas discursivas que pueden ser consideradas en un sentido liberador de la hegemonía de los discursos ideológicos del poder, están a la vista cuando se analizan las formas de desintegración social de las identidades culturales. En ningún modo los sistemas de comunicación y representación de discursos alternativos y contrahegemónicos pueden interpretarse fuera de este tipo de análisis. Las nuevas relaciones de producción material al ser el resultado de modelos de tecnificación de la ciencia que se insertan en el espacio subjetivo de la vida de los ciudadanos, y, más aún,

de la producción de sistema de significación por medio del lenguaje, confiscan la capacidad imaginativa y creadora de la realidad. Es una tendencia hacia la que una sociedad cerrada por la totalidad es condicionada por la uniformidad de sentido de los poderes políticos. El símbolo comunicacional del que se vale para entronar su potencia discursiva, por ejemplo, la relación entre desarrollo tecnológico y acceso a un mercado más justo y equitativo que pondera los derechos humanos, figurado en las estéticas de las sugestivas marcas comerciales y en los tatuajes de signos de fuerza y dominio con sus formas rituales de cuerpos, serpientes, etc., determinan a un imaginario social que se construye y busca su realización a través del mercado de la ficción y de lo inverosímil. Esta expectación de lograr otro *status*, donde la convivencia y el reconocimiento social niega la genuina alteridad del otro en su dialogicidad comunicativa para disentir y contrastar el universo normativo del poder del discurso, en cuanto que intención subjetivadora, favorece la reificación del uso de las palabras en su sentido y significado, hace evidente que el intercambio desigual entre interlocutores es a consecuencia de un sistema de opresión que reduce la polisemia del sentido a su mínima expresión hasta desactivarlo del contexto de su inmanencia significante.

7. Las tecnologías retóricas y las praxis contrahegemónicas

7.1. Tecnologías del poder político: retóricas de la sumisión

La noción de poder se estructura políticamente a través de las fuerzas coactivas que lo acompañan y de las que está indisolublemente asociado. Ésta es la principal característica de la concepción moderna del poder, pues, se trata de comprender que en el poder reside la centralidad de las fuerzas que lo constituye; y será, entonces, el Estado de Derecho quien viene a garantizar ese reconocimiento a través de un orden donde democráticamente todos los que participan del poder se encuentran capacitados para otorgarle tal reconocimiento. Es preciso, por consiguiente, establecer un fuero interno y externo al orden de poder, y así definir tanto su *status* como las direcciones de sus crisis. El poder normado, es decir, disciplinado, positivo, es el resultado de la regulación intencional de la fuerza para coaccionar a través del Derecho, toda vez que su uso político es efectivo y eficiente legalmente. Desde esta perspectiva, la democracia es el resultado

formal de la aceptación instrumental del poder en su función judicial. O sea, es punitivo, sanciona, ordena, disciplina. Nos interesa destacar esa direccionalidad del poder a través de la norma, porque se trata de señalar el desarrollo irregular o excesivo de esa tendencia del Derecho moderno positivo por instaurar un código interpretativo de la norma donde se prescindiera del contexto de intersubjetividad de los valores normados, en los que la vida de los sujetos o ciudadanos transcurre socialmente entre equilibrios y desequilibrios institucionales. Para poder revalidarse en el tiempo, con cierta regularidad sistémica, los Estados neoliberales suscriben la racionalidad moderna, se interesan en producir a la par de los desarrollos de las tecnologías del comportamiento aquellas que pudieran ser aplicadas a los discursos y sus retóricas de instrumentalización de sentido, a los lenguajes con el fin de sistematizar el orden de los discursos de acuerdo a patrones lingüísticos que estén al servicio de una opinión pública estandarizada. Se trata de estructurar el campo de las representaciones sociales e imaginarios simbólicos por medio de instrumentos comunicacionales cada vez más referidos a redes de comunicación, donde la reproducción de mensajes, en especial los subliminales y hegemónicamente más simbolizables acerca de lo que pudiera entenderse como fenomenología de una realidad cambiante y contingente, por otra concepción del mundo de la conciencia donde el mundo se resuelve en un *éidos* del objeto que queda sustanciado en nuestra intención subjetiva para pensar la vida. Es decir, se prefigura y se antepone a la realidad contradictoria de los códigos de la palabra en su relación con la imagen simbolizada de la realidad, una preconcepción de lo que representa la realidad de acuerdo a sus diversas particularidades. La mediación del lenguaje en la recreación de los sentidos de la realidad queda reducida técnicamente a la planificación del lenguaje sólo instrumental como medio para designar unívocamente el sentido que puede servir de acceso a la realidad compleja. Este tipo de dominancia del lenguaje por parte de una técnica narrativa, descriptiva, explicativa, sintética de la realidad donde el imaginario simbólico queda reducido y expuesto por la fuerza coactiva de la norma legal a través de la cual el discurso de la realidad se hace evidente, termina por negar el sentido hermenéutico de las palabras del discurso, y, en consecuencia, deja fuera del diálogo la competencia comunicacional del hablante-intérprete para formar parte de la comunidad política donde el diálogo debe alcanzar su plena realización. Al no ser de este modo, entonces, la restricción sobre la libertad de expresión que se impone responde

a una regulación del discurso por medio de algún tipo de censura que inhabilita al interlocutor para postular su discurso en un universo lingüístico que hace precaria la racionalidad comunicativa para discernir y deliberar acerca del sentido democratizador del poder. De cierta manera se recrea el dominio técnico del poder que surge de la práctica científica de la técnica como instancia de control de los objetos de la producción, en las relaciones comunicativas donde los sistemas de significación deben responder a esa unificación instrumental del discurso que se propone, a partir de normas de gramática que regulan en sentido crítico el discurso de los actores e interlocutores sociales capaces de disensos. El sujeto resulta transgredido en su subjetividad porque es en ella donde el sujeto es interlocutor, desde donde puede responder con un proyecto alternativo efectivo para cancelar la reificación simbólica de su conciencia lingüística ampliamente disciplinada por el control social que hacen los medios de comunicación en la construcción del discurso de una opinión pública generalmente censurada. Pero también, por otra parte, la intervención en el espacio de la subjetividad del sujeto por parte de las tecnologías de la política propicia un conductismo político que permanentemente alude a la adscripción del interlocutor a formas doctrinarias de pensamiento que impiden un activismo de participación crítica en la confrontación ideológica con los discursos de las clases hegemónicas que se encuentran posicionadas en las esferas de control social de los discursos. La panorámica que podemos observar es que los discursos de las clases dominantes pueden fungir de hegemónicos porque logran alcanzar un nivel de conciencia pasiva altamente receptiva a sus mensajes ideológicos. Eso hace presuponer que las condiciones materiales de vida del sujeto en su acción interlocutiva no son permeables a prácticas de resistencia simbólica. No se puede estimar a este tipo de sujeto colonizado, como determinante en una construcción conceptual o teórica que le permita asumir un proyecto contestatario que haga viable una repolitización del discurso desde la esfera de la convivencia ciudadana donde se demuestre el sentido perturbador del discurso hegemónico profusamente conflictivo, cuyas retóricas argumentativas remiten a diversas formas de sumisión lingüística. Desapropian paulatinamente a los sujetos subordinados de sus usos lingüísticos más convencionales y arcaicos hasta neutralizarlos, pues se le imponen nuevos modismos que resocializan sus universos tradicionales y folclóricos, principales relaciones intersubjetivas con sus pasados biográficos. Quizás esa dimensión espacial

de la ausencia e invisibilidad de los códigos, en los que la lengua materna se autoconstruye socialmente, viene a permitir que la reiteración de los sistemas simbólicos, puedan reforzar la reapropiación de imaginarios a través de los mercados lingüísticos que auspician los medios de comunicación coloniales. Un retorno a los contextos de génesis de las prácticas de lengua y de habla de interlocutores suficientemente concientizados del valor de la cultura política de sus discursos, permiten reponer en el escenario de las prácticas comunicativas alternativas otras fuerzas emergentes de movilidad contrahegemónica que en su cuestionamiento a la predominancia de las clases dominantes tienda a cancelar el mercado de opresión que sufre la fuerza dialógica que posee una cultura para interactuar libre y espontáneamente.

8. Del sujeto objetivado por la retórica comunicativa a la contrahegemonía del diálogo con el otro

El sujeto es un ser dotado de una capacidad práctica de subjetivarse a través del *logos* de la palabra. Es su finitud y trascendencia. Eso significa que el sujeto puede desde sí mismo por medio de su conciencia de cuidado de sí, comprender, en su inmediatez, que cualquier tipo de situación, límite o frontera que impide su recreación existencial, es inadmisibles. La particularidad de este sujeto insumiso, ético, utópico y dialógico, es que su desenvolvimiento en el espacio político de las normas del poder, requiere de un lenguaje que le permita estructurar un discurso de tal índole, que sea emancipador en cualquiera de las relaciones discursivas con los otros. Las sociedades neoliberales adictas al consumo y fetiche se encuentran desarrolladas a partir de una dinámica de poderes cada vez más influenciados y definidos por el control social en términos tecnológicos. Todo el planteamiento analítico y crítico realizado en este libro tiende a sostener este criterio en varios sentidos relacionados con una estructura de producción material de la vida que no puede dejar de responder a las relaciones capitalistas de producción del consumo. A través de las tecnologías que científicamente están en capacidad de normar el *thelos* social de acuerdo a intereses y fines condicionados por el sentido de totalidad del sistema donde todos y cada uno de los sujetos y ciudadanos, se deben aceptar por medio de un consenso coactivo, las normas de conducción política que buscan

una identidad al interior de la diversidad del colectivo social. La tarea que se propone realizar, por parte de la hegemonía de las clases en filiación con las formas de gobernanza pública que promueve el Estado hegemónico, es la de unificar cada vez más los espacios de integración social de la ciudadanía y hacer homogéneo ese espacio en términos de control social comunicativo. De eso se trata en este tipo de sociedad postcapitalista donde la ciudadanía es restringida y atomizada. Pero al ser la construcción del mundo de la política una construcción discursiva de las normas, cualquiera sea su naturaleza, en términos lingüísticos, eso quiere decir, que en el mundo de la racionalidad la premisa del lenguaje todo lo reviste de sentido y significado. La subjetividad del sujeto está subordinada a una tecnología de la retórica donde el nivel argumentativo de la discusión acerca de la realidad existencial y la verdad de las cosas, está suprimido por una técnica del discurso que implica procedimientos de estructuración del discurso donde los sentidos que emanan o fluyen de las contingencias de los signos son reprimidos conceptualmente por la retórica del signo que se auto enuncia o predica a sí mismo, y anula el campo de los sistemas de representación y significación que implican la carga o dotación de su polisemia. Las tecnologías de la política insertan el poder del objeto de la técnica en el discurso público del sujeto de la razón práctica. La aplicación de técnicas discursivas para estructurar la realidad es operativa y funcional, lógica e inferencial; son códigos de lenguaje cuya representación de la realidad no consideran la esfera fenomenológica de la conciencia que en su salida al mundo retorna con un mundo reconstruido por la experiencia sensible y material de la realidad. En el caso de los discursos represivos con excesivo nivel de formalismo, la intención de la conciencia lingüística del sujeto queda excedida o superada por la esfera de la existencia que lo determina o sitúa en contextos de significación incognoscibles. Se puede afirmar que en estos casos el lenguaje es de una naturaleza externa al sujeto de la conciencia que lo crea y recrea por la vía de la cognición, y no un correlato de la existencia de la conciencia en su relación sujeto-sujeto. Lo contrario, supone, evidentemente, una tensión política del objeto lingüístico de la conciencia sobre ella misma, en especial, cuando se trata de interpretar el lenguaje como una creación práctica de la conciencia racional. El dominio del sentido retórico del lenguaje implica un saber normativo del uso positivo del lenguaje en contextos prácticos de poderes. Así, por consiguiente, toda norma legal en su representación y significación, apunta a un objeto de la que ella es su

valor implícito y no requiere de otro orden meta interpretativa para decodificarla. O sea, que de algún modo se explica y auto explica, no necesita ningún otro intérprete. El poder de la política será en consecuencia inapelable porque en sí mismo centraliza todo su poder para hablar y comunicar. Ningún otro poder puede coexistir bajo amenaza de invalidarlo, es su palabra la *única* palabra. La aceptación de este uso del poder de la palabra sobre cualquier otro tipo de palabra; es decir, este discurso hegemónico, sobre cualquier otro discurso contrahegemónico, se basa en el arte de persuadir de la retórica por repetición y analogías, igualdades o equivalencias. La unidad del discurso reposa en este *status* de la sintaxis lógica del discurso de repetirse a sí mismo y de reflejar la misma identidad del sujeto lingüístico a través de proposiciones universales y abstractas que lo desubjetivan del campo experiencial de la realidad donde deviene existencialmente. La función tecnológica de la retórica es fundar un argumento que responda al dogma de la razón técnica que no es susceptible de error o equívocos, porque la naturaleza de los objetos formales y lógicos queda fuera de las contradicciones del mundo de vida que produce ontológicamente. Los objetos lingüísticos corren la misma suerte en esta concepción fiscalista de los objetos del lenguaje hasta convertirlos en signos metafísicos de la realidad. La retórica de la publicidad se nutre de estas distinciones y semejanzas para construir la imagen de una realidad imaginada que retorna a sí misma a través del consumo de los objetos de-signados por los intereses que se reproducen en el mercado. En esta relación resulta atrapado el sujeto en su objetividad pragmática: reproducir en él mismo la existencia de la imagen falaz e ideológica de la realidad. Las posibilidades de supresión de este *status quo* donde el sujeto es reprimido por el objeto de la significación se hace viable, sólo en la medida en que las tramas discursivas de la acción comunicativa del diálogo reconozcan la presencia del sujeto en una correlación intersubjetiva con otros sujetos de lengua y habla también con capacidad interlocutiva. Ya las mediaciones estarán al servicio del sujeto lingüístico y no de los controles sociales que políticamente crean las tecnologías de la retórica de los lenguajes objetivados por los procesos de mercantilización del *sentido*. Se puede observar, entonces, cómo las estructuras de los sistemas de representación y significación, imágenes y palabras, retórica y argumentación, están tramados por campos totalmente intersubjetivados por los complejos contextos de significación, cuestión que hace imposible la probabilidad de un *sentido objetivo* del lenguaje cuando éste

entra en los juegos lingüísticos de los usos de las palabras y sus connotaciones. Por consiguiente, el orden de poder para normar el lenguaje y, en consecuencia, estructurar linealmente las pragmáticas del discurso de acuerdo a lógicas y gramáticas cerradas, debería ser improbable en razón de que el lenguaje es una construcción subjetiva de quien en su rol de sujeto crea una experiencia racional de pensamiento a partir de una autonomía y libertad para significar o resignificar el orden de los *sentidos*. En tanto que el diálogo es la práctica que adviene como la más originaria práctica intersubjetiva de la palabra con la palabra, el discurso con las mediaciones, y el diálogo en alteridad con otros de quienes, en su diferencia, retoma permanentemente su *contra sentidos*. Es decir, las necesarias prácticas disensuales a la norma de la que depende la validez del argumento provienen de las críticas al poder político que en su pretensión de absolutizar la norma no dirime los contextos discursivos y comunicativos que la fundan.

Conclusiones

Las prácticas discursivas que hacen posible la realización del diálogo con otros, no pueden ser reducidas a un total control social por parte del Estado hegemónico en su intento por estructurar, a través de la tecnificación retórica y la globalización del mercado, el lenguaje desde el punto de vista del ejercicio de la razón instrumental. Tal postura desafía y desconoce las particulares pragmáticas y epistemes que forman parte constitutiva de la significación de los discursos. No parece viable un proyecto de unificación simbólica de los *sentidos* de la realidad, sobre todo, cuando se conoce cómo es que la fluidez de la realidad es totalmente contraria a cualquier sistema normativo que, en su intento por hacerla positiva, fracasa en su cierre hermenéutico. Es obvio que los poderes normativos que ha desarrollado el Estado hegemónico para controlar las representaciones sociales y los sistemas de significación del mundo de vida a través de los símbolos, intenta anular las subjetividades que portan los discursos, radicalizando en sus cuerpos normativos y legales, las fuerzas de cohesión y coacción que le son propias, pues se trata de fundar el *sentido* universal, absoluto y totalitario de la vida. Este intento por consolidar la presencia de una racionalidad tecnificante a través de los códigos de las palabras, es superado desde la crítica contrahegemónica del pensamiento alternativo

y liberador que es capaz de reinterpretarse a través de los diálogos con el otro, sin desconocer o expropiar la génesis de sus saberes culturales. Los nuevos desarrollos del poder de la política en cuanto experiencia dialógica para la construcción de una democracia plural y una ciudadanía de derechos más humanos, implica una concepción ética del espacio público donde las prácticas comunicativas deben estar al servicio del disenso, es decir, ese momento de deliberación y discernimiento tan válido y eficaz para la aplicación de bienes políticos para todos. Este nuevo paradigma comunicacional profesa, en los espacios o intersticios de la intersubjetividad, la construcción de otro imaginario político donde la razón comunicativa será el *desiderátum* de la convivencia humana.

IV

LA COSMOPOLIS MONISTA.

CINCO TESIS CONTRAHEGEMÓNICAS

DESDE UNA BIOÉTICA DEL SUR

Introducción

Presentamos para la discusión, al menos cinco Tesis de crítica contrahegemónica que cuestionan el desarrollo cosmopolita de la racionalidad monista de la modernidad, en su expansión colonial y deshumanizadora. El mundo de vida de los seres racionales es interpretable a partir de su entorno vital, histórico, cultural y natural. Los efectos perversos del avance del dominio tecnocientífico ha puesto en riesgo, a causa de las hegemonías de poder que sirven de fundamento a los procesos sociopolíticos y económicos del mercado neoliberal y global, las condiciones materiales de reproducción de la vida al negar el *thelos* de sostenibilidad que permite el reconocimiento de derechos humanos inherentes a la existencia para una evolución equitativa. Desde la diversidad de saberes ancestrales característicos de las culturas latinoamericanas, otras voces se levantan para uso de una hermenéutica heterotópica de la racionalidad en contextos donde los supuestos de otro deber ser se proponen en función de una bioética del Sur: el desafío es hacer viable la emergencia de derechos humanos más cónsonos con la satisfacción de una vida deseada en paz y felicidad, un diálogo que permita la comprensión del mundo de vida donde un *buen vivir* sea el resultado de una convivencia solidaria con los otros y la naturaleza.

1. El dominio de la vida a través de una razón monista

La modernidad se plantea un proyecto de progreso científico que implica e impone un control o dominio, sobre las condiciones de vida que se producen y reproducen en la naturaleza. Es un ideal que se encuentra prefigurado en una noción de libertad restringida que rescata para la dignificación de la vida, una forma de elección racional sometida o subordinada al poder de fuerza que se ejerce de acuerdo a los intereses de la Política. La finalidad de esta ideología de la libertad restringida, es, efectivamente, lograr una correspondencia entre los ciudadanos y la política, a los efectos de que el sistema de poder, es decir, la gobernanza de la gestión pública, pueda inducir los horizontes de comportamiento que se requieren para alcanzar la aceptación del colectivo a la institucionalidad del orden, con la finalidad de organizar y reprimir la participación. Precisamente, esos espacios de interacciones subjetivas que nutre y expande las prácticas sociopolíticas de la libertad y hacen viable a través de la crítica las transformaciones de forma y de contenido de los poderes de la política, presuponen una precomprensión del sentido de la vida que obtienen y reciben por parte de los actores: el universo de los valores culturales implícitos en el acontecer cotidiano de la vida ciudadana. El intento y los esfuerzos coactivos por racionalizar el mundo de la vida de acuerdo a un universo cerrado y estático, que restringe la interacción de las subjetividades, tiende y propicia sistemas de exclusión que por un lado, vienen a determinar una fuerte discriminación entre los sujetos que se ven impelidos a quedar fuera del sistema por carecer de las identidades que los legitiman en el orden de la política; y, por otro lado, sufren una inclusión perversa al terminar sometidos por el sistema de fuerza que los absorbe y que en cuanto tal, busca la reproducción de sus intereses hegemónicos. Esta postura de la modernidad niega, evidentemente, el plano de la mínima coexistencia donde el derecho a la vida debe ser un derecho inalienable de la existencia, puesto que, en el nivel ontológico, la vida no puede ser susceptible de negación o coacción. Es un derecho de asumir la libertad desde cualquier punto en donde la Vida es necesaria apropiarla materialmente para su óptimo desarrollo. Este tipo de correlación entre la Vida y el orden subjetivo que la dota de sentido humano, debe generar el reconocimiento de que todos los seres vivos son sujetos de derechos que les permitan la sostenibilidad en el mundo de la existencia racional de su naturaleza originaria: un ser pensan-

te. La modernidad no se plantea este tipo de cuestión ontológica y filosófica que hace posible pensar el mundo desde otras posturas cognitivas de interpretación, donde el sentido de la existencia transcurre entre múltiples formas alternativas de evolución extremadamente complejas. No es posible considerar un principio universal de identidad o igualdad monista, que pueda considerar como válida la premisa de que la dialéctica inherente a la existencia en su complejidad infra/trans/plusistémica, puede terminar regulada y controlada por un sistema monista expresamente estructurado por el orden lógico de la racionalidad objetivante e instrumental. Nos encontramos con la necesidad de oponer y contrastar la postura tecno-científica de las ciencias proyectada por la racionalidad Moderna, en cuanto que ésta forma parte hegemónica del uso del conocimiento tecnológico que considera irrelevante el universo sensible y valorativo de la experiencia racional del pensamiento. Puesto que es desde la experiencia vitalista que se hace posible comprender el sentido de la existencia como fenómeno de la Vida en su multiversidad. Se debe plantear una concepción bioética de la política que efectivamente responda a las condiciones genéricas del desarrollo ser social de la humanidad, en la perspectiva comunal de sus derechos a los bienes para todos. El esfuerzo tecnocientífico por lograr escenarios de más individuación para represar los colectivos humanos, tiende a considerar el sustrato antropológico de la especie humana como idéntico a sí mismo según un universo o patrón racional que los unifica; esto sería, en perspectiva fenomenológica y dialéctica, inviable como un proyecto conclusivo que pretende unificar en un mismo *telos* la Historia de la humanidad, como si por pertenecer todos a una misma especie biológica, fuese suficiente tal supuesto para considerar a la humanidad como una *matthesis universalis*. Tal concepción de la vida de la especie humana y del resto de los seres vivos de la naturaleza, bajo la presunción de que todo es una sólo unidad, racional o pensante, significa, un intento de síntesis, reducción y restricción ontológica, donde los seres humanos serían desprovistos de su libertad y formas subjetivas de valoración, a partir de las cuales el sentido de la existencia adquiere sus significaciones en el contexto de las prácticas políticas que le permiten su auto transformación económica y social. Los efectos invasivos de la racionalidad monista en el mundo de vida de la existencia de los seres humanos, a través del control y dirección tecno-científica de las conductas y hasta de las voluntades autónomas, representa un ámbito de la coexistencia de los seres humanos que finaliza

tergiversado y contrapuesto a los proyectos de vida que tienden a un complejo de relaciones y correlaciones, sin los que no es posible garantizar el sentido de los modos de convivencia alternativos en equivalencia con el mundo de la Naturaleza. Este modelo de racionalidad capaz de establecer un *status* dominante respecto a los espacios de libertad como práctica del sentido de la existencia, termina por instituirse en un centro de poder anárquico que disminuye o elimina la capacidad de reflexión, crítica disensual, sobre los sistemas de presión y coacción de la política individualista y de la economía de mercado. El conocimiento científico funda un principio de realidad en nombre del que toda acción de la tecnología interactúa para controlar y manipular las leyes de la naturaleza y de los seres vivos, es una justificación *a priori* del valor de ese conocimiento en cuanto que es capaz de lograr las rectificaciones o determinaciones por medio de las cuales la vida en la naturaleza puede terminar regida por comportamientos que se inducen o se programan, fuera de cualquier juicio de valor respecto a la legitimidad o legalidad de tal modo de pensamiento racional, entre lo real y lo ideal. La escisión del mundo entre lo científicamente objetivo y no-objetivo, es irrefutable experimentalmente, es una tautología lógica que no admite reparos o cuestionamientos. Precisamente, porque se renuncia a cualquier tipo de valoraciones éticas o morales toda vez que el conocimiento objetivo no es susceptible de interrogantes bioéticos en correspondencia a sus fines. La ciencia y la tecnociencia invaden y represan los espacios de coexistencia de la vida que forman parte de sistemas abiertos de interacción y correspondencia, que no pueden interpretarse por separados, sino en conjunto. Sobre todo, en lo que se refiere al mundo de vida de los seres vivos, en especial el de los seres humanos, que es emergente de acciones e intenciones prácticas de la conciencia y la razón como forma de comunicación y comprensión de la realidad. Las prácticas racionales son formas discursivas del uso de representaciones y símbolos para acercarnos a las realidades del mundo como mundos diversos y desfronterizados que rechazan la imposición de cualquier tipo de normas, cuya función reguladora tiende a una totalidad del sistema que niega su relación ecosistémica interna y externa. El rechazo a este tipo de orden de poder de la racionalidad para auto constituirse en el mundo objetivo las sensibilidades, percepciones, representaciones subjetivas de los seres humanos, pone en denuncia un actuar político que busca restringir y censurar la libertad de los seres para su auto transformación histórica y cultural.

2. Lógicas instrumentales de las tecnociencias y discurso deconstructor

Nos encontramos un dilema entre los fines de la investigación científica en su rol por el control de la vida de los seres vivos y del planeta, y los intereses que resultan de un modo de producir el conocimiento científico que excluye de sus principios aquellos de responsabilidad ética respecto al uso del conocimiento objetivo. Los avances en la forma de control tecnológico sobre la gestación, desarrollo y culminación de los sistemas de vida, es reflejo del modo en que las economías de la producción de las tecnologías y sus respectivos mercados, están en capacidad de impactar el orden de la existencia y restringir sus autonomías y libertades. Precisamente, nos encontramos ante una concepción histórica del mundo que surge de una aceptación del poder de la ciencia y sus tecnologías, como las únicas autosuficientes para dirigir y ordenar el mundo con arreglos a los fines del poder que viene derivado de la producción del conocimiento. Y que en muchos casos es una concepción del poder que hace caso omiso a las críticas que provienen del mundo de vida de quienes se resisten a su sometimiento. Es así que resultan muy cuestionable esas lógicas de mercado que consideran al sujeto exclusivamente como objeto de producción y de consumo. Y que en su capacidad para intervenir en el mundo de las subjetividades se proponen falsificar la comprensión de la existencia desde un deber ser que se pronuncia y acepta valores de vida adeptos al orden de las lógicas del poder y a tipos de razonamientos mucho menos dialógicos, que impiden aclarar los fines de la toma de decisiones que políticamente no siempre responden a los intereses generalizables de las mayorías. Los desarrollos de la ciencia se pueden leer en la perspectiva de un acto invasivo en el ámbito más inconsciente de la naturaleza de la vida. Un tal momento interventor es cuestionable porque incide en una directa inducción instrumental que hace manipulable las leyes de la naturaleza y de los seres vivos, socavando el ser biótico que tiende por medio de sus propias auto transformaciones a perder el sentido evolutivo que requiere la especie humana, en este caso, para optimizar las instituciones de más perfectibilidad en el mundo de la *polis*. La potencia interventora, repetimos, para instituirse el orden lógico de una tal racionalidad que comprende el mundo como un monismo cultural e histórico, insiste en dotar de una estructura dimensional a la diversidad de la naturaleza humana y a la Política. La asunción de

un modelo de desarrollo científico y humanístico muy contrario a los bienes en común de la sociedad como un colectivo generalizable, donde los intereses impuestos por la racionalidad del mercado tecnificado, crea identidades que cosifican los intereses individuales de cada una de las personas. Desde una perspectiva intercultural de los saberes es inviable un modelo u orden lógico con tales estructuras de coacción, pues entra en detrimento de los espacios de la naturaleza intersubjetiva particulares de cada cultura para lograr sus fines y generar sus propios medios para alcanzarlo. La uniformidad que postula la ciencia, en sus proyecciones de dominio de la totalidad de la vida humana, a partir de patrones de control que le permite fortalecer y consolidar en la sociedad los mecanismos de su propia reproducción, atenta contra un genuino principio de autonomía y libertad subjetiva de los actores sociales del colectivo humano. El propósito de anular los ámbitos de encuentros y re-encuentro entre los discursos disidentes y dialógicos interesados por las prácticas emancipadoras del poder, es un acto fallido puesto que la crítica contrahegemónica busca resituar la alteridad desde un auténtico *convivium* de intereses comunes. No es la ciencia y sus tecnologías de producción y de consumo, las que podrán dirimir el complejo proceso de conflictividad que se debe resolver o solventar desde la voluntad de autonomía de los participantes en la política. La modernidad propone como viable la obtención de los beneficios consagrados a partir de una concepción de las ciencias cuya punta de lanza, encuentra su único respaldo en los procesos lineales del desarrollo tecno-científico, en consonancia con la idea pragmática del control y la sumisión. No se hace necesario reconocer el compromiso ético inclusivo en el uso racional del poder de las tecnologías al aplicarlas a la construcción de modelos de comportamientos humanos subordinados al control objetivo de la racionalidad experimental. Ello ha traído consecuencias negativas por la manera de aplicar y hacer operativos los modelos de reproducción de la naturaleza para poder explotar sus riquezas en pro del bien de las élites del poder. Una comprensión de los roles del dominio tecnológico de las ciencias, incapaz de reconocer el sustrato sensible de la vida humana intersubjetiva, es el punto de cuestión inicial para problematizar el sentido antropológico de los destinos de la humanidad, que marca la Historia de su evolución y desarrollo. La reflexión y la crítica axiológica permiten tener presentes esos universos de eticidad y moralidad que deben contextualizar las responsabilidades finales del uso de control de las tecnociencias sobre los

mundos de vida de los seres humanos. Las reinterpretaciones que requiere la concepción racionalista de la cosmopolis monista, parte de un discurso de crítica que permita debatir el sentido reductor de la racionalidad a unos fines preconcebidos por los intereses de la ciencia como forma de apropiación de la realidad. En particular, este principio de intervención depredadora, tiene un alcance axiológico cuya repercusión es extrema en el ámbito de vida donde se deben resolver las necesidades propias de la vida pública y donde la responsabilidad de optar por fines y bienes en común, es una responsabilidad valorativa de todos. Se requiere, entonces, un discurso deconstructivo de las estructuras hegemónicas de la racionalidad monista con la finalidad de hacer visible y exponer en consecuencia, el orden de dominio coactivo que vendrá a favorecer ese tipo de sociedad asociada a los intereses de la producción del conocimiento tecnocientífico y sus mercados de consumo. Los discursos contrahegemónicos generan en sus actuales horizontes fuertes críticas políticas e interculturales que permiten deconstruir la hegemonía de la racionalidad monista de la modernidad, cuya finalidad ha sido constituirse en una episteme que logra sintetizar, a través de los valores absolutos de sus prácticas, la unidad racional que hace posible avalar el imperio del uso de las tecnologías como referente deshumanizador de las condiciones de vida de los seres humanos. Pero, precisamente, el riesgo que subyace en la tesis hegemónica de la tecnociencia, es que la bonanza idealizada de los beneficios de las tecnologías en los sistemas de control político y socio-económicos, en manos de las élites políticas y económicas neoliberales, pueda terminar deslegitimada por parte de quienes no se ven identificados entre los fines de tal rentabilidad. Esto coloca de relieve que sin la puesta en práctica de juicios éticos y morales acerca de la pertinencia de esos fines como un bien en común para todos los seres humanos, no es posible discernir el hipotético ideal de justicia pública que se declara como el resultado óptimo de una ciencia al servicio de la humanidad. En sí misma la rentabilidad, en términos de derechos humanos, que pueda surgir de la aplicación de las tecnologías o ingeniería social al mundo de vida, no puede sostenerse en base a criterios de producción y reproducción de la economía como fuente exclusiva del capital. Es una comprensión de la vida en unos términos depredadores que, por supuesto, entran en contradicción con los principios esenciales de la existencia de la Vida. Pues, el universo de la vida es mucho más rico en sus valoraciones culturales, toda vez que los sistemas de vida son abiertos

e interconectados. Todo lo que fluye y refluye en el caos de las incertidumbres no está exento de vinculaciones con los principios universales de la vida y de las éticas públicas y del bien en común. Las concepciones empiristas de la racionalidad tecnocientífica, tienden a considerar que la razón sólo se corresponde al uso de la fuerza para imponer universos de dominios que van de lo simbólico a lo factual, la intención es constituir un orden de normas que permita estructurar las semiosis de la realidad con el fin de cohesionar las vidas subjetivas a un único patrón de sistemas de sentidos y significados. La condición opresiva de este tipo de concepción racional sobre el mundo de vida valorativa, sensible, estético y ético, es indiscutible pues se trata de estructuras y superestructuras que en su curso terminar interiorizadas por los seres humanos cooptados. Hacer posible la superación de este *status* hegemónico de la razón requiere de una crítica muy profunda que debe tomar en cuenta la evolución histórica de tal modelo que no puede quedar dissociado del modo de la producción de la vida material. Pues, precisamente, se trata de comprender esa correlación entre historia y cultura de la que provienen los múltiples sentidos de la realidad. La inferencia de esta racionalidad para infiltrar los tejidos sociales sin dejar al margen espacios de resistencia, en casi absoluta. Ello contribuye notablemente a acrecentar su imperio respecto de otras formas de racionalidad que estiman el desarrollo de las tecnologías, más en consonancia con la satisfacción de necesidades donde los derechos humanos de todos a los bienes se legislan desde una moralidad pública que sirve de escenario para dar fundamentos a las condiciones materiales de la justicia social y económica. La presencia de esta otra forma de racionalidad, crítica y deconstructiva, que surge de correlaciones socio-políticas más humanistas, es consciente de que los seres humanos deben coexistir según normas de valor que se consensuan por principios éticos de bien en común y solidarios; pertinentes para garantizar la sobrevivencia de la vida en la naturaleza. Lo que viene a significar que el poder de la racionalidad busca su contextualidad axiológica toda vez que proviene de un humanismo cuyo respaldo, en todo momento, es la consecución de la reproducción material a la vida desde la justicia equitativa.

3. La complejidad senso-racional de una bio-ética cosmopolita

La tradición racionalista de la cultura occidental poco a poco ha venido desplazando el mundo de vida sensible y estético del pensamiento de la experiencia racional que se ejercita a partir de la construcción objetiva del conocimiento. Este alejamiento del ser de la naturaleza sensible, emocional y afectiva de la vida impone, sobre todo, un fin que hace que la distinción y diferencias del espacio humano pierda la mayoría de sus singularidades; es decir, las formas por medio de las cuales las identidades culturales que permiten valorar el *thelos* de una sociedad es necesario tenerlas presentes en las prácticas cotidianas, en nuestra relación con el mundo de la vida y de la naturaleza. Una desigual correlación de dos mundos que se complementa y que es a causa de estas alteridades fenoménicas que el ser de la vida se hace y realiza en su despliegue existencial junto a otros seres. Mirar el mundo es más que un concepto lógico o numérico de la racionalidad instrumental, que es capaz de transformar el mundo en cosa o entes utilitarios o funcionales para resolver circunstancias inmediatas del mundo de las satisfacciones y necesidades. La comprensión del mundo de la vida requiere de un encuentro o aproximación hacia un cosmos sensible de humanización que se socializa a través de correlacionalidades. Una cultura nace y se desarrolla en sostenibilidad con principios singulares o particulares de sus prácticas y usos de valor en su intención de universalizar o totalizar proyectos de convivencia, donde no se nieguen las relaciones sensibles y afectivas que podemos compartir entre nuestras vivencias y las leyes de la naturaleza. Es urgente contar con biopolíticas que permitan garantizar el equilibrio entre los múltiples mundos de vida posibles para una coexistencia compartida. No se puede seguir dejando al margen de una reflexión crítica y consciente de las experiencias sensibles y afectivas que se deben desarrollar correlativamente con el mundo objetivo que somos capaces de crear a través de la tecno-ciencia. El fenómeno de la sensibilidad por medio del que se capta la aparición de la realidad como instancia vivencial que nos hace consciente de la relación entre el cuerpo y la naturaleza, no está divorciado de una contemplación-comprensión de la naturaleza de la vida en cuanto que manifestación compleja de experiencias que se asocian y relaciona entre sí para poder autogenerar entropías a favor de prácticas biopolíticas alternativas al poder de dominio que se ha construido desde las muralla del monismo científico. Es insostenible una separación carte-

siana de los mundos objetivos de su remitente corporal sensible y subjetivo, todos ellos son sucedáneos de las correlaciones entre vidas en curso de emergencia y fines, que se labran intersubjetivamente en torno a universos aleatorios que se gestionan para su desarrollo diferencial, pero a su vez complementario. Poder llegar a interpretar que el mundo no es reducible a lo inmóvil o estático por el ejercicio de una racionalidad monológica que indaga sus procesos dinámicos para determinarlos desde una economía política de la producción de objetos, es denunciar el proyecto de irracionalidad que deshumaniza a las culturas. Nuestra relacionalidad sensible y afectiva con el mundo no puede deslastrarse de los entornos donde los equilibrios o desequilibrios producen las tendencias de los cambios. El mundo responde permanentemente a las leyes del devenir y la racionalidad de los seres humanos no puede sujetarlo a un control instrumental pues las consecuencias son funestas y trágicas. Se requiere de una interpretación o hermenéutica de las intersubjetividades para poder dotar de un sentido ético a las relaciones opresivas y de explotación que sufre la naturaleza del mundo de vida de la humanidad, igual se puede afirmar con respecto a la Naturaleza como mundo de existencia orgánica para la vida de todos los seres. Las equivalencias o analogías entre racionalidad y sensibilidad son impropias desde un punto de vista simétrico de posibles experiencias sensibles que permitan organizar la sociedad por estamentos. Las dos formas de intelección del mundo no están predeterminadas por un modo único de desarrollo o evolución. Se complementan, pero a la vez sus necesarias diferencias son válidas para poder dar sentidos a las respectivas experiencias de pensar y sentir el mundo de la vida. Siendo que, precisamente, la manifestación por medio de la cual el mundo se asume como sentido y representación es a través del símbolo y de la imaginación y, quizás, posteriormente a través de la lógica y sus tecnologías de poderes. Pero en esto consiste la discusión entre la comprensión ética de un mundo de mundos posibles abiertos a las prácticas de valores autónomos y libertarios referidos a derechos humanos custodios del bien en común, y su vinculación directa con el orden de constitución de la realidad objetiva del mundo a través de las ciencias positivas. La relación entre los valores de la bioética y la pluralidad de intenciones intersubjetivas de las que el cosmos de la sociopolítica de los mundos de vida forma parte, es la mejor posibilidad para generar los contenidos de un discurso crítico sobre los procesos de dominio del poder de la ciencia que impiden o restringen la dialogicidad mínima

para la obtención de consensos y arbitrajes para resolver la conflictividad entre seres racionales. Esto es decisivo y fundamental para que el universo axiológico que sirve de *status* a la racionalidad objetiva pueda propiciar una hermenéutica desde las heterotopías de las experiencias subjetivas de los mundos de vida, y así llegar a cancelar el orden de coacción, explotación y reproducción de los sistemas de control humanos. Esta propuesta reclama la recuperación y recreación de la racionalidad desde la perspectiva humanista de una ética cuyo principio esperanza se basa en un compromiso con el tiempo presente en su visión de futuro posible. El ideal utópico de la ética en tanto que desea pensar y sentir el mundo como encuentro entre otros para la realización del bien en común y la paz solidaria, va a suponer que los discursos de la racionalidad no pueden seguir profesando una doctrina de la apropiación y explotación de las condiciones materiales de la vida. Menos todavía, de una concepción del poder que sólo proyecta relaciones de fuerzas que invalidan las libertades de los sujetos en la vida de la política. El presente de la humanidad requiere de una epifanía humanista que surge de un lúcido cuestionamiento de los valores positivistas del poder tecnificador de las ciencias, ante una diversidad de expresiones culturales que permanentemente revitalizan el sentido innovador con el que los sujetos que intervienen en sus historias de vida, dan y ofrecen los cambios cualitativos de las experiencias de la racionalidad histórica. Las relaciones humanas no se pueden sostener bajo la mirada escrutadora de normas instrumentales que cosifican el sentido de la existencia. La razón racionalista no es una propuesta efectivamente filosófica que se encuentre en condiciones de interpretar que la inmanencia del sujeto en el desarrollo biopolítico del mundo de vida pasa, en todos los casos, por un plexo de interconexiones internas y externas que son causa eficiente del modo en el que la humanidad consustantivamente regenera la naturaleza de la Vida. Pero esos cambios que crean una permanente fractura o disipación de la estructura de dominancia es importante entenderlos en cuanto que aspectos de fenómenos dialécticos y holísticos de la pluralidad que es intrínseca a las prácticas deconstructivas de la racionalidad. Un giro por medio del cual se revierte el orden lineal al que apunta regularmente la coacción de la tecnificación del mundo, formas de autodefensa hacia espacios móviles donde el universo humano discurre sin el peso de los modelos de la producción del conocimiento objetivo de la realidad.

4. Hacia otros espacios de un convivir para una bio-ética comunal

Las prácticas éticas se relacionan directamente con estructuras lingüísticas de la racionalidad de la filosofía práctica. Es decir, sus referentes son sujetos destinatarios de normas de valor cargadas de una presunción particular que se desprende del universo fáctico de la vida, y, también, de otros contenidos de valor formales y simbólicos, en concomitancia con el deseo universal de un bien en conjunto y compartido. Por consiguiente, se puede considerar que existe una ética que nos hace comprender el mundo de vida como un mundo de valores que, considerados como bienes particulares y universales, son preponderante a la hora de elegir, opinar, dialogar, en sistemas de convivencias en libertad y justicia. La ética presupondrá valores ideales y utópicos, pero, a su vez, valores subjetivos que tienen su origen en los sistemas de intercambios y de comunicación de los seres humanos. Somos portadores y transmisores de valores, quizás, el principal, es el valor que le signamos a la racionalidad situada en contextos axiológicos que la hacen interpretable. Los valores que están implicados en los principios para la acción ética, se proyectan a través de relaciones humanas que se hacen afectivas por medio de lo lingüístico que permite denotar y connotar el *thelos* de esas estructuras normativas de valoraciones prácticas, más en consonancia con una comprensión del nivel de dignidad que merece la vida. Es lo que hace, por consiguiente, a la ética un referente indispensable para comprender el sustrato de las intersubjetividades que le confiere mejores contextos para los actos de Justicia tan necesarios en los sistemas del mundo de vida de los seres humanos. Se trata acá de visualizar e insistir en lo impropio y absurdo que es someter las esferas de las intersubjetividades, germen de las valoraciones genéricas del deber ser, acerca del mundo de vida entre unos y otros, a las coacciones y hegemónías que toman fuerza en las pretensiones del sentido totalitario de la racionalidad monista como el legítimo orden del conocimiento objetivo, en su conexión con las experiencias hermenéuticas del sujeto. La exclusión que sufre la ética de los discursos de las ciencias positivas, y, sobre todo, de los discursos de las tecnologías del poder, es nefasta desde todo punto de vista, pues se pretende validar las relaciones entre los espacios de la razón práctica en el reconocimiento de los contenidos de valor, que impulsan la identificación del status material de los valores, con el uso pragmático de la fuerza de la racionalidad que cosifica el sentido sensible de la existencia. La

ficción científica de una unidad del discurso a partir de las síntesis simbólicas que generan y posicionan los códigos del cientificismo al interior de las sociedades del consumo y de la conflictividad democrática promovidas por las élites y clases en el poder; en ningún caso pueden considerarse como un código ético de convivencia que deba continuar prescribiendo los destinos globales de la humanidad. Los discursos de las biopolíticas del poder y sus inferencias tecnológicas en la regulación normativa de las conducciones sociales, a través de los valores de la idolatría del mercado y el fetiche del consumo, cada vez más son cuestionables en su intento de cohesionar los espacios públicos de convivencia ciudadana donde el rol protagónico de los sujetos se enmarca en nuevas movibilidades de acciones humanistas que propenden a la construcción de un tejido intersubjetivo, más en alteridad con ellos y la naturaleza como instancia de coexistencia de los sujetos vivos. La bioética se inserta en el espacio público que ha venido siendo colonizado por la hegemonía de las tecnologías en el ámbito de vida intersubjetivo donde reside la voluntad de poder para resistir a las subordinaciones de un sistema político controlado por la racionalidad de la estructura de producción y reproducción del mundo objetivo. Se interviene el espacio público donde el registro del *ser social* toma carta de identidad de ciudadanía política en franca beligerancia de cara a la estructura de poderes centralizados por la racionalidad estratégica del discurso de la racionalidad positivista. Los roles a cumplir por la bioética parten de principios que, si bien se reconocen válidos por su universalidad, es decir, logran alcanzar un *desiderátum* simbólico que puede ser representado desde el mundo de la vida cotidiana como necesario y deseable posible; también, son roles que en su práctica intersubjetiva logran contextualizar el sistema de valores que se deben cumplir prácticamente en beneficio de un *bien justo* en comunicación con sistemas de convivencias recíprocas. Por consiguiente, el sentido y sentimiento con el que se instituye el espacio público entre los seres humanos gobernados viene a demostrar que los contenidos de valor universal de las normas bioéticas son contenidos materiales contextualizados cultural e históricamente por prácticas de vida, que están significadas por la subjetividad de los sujetos en su expresión y convivencia social. Por tal motivo, el Estado debería resultar no sólo un reflejo de este nuevo orden de valoraciones biopolíticas de los poderes que subyacen en los sistemas hegemónicos, sino que al hacerse emergentes estas alteridades del poder se obtiene otros registros materiales para la

recreación de la vida en su universo de existencia que, a su vez, permite una apropiación del carácter liberador que ejerce el discurso de la bioética en la cosmopolis monista que esclaviza la vida social y política de los seres humanos. La vida debe ser considerada desde una perspectiva existencial que nos permita valorar su trascendencia en el curso de una concepción del mundo donde nuestra pertenencia es comunal, coimplicativa, puesto que todos somos seres, sujetos, ciudadanos, interesados en la construcción humana de la historia y sus saberes. A todos nos toca formar parte de esta experiencia convivida que potencia la necesidad de una conciencia que es siempre una emergencia interiorizada que logra su presencia real ante los otros por medio de un coexistir que los une solidaria y fraternalmente. El mundo de la naturaleza humana ya no se concibe en términos de un conflicto permanente de intereses y poderes porque ya no se piensa bajo las categorías de una racionalidad con arreglo a fines que entra en contradicción con las prácticas de justicia y paz para todos.

5. De la bioética del buen vivir o *Sumak Kawsay*

Los desarrollos del capitalismo global se basan en agudizar la tendencia de la estructura del mercado como proceso de intercambio y de consumo que se encuentra al servicio de la apropiación de los recursos naturales que hacen viable la existencia de la vida sobre la tierra, y, por, consiguiente, no cesa de degradar la vida de muchos seres humanos que forman parte de este sistema al convertirlos en una mercancía de un modo de producción que empobrece y deshumanizada. Las leyes del capital, principalmente, la de la plusvalía es una ley cuyo sentido depredador se hace extensiva al ámbito de la coexistencia de los seres sociales por medio de políticas de gobernanza que se encargan de relegitimar las formas hegemónicas del Estado neoliberal. Los sistemas de valores que sirven de justificación a este modelo de racionalidad instrumental que se hace jerárquica en su monismo cultural, se propone como un ejercicio acerca del sentido y significado de la razón capitalista como única y final. Por supuesto que el acompañamiento compulsivo que permite justificar este dominio de lo racional objetivo sobre lo humano subjetivo, viene a responder a todo un sistema de valoraciones éticas que sirven de soporte ideológico para que se puedan cumplir los fines de la economía de mercado que no puede dejar de ser el centro de control de los

poderes de tal modelo represivo de la racionalidad capitalista hegemónica. Es un proyecto doctrinario de vida que se presenta autosuficiente frente al que se deben generar alternativas para su cambio sustantivo, es decir, su posible desaparición. Su tendencia es a la unificación del sistema de opresión y reproducción del capital a través de las economías del desarrollo global de capitalismo. Las diferencias del otro se subordinan a una igualdad que, por medio de la unificación del mercado, falsea y distorsiona las esferas de alteridades en las que los seres representan sus ontologías culturales. Y, por lo tanto, el discurso de la racionalidad colonial, presuriza los espacios públicos de los seres humanos hasta lograr una atmósfera de tolerancia que les permita minimizar los antagonismos y disidencias para poder reabsorber sus fuerzas de resistencia y oposición, hacia los procesos de ideologización de la racionalidad capitalista, de la que se presume puede dar respuesta a todas las conflictividades del sistema de la producción de la plusvalía. Sin embargo, no es así la realidad de fondo de este escenario optimista de las éticas públicas que remarcan con una línea roja el dualismo entre los de “arriba” y los de “abajo” para desarticular el diálogo que proviene de las bases populares y sus movimientos sociales. Las posturas de las éticas públicas que justifican el desarrollo del mercado-consumo en el capitalismo no median en absoluto por una discusión radical de las estructuras de explotación y así develar el revestimiento que se hace de sus contradicciones desde los consensos del pluralismo ideológico. Se asolapan las urgencias de ese momento de la dialéctica que niega toda premisa universal del dogma, por una crítica material de la razón universal donde la aparición del sujeto vivo es quien está en condiciones fácticas de recrear el mundo de vida y hacer posible otra comprensión sensible y humanizante de la existencia en el entorno sostenible con la naturaleza. La tradicional escisión entre ética y política, se concibió en la modernidad con el interés de desplazar cualquier tipo de sistema valorativo que incurriera en los procesos de desarrollo de la economía del mercado, es decir, un mercado donde se privilegia la utilidad del uso y el beneficio del costo, en capacidad directa para sortear el cuestionamiento que subyace en la pregunta ética respecto al bien en común o del prójimo. En la interpretación de la economía política que rige el mundo y lo transforma de acuerdos a los intereses hegemónicos de los fines que determinan las lógicas de la producción del capitalismo, no puede darse desde una ética que sirva de crítica a sus contradicciones más sustantivas en total afectación de la vida humana y de la naturaleza. La ausencia del sujeto intencional es una premisa

sine qua non para lograr el desarrollo de sus economías “inclusivas” al sistema de intercambios que los aliena al deshumanizarlos porque los hace objetos de ese mercado de equivalentes en su rentabilidad. Desde la perspectiva de la bioética intercultural y del buen vivir, *sumak kaway*, se pueden lograr otras hermenéuticas mucho más críticas en la interpretación de la realidad hegemónica que se constituye a partir de las fuerzas productivas que se desarrollan y dirigen la economía neoliberal. Su conciencia de biogénesis no es la concepción moderna del hombre como un *faber* absoluto, gestor de todo orden de vida a su voluntad de dominio. Pues otra comprensión del mundo de vida como *bios* considera al *homo faber* correlato de un sistema mucho más complejo y no lineal que estructura y reestructura las interacciones de los elementos que lo componen. Luego, no es admisible presumir que un orden mono-racional de la existencia, puede efectuar la síntesis del orden total que transforma en monismo esa complejidad de autotransformaciones de la naturaleza a las que también está expuesta la naturaleza de la humanidad. Los nuevos referentes bioético desde el Sur, desde una concepción *sumak kaway*, nos pueden explicar ese otro sentido de los mundos de vida que remiten a universos de acción y de intención que tienen su origen y desenlace entre las “leyes” de la naturaleza, donde el mundo de la subjetividad tiene mayor estimación para poder comprender las intersecciones entre los cosmos de vida desde otros derechos a la vida que no pueden ser marginados racionalmente. Así el derecho a libertad es extensivo mucho más allá del campo de la racionalidad normativa que presupone la libertad formal como concepto y a la vez, desconoce las experiencias subjetivas de los saberes de una cultura en su interacción con los espacios vitales donde a la naturaleza también se le deben reconocer derechos. Las características que pueden presentar los principios o normas generales de una bioética del Sur desde la perspectiva del buen vivir, *sumak kaway*, es que se evalúa la recomposición del sujeto a partir de que sus conexiones con el entorno no vienen regidas por hegemonías racionales que van a determinar los fines de la existencia particular o universal de los sujetos vivos. La producción material del mundo responde a múltiples alternativas de satisfacción de necesidades que se implementan a causa de las propias bifurcaciones caóticas de los *status* de las leyes naturales de la existencia, en correspondencia con las formas sensibles de la conciencia para razonar la utilidad que pueden cumplir las objetivaciones que realiza una cultura desde sus historias particulares. Estas otras formas de prácticas mucho más sensibles y afectivas, estéticas, opuestas al modelo tecnocientifi-

co del desarrollo occidental, sugieren pensar el *factum* racional no en sí mismo, sino como otra dimensión más de la construcción inter-sub-objetiva del mundo de la vida. Se nos presenta un estilo de pensamiento mucho más asociado a valoraciones de la producción material de la subsistencia que forman parte de una cosmovisión de la naturaleza del mundo no dualista, sino que, por el contrario, surge de un imaginario de ser en el mundo convivencia y comunal. Lo que, efectivamente, es un claro reconocimiento a la presencia de la alteridad a la hora escenificar la actuación de los sujetos según modos de convivencia y recreación. Los pueblos originarios de América Latina, en la reflexión crítica y el discurso sobre la biodiversidad de los mundos de vida, retoman el interés por dotar a la bioética de un sustrato de coexistencialidad con otras esferas de la vida que deben formar parte de ese cosmos de valoraciones que hace de un sujeto un ser de vida libre, autónomo y en convivencia. El sentir utopista del buen vivir o *sumak kaway*, no desmerece su actualidad ya que sin ésta la cosmovisión del mundo como otro posible niega su propia realización de conciencia de anticipación temporal, para repensar el mundo desde la razón práctica que hace comprensible admitir el sentido ético de la vida, como principio y valor fundante de la existencia de la vida en todas sus diversidades. La experiencia filosófica que, desde su tradición griega, asume que el cosmos existe en sus arjés originarios, agua, fuego, aire, tierra, no puede considerarse extraña a la filosofía del *buen vivir* que consiste en el reconocimiento que hace válida la relación de génesis que existe entre todas las esferas de la vida y las representaciones culturales que no cesan de remitir a esa simbiosis entre el mundo del pensamiento y el mundo de la experiencia racional, que en su objetualidad hace del mundo de vida la instancia primogénita de la creación. Apenas si en las hegemonías políticas de la modernidad colonial que sufre América Latina, a través de las estructuras que institucionalizan los ejercicios del poder, la impronta del *buen vivir* puede ser visibilizada en su capacidad para revocar las ideologías positivistas del desarrollo científico, a fin de que la discusión en común-idad para el logro de los derechos humanos concrete el disfrute de los bienes de todos. La bioética desde el Sur, es otra de las praxis alternativas de la filosofía contrahegemónica del buen vivir o *sumak kaway*, que propone explorar por fuera de la razón instrumental, la vida sensible en su autonomía y libertad cultural de saberes, en respeto a los procesos o leyes de sostenibilidad de la Naturaleza.

V

ALTERNATIVAS EPISTÉMICAS PARA LAS CIENCIAS SOCIALES CONTRAHEGEMÓNICAS DESDE EL SUR

Introducción

Se propone la interpretación de cuatro alternativas para repensar las ciencias sociales en clave contrahegemónica desde una episteme liberadora desde el Sur. Se trata, también, además de repensar, por supuesto, de una recreación, a partir de la filosofía intercultural, de otro *logos* científico del pensamiento socio-político latinoamericano. Para lograr estos fines, las alternativas se conciben a partir de: *i)* un proyecto epistémico que dé cabida a la investigación compleja y a la formación transdisciplinar de investigadores; *ii)* un proyecto ético que permita fundar valores de convivencia pública y derechos de paz entre seres humanos y naturaleza; *iii)* un proyecto político que permita el desarrollo de Estados interculturales a favor de la pluralidad de las identidades ciudadanas; y, finalmente, *iv)* un proyecto económico que parta de la crítica a la producción tecno-científica del consumo, a la vez que justifica el desarrollo de una economía productora de bienes necesarios. En este tiempo de crisis de los modelos de la racionalidad cartesiana, es en América Latina donde las praxis alternativas hacen posible descubrir esos orígenes insurgentes de la emancipación frente a la colonialidad.

1. El proyecto epistémico

1.1. Investigación compleja y formación transdisciplinar de investigadores

El agotamiento de los modelos científicos disciplinares de la racionalidad moderna, es un hecho evidente y fáctico. El acceso a las problemáticas que forman parte de la realidad enfrentan a la investigación en Ciencias Sociales a un sin número de relaciones y complicaciones que no pueden dejarse de lado, menos aún, privilegiar una arista de la realidad. Los problemas inmanentes a cada disciplina gestan los procesos internos de sus cambios. Pero se debe atender, también, el contexto que las trasciende y que las reproblematisa, pues los problemas de investigación, además de teóricos, son el resultado de la interacción práctica con la realidad por lo que ningún problema de investigación es autónomo en sí mismo, sino implicado por otros. La episteme transdisciplinar emergente hace posible el quiebre de las fronteras de la disciplina, pues se abre a un sistema de des-co-rrelacionalidades donde efectivamente tiene sus derroteros la realidad. Precisamente, esta concepción del desarrollo de la sociedad a partir de procesos y dinámicas múltiples y diversas, no lineales, suscita más de una novedosa teoría o interpretación científica acerca de sus transformaciones. En tal sentido, el conocimiento y la investigación en las ciencias sociales deben entenderse, desde un contexto intersubjetivo de la investigación y desde una *hermenéutica del sentido*. Nuestra percepción, representación y significación lingüística de la realidad, no es única. Entre estas posibilidades cognitivas para razonar la realidad de la que tomamos conciencia de su existencia, existen otras múltiples formas o manifestaciones a través de las cuales podemos acceder en la construcción de su sentido. Se puede afirmar que nuestro acceso al mundo deviene, precisamente, por nuestro encuentro con el mundo en su diversidad, en su pluralidad. A ese mundo de la *physis* nos podemos referir desde muchos posibles momentos o espacios de encuentro o acceso. Un mundo social, político, ético, económico, entre otros, que logramos crear desde la *praxis* y desde la *poiesis* con las que los procesos culturales de los sujetos se afirman a partir de sus referentes históricos. En cada cultura o *episteme* la concepción que se tiene con respecto a la realidad del mundo, se da como un resultado multiforme de saberes que provienen desde la tradición y del mito, hasta el conocimiento más

objetivado. Pero se trata de valorar en un conjunto de relaciones un sin número de relaciones fácticas y emergentes que forman parte del movimiento dinámico de la episteme en una diversidad de tiempos y espacios. A esa diversidad de estructuras que pueden conformar un sistema de saberes y de conocimientos, en principio disciplinares, es que debe prestar atención la investigación compleja para absorber y desarrollar otras praxis lógicas y dialógicas de la racionalidad. Ello cambia por completo el sentido clásico y moderno de nuestra concepción de ciencia y de conocimiento, en su teoría, método y metodología. Hoy día la investigación científica está caracterizada por otros principios y, más aún, la formación en investigación de los investigadores que declara como anacrónica la formación investigativa de acuerdo a modelos hegemónicos de racionalidad. Los cambios que sufre la investigación, en especial, en las llamadas ciencias positivas, representan un quiebre con el paradigma clásico del universalismo y la homogeneidad del conocimiento. El principio de caos e incertidumbre, atenta contra todo tipo de concepción unívoca o totémica de las ciencias. Sólo por señalar, apenas, algo que está planteado en las ciencias de la modernidad y que se discute profundamente porque rebate el principio de objetividad de la realidad, vista como una objetividad monológica. Por consiguiente, el presupuesto o la hipótesis de la objetividad son ambiguos y confusos, pues ninguna clarividencia nos puede confirmar la verdad absoluta de algo que se manifiesta como la “cosa en sí”: es síntoma indiscutible de que nuestra cognición fenoménica de la realidad no puede ser tan reductora del contexto de irregularidades donde se funda la realidad. Los sistemas dejan de ser cerrados y se transforman en sistemas abiertos y, en consecuencia, receptivos a la multiplicidad. Interferidos permanentemente por múltiples factores internos y externos, los sistemas son mudables, cambiantes, irregulares en el tiempo y en el espacio. El investigador no puede conformarse con una mirada lineal de la realidad, sino que debe transversalizar esa realidad y lograr percibir y aprehender parte de la compleja trama de variaciones a las que están expuestos los sujetos y objetos de conocimiento. En relación a la condición subjetiva del sujeto de conocimiento, éste ya no es más un solitario investigador de las ciencias que anhela una ciencia más universal que otras. En relación al conocimiento objetivo o *a priori*, tampoco ésta es la condición de dominio para aceptar la legitimidad de las verdades científicas. Hoy día, repetimos, la investigación científica y humanística, se encuentra comprometida con una concepción epistémica

del conocimiento mucho más dilatada; es decir, una relación con la realidad donde la racionalidad implica una praxis intersubjetiva que haga viable la construcción del mundo por medio de la interacción cognitiva que se crea entre los sujetos que ponen en práctica su intelección y comprensión racional, en sentido dialógico y discursivo. Desde ese punto de vista accedemos a otra episteme de “razón científica”, donde el *spectrum* racional está conformado o constituido por una gama de órdenes de significación existencial que generan los posibles sentidos con los cuales aprehender nuestra inserción en las pragmáticas cognitivas del mundo. El cambio es notorio en este momento cuando el paradigma de la intersubjetividad logra emerger en el campo de comprensión de la realidad, sabido que ella es un espacio que se recrea de un modo multívoco. Se hace, entonces, casi inevitable las relaciones de complejidad entre las ciencias hasta perder sus fronteras disciplinares en espacios teóricos, lógicos y metodológicos que requieren los correlatos o complementos de otras epistemes, a causa de transformar los modelos hegemónicos de la racionalidad moderna. Las investigaciones transdisciplinares o posdisciplinares, son las que portan esa otra episteme de racionalidades que, en su desenvolvimiento dialéctico, holístico, transversal, están en capacidad para producir los cambios sustantivos de nuestra representación del mundo. A esos cambios, precisamente, se están incorporando otras tradiciones culturales que habían quedado excluidos de la racionalidad moderna, al considerarse mitológicas o mágicas. Otras praxis cognitivas y hermenéuticas que, sobre todo, desde América Latina, generan una contrahegemonía a la racionalidad moderna y occidental, al presentarse como otro punto de partida y de llegada, muy opuesto, al de las ciencias eurocéntricas cuyo discurso científico es depredador de la naturaleza e irracional para los seres humanos.

2. El proyecto ético

2.1. Valores de convivencia pública y derechos de paz entre seres humanos y naturaleza

Es obvio que la ciencia no puede entenderse solamente como un conocimiento objetivista y neutro. Es decir, el conocimiento del objeto es idéntico o reproduce, al sujeto; y, de alguna manera, eso resulta de un pres-

cindir de los valores axiológicos del sujeto. Este principio de “neutralidad valorativa” que tanto se predicó en las ciencias sociales con la finalidad de equipararlas a las ciencias empíricas o empíricas formales, es superado suficientemente por la *hermenéutica del sentido* que ya hemos señalado. Las investigaciones de las ciencias sociales, deben responder a un compromiso y comportamiento ético que sirva para construir valores acerca del bien, en razón de fines compartidos. Los resultados de la investigación científica toda vez que ellos acrecientan las óptimas condiciones de vidas que hagan posible una convivencia de bienestar material, deben estar orientados a partir de éticas ciudadanas y públicas que favorezcan prácticas de coparticipación en espacios científicos o tecno-científicos, más próximos con valores de libertad, igualdad y equidad. El respeto a los derechos humanos de otros y de todos, incluido el derecho a la vida de la naturaleza, implica una ética mundial que aboga por una conciencia de valores prácticos capaces de garantizar el Bien y la Paz sin exclusiones, represiones o violencias, en un mundo que nos pertenece a todos y todas. La tradicional escisión entre ética y ciencia, de igual modo, entre ética y política, es una distinción utilitarista a la que nos tiene acostumbrado la cultura científica de la modernidad. Una especie de ética de la abstracción y que en nada compromete los intereses de las ciencias en la forma de obtener sus resultados. Se pretende que los fines de la ciencia y de la política, pueden prescindir de las responsabilidades éticas que se merecen las ciudadanías. En casi todos los aspectos los principios éticos de las ciencias han estado de espaldas a una ética pública que les obliga, reclama y alerta sobre el impacto del conocimiento científico en aras de un mayor beneficio para las ciudadanías del mundo. Precisamente, este es el problema, debido a que generalmente los resultados de las investigaciones científicas, están mediados en esta sociedad por las tecnologías y los mercados de consumo, por la reproducción del capital y de los beneficios que se pueden obtener de una economía que impone sus valores de uso y de cambio, entre ellos valores de orden ético y de acciones morales que tienden a justificar los excesos de injusticia e inequidad. Hasta hace poco se solía decir que el conocimiento científico estaba al servicio del bien de la humanidad. Ese *lei motiv* ha cambiado radicalmente, pues hoy se trata de reactivar en su mayor expansión una economía de mercado y de consumo, que acelera vertiginosamente la producción científica sólo en la medida en que ésta logra satisfacer los intereses de los monopolios de la industria del conocimiento científico.

Todo esto termina por desvirtuar el sentido humanista de las ciencias, y el carácter de responsabilidad ética que se debe el conocimiento en su utilización social. En ese sentido, los resultados científicos, venidos de cualquiera de las áreas de la investigación de las ciencias, deben serle atribuidos a toda la sociedad que es la receptora natural de los bienes de las ciencias. Sin embargo, la realidad es otra, la ciencia, al ser transformada en un poder político y en otra economía de mercado, pierde ese *thelos* de *bien común* que debe caracterizarla. Sin valores éticos la ciencia pierde su condición de conocimiento liberador o emancipador debido a que ya no es capaz de dotar a la sociedad del conocimiento compartido que les permite democratizar, con otras reflexiones científicas o políticas, los problemas y los bienes que requiere la sociedad. Si se concentra el desarrollo del conocimiento científico en las esferas de poder, sobre todo, el político y el económico, los fines de las ciencias se tergiversan ya que son pocos o escasos esos bienes a los que los ciudadanos tienen derecho. Precisamente, se trata de comprender que los proyectos de investigación científica no sólo se deben fundar en una ética de la investigación que implica normar los valores que deben cumplirse para que la ciencia responda a intereses altruistas; sino, también, esos valores de responsabilidad pública donde la investigación debe responder a las soluciones, a las diversas problemáticas por las que atraviesa la vida de los seres humanos. Si se logra optimizar este tipo de interés común por un bien compartido entre todos, entonces, la convivencia entre todos, en la esfera de las relaciones de poder y de la vida pública, puede garantizar un bienestar colectivo que efectivamente contribuya a un desarrollo en más sintonía con el acato y práctica de derechos al *buen vivir* en una sociedad sin exclusiones o marginalidades. La contribución de las ciencias a un desarrollo humano a esta escala de sostenibilidad de la vida, implica, obviamente, una correlación entre un conocimiento científico que haga más humanizada las relaciones sociales entre los seres humanos. Al servicio de ese bien en común o *buen vivir*, repetimos, es que debe orientarse el *thelos* de la ética pública, generando mayores niveles de justicia y de igualdad en la vida ciudadana. Lamentablemente, la sociedad postindustrial y de consumo, ha generado un dominio de la racionalidad técnica sobre las condiciones de vida de un ser humano que termina explotado por el consumo de la técnica y su alienación. La incidencia de las ciencias en el desarrollo de una economía de consumo y de una reproducción de las relaciones de la plusvalía, más que en otras épocas, son determinantes

en la dirección ética de las ciencias con respecto al rol político que éstas juegan en los desarrollos económicos de la sociedad en completo detrimento de relaciones de vida más equilibradas entre los ciudadanos e incluso, con el entorno de la naturaleza. Las ciencias, en general, están insertas en ese paradigma de la reproducción del capital y de las tecnificaciones de la economía, lo que hace posible transferir la racionalidad tecnológica e instrumental a las praxis comunicativas y discursivas de la racionalidad política, disminuyendo o neutralizando las condiciones de equidad donde deben participar o actuar todos los ciudadanos. Al quedar incluidas a este tipo de hegemonía de la razón y del conocimiento científico, la ciudadana pierde fácilmente sus derechos de participación pues pierden su capacidad de cuestionamiento, quedan absorbidas por el consumo científico del conocimiento. Resulta muy contradictoria esta realidad, pues se trata de afirmar el carácter liberador de las ciencias en un mundo de vida donde esa liberación está en concordancia con el contexto de un habitat que debe ser sostenible en paridad con la Naturaleza. Sin embargo, este es el principal desafío que nos presentan las ciencias hoy día cuando contrastamos entre el bien y el mal con el que ellas se hacen conquistadoras del mundo, por medio de valores que éticamente son contradictorios.

3. El proyecto político

3.1. Estados interculturales a favor de la pluralidad de las identidades ciudadanas

El énfasis sobre una concepción antihegemónica del poder de la política, es una cuestión que pasa por la crítica al uso totalitario, populista, colonial, del poder para gobernar. Las ciencias sociales no son un reservorio teórico de ideas abstractas, sino un cúmulo de praxis que están directamente asociadas a la realidad de la vida de los ciudadanos. Se investiga en sociedad a la sociedad desde puntos de vista opuestos, análogos y contradictorios, en una pluralidad de opiniones y formas de coparticipación. El Estado no es una institucionalidad o constitucionalidad sin referentes pragmáticos a la hora de la comunicación y los comportamientos; es, precisamente, el resultado de esos sistemas interactuando y recreando o ampliando las esferas de la política. Al respetar la alteridad, a ése que es el otro/a, enton-

ces, se le da contenido a un Estado más intercultural que se encuentra en plena vigencia. Superar o cancelar las barreras de los nacionalismos como núcleos duros de la política, es un propósito de la investigación social al abrir la sociedad a otras formaciones culturales que la retroalimentan. El derecho de las nuevas ciudadanía que surgen a causa de estas nuevas relaciones de socialización, viene a transformar por completo el sentido restringido del Estado hegemónico, pues los derechos públicos hoy día consagran la presencia de nuevos actores que emergen del interior de las sociedades y de otras migraciones culturales. El proceso de heterogeneidad social es inevitable y su estudio requiere una propuesta intercultural para el desarrollo de la razón política. Se buscan alternativas para liberar los espacios de opresión que sirven de legitimación al Estado, en su propósito de controlar el orden social. A veces se considera que esos espacios ya están visibilizados por medio de los actores sociales que se identifican en sus roles de clases dirigentes o hegemónicas afín a los proyectos coloniales del Estado. Se apuesta a una democracia de élite o de representación, por parte de quienes están invalidando esas alternativas políticas para la emancipación social. Son muchas las dudas y dificultades que se presentan a la hora de evaluar a estos Estados y sus supuestas democracias de participación social, donde más allá de las libertades políticas que concede, su discurso demagógico sirve de fuente ideológica a una alteridad que se reconoce pero que es solamente receptora de agudos procesos de simbolización comunicativa cuyos efectos hace posible adherir las conductas e intereses que les favorecen. La identificación de la ciudadanía con un solo patrón de conducta oficializado por el Estado nación, restringe sensiblemente el reconocimiento de otras identidades ciudadanas que se forjan al calor de sus ancestrales formas de cultura e historia. Estas otras maneras posibles de habitar en la política, en cuanto que es el espacio público de reconocimiento del otro, es lo que hace permeable al Estado nación para su transformación intercultural. Se trata de asumir la fuerza de integración a la vez de reintegración societal que portan estas otras identidades ciudadanas en el juego de las relaciones con los poderes políticos que tradicional y formalmente le dan la legitimidad al poder del Estado hegemónico. Los nuevos escenarios de participación pueden incidir más directamente en los niveles de crisis que presentan los Estados nación para garantizar la hegemonía de sus gobernanzas. El espacio público se ha desterritorializado por la emergencia de movimientos sociales que irrumpen en la estructura de los controles sociales, desde el más institucional hasta el

más mediático. Aquí encontramos otro eje de gran desequilibrio en el sistema de poder del Estado nación, pues sistemáticamente se logra con estos movimientos y activismos sociales otro rostro a las representaciones sociales y políticas con las que el Estado busca lograr la consensualidad a fin de neutralizar la conflictividad. En otras palabras, la descentralización del poder del Estado responde al desacato o desobediencia para cumplir con las reglas o normas legales que se impone con el propósito de justificar su orden de fuerza a través de la ideología política. Sin embargo, la ruptura de ese orden de consensualidades se hace efectiva porque las alternativas que se producen contra el poder de las políticas hegemónicas del Estado nación, emanan o fluyen a partir de praxis emancipadoras donde la participación de los otros espacios de convivencia social, se derivan de las comunidades excluidas de la formación económica de la sociedad neoliberal. Acá radica la originalidad y lo inédito de la presencia en el escenario del poder político de otras identidades ciudadanas que efectivamente vienen a contribuir en la repolitización del Estado Nación, y en la reconfiguración de los poderes públicos que deben estar al alcance de los derechos de participación de la ciudadanía en general. El agrupamiento de estas comunidades emergentes, se va consolidando a favor de otros principios de igualdad y equidad que no responden a los principios formales de la racionalidad científica de las ciencias políticas de la modernidad. En absoluto, otro modo de pensar, sentir y razonar se encuentra implícito en un cosmos de vidas donde las sabidurías de los saberes se tejen desde un estar en comunicación y permanente diálogo con otra comprensión de la vida cuando la vida está enhebrada por las tradiciones más milenarias y de sostenibilidad con el mundo de la producción y recreación. Nada más lejos del análisis ese concepto estereotipado de “interculturalidad” que se asume como suma o dominios de una cultura sobre otra, o síntesis de una que contiene a todas. La propuesta de Estado intercultural es mucho más compleja y profunda, puesto que busca insertar en el imaginario político de Occidente a otros actores y sujetos de vida con otras concepciones o epistemes de la realidad que hace superable el modelo de racionalidad económica y política que le sirve de *thelos* al capitalismo neoliberal. Poder legislar sobre la diversidad y la diferencia implicaría un orden normativo que no puede ser autorregulado por un orden de fuerza que proviene sólo desde un poder central que inhibe el uso de la fuerza entre quienes se encuentran anulados o excluidos. La fuerza social del orden político que puede validar la legitimidad aceptada popularmente por el pueblo o las ciudadanías, requiere

de una praxis de poderes públicos y colectivos de libre acceso a la totalidad de las ciudadanías. Ese proyecto que en principio pudiera entenderse utópico, es decir, irrealizable en la temporalidad, es completamente viable, en la medida en que se nutre al imaginario políticos de otras simbolizaciones y lenguajes que permiten entender que el uso del poder popular o ciudadano, tiene otros rostros al momento de su ejercicio. Algunos de esos rostros son muy diferentes y contrarios al poder de la racionalidad moderna, que sólo por medio de la opresión es que utiliza la fuerza para conquistar o doblegar. Quizás la fuerza del poder que se cristaliza en el Estado intercultural, deberá responder mucho más al conjunto de fuerzas que en sus correlaciones puede responder al genuino interés en común de todos.

4. El proyecto económico

4.1. Producción tecnológica y bienes necesarios

El modelo de producción económica responde, cada vez más, al consumo tecnológico y la depredación de la naturaleza. Estos dos fines se encuentran mucho más en alianza que contrapuestos. El dominio de la técnica sobre la productividad y los ámbitos de la vida social y la naturaleza, se convierte en un fin único de la economía que socava los niveles de equilibrio entre sociedad y productividad, al poner en peligro la vida en el planeta. La racionalidad económica del neoliberalismo y su impacto en los ecosistemas de la vida y los bienes necesarios para la satisfacción de la vida, ha penetrado sensiblemente en esos ecosistemas generando una destrucción que a corto plazo ha puesto en crisis la efectividad de este sistema de consumo y de mercado para un desarrollo equilibrado. Nuevas alternativas de producción deben ser planteadas para cubrir las expectativas de vida en el planeta y para ello hay que tomar muy en cuenta otros sistemas productivos menos contaminantes y depredadores del medio ambiente. La excesiva industrialización, la robótica, la cibernética, le ha creado a la sociedad en particular y a la humanidad en general, tremendos problemas que parecieran irresolubles entre la esfera de la economía tecnificada y el *buen vivir* de las ciudadanías, a quienes se les prometen derechos humanos incumplidos. Las nuevas ciencias sociales, deben estar a la expectativa de que los cambios de la sociedad se correspondan a los cambios del paradigma de la racionalidad, que éstos proceden de los

sujetos y actores que se encuentran insertos en relaciones de intercambios de todo tipo, que deben ser discernidas consciente y reflexivamente, según procesos de análisis críticos e interpretaciones que surgen de las representaciones sociales que se elaboran para lograr captar los múltiples sentidos de la realidad. Atender a esos escenarios de cambios subjetivos y objetivos de la racionalidad hará posible que los conocimientos científicos y humanísticos, entre otros, nos permitan tener un mayor acceso a nuestra comprensión de los mundos de vidas de los que formamos parte. La crisis del modelo productivo del capitalismo ha dejado de considerar la presencia histórica del ser humano como ser existencial en su coexistencia sostenible con el mundo de la *physis*. La concepción pragmática del conocimiento ha sido cada vez más funcional y estratégica. Los logros del conocimiento se miden en economías de mercado, en capitales y plusvalía. No se afianza el valor de la ciencia desde el punto de vista de un humanismo crítico, utópico y material, sino desde una concepción mercantil del valor humano como otro valor más de uso y de cambio, dentro de unas relaciones de autodestrucción de las condiciones políticas a los derechos de la vida que deben gozar todos los seres humanos, e incluso de los derechos a la vida de otras especies de vida. Este tipo de racionalidad que surge con el proyecto de las ciencias de la modernidad, que se basa en el sometimiento del mundo a la hegemonía racional de las lógicas del capital, termina por desconocer que el mundo no sólo es aprehensible por medio de la razón, sino por otras manifestación de saberes culturales que significan la realidad del mundo de un modo mucho más cónsono con ese equilibrio subyacente que tiene la vida desde sus interrelaciones, donde nada está desconectado ni se puede desconectar arbitrariamente. Los sistemas productivos del capitalismo han ignorado este “ley de la naturaleza”, desde todos los puntos de vista. La destrucción o aniquilamiento de algún elemento de correlación de los sistemas mundos de vida, implica, consecuentemente, la desaparición de los equilibrios y variables dinámicas que autogeneran esos sistemas para mantener sus relaciones en el eco sistema de intercambios y reproducción. La producción científica se aboca a la reproducción tecnológica del mundo de vida y sus realidades. Si bien eso supone o es indicador de evolución o desarrollo científico, esta reproducción artificial del mundo de la vida y de las cosas, contribuye a una disminución o anulación del valor contingente de la realidad, que puede ser suprimido o sustituido por otro, arbitrariamente, según los intereses de la producción científica. Es decir, que el valor de los bienes, que tecnológicamente pueden

garantizar las condiciones de vida para hacerlas más satisfactorias para las comunidades y los ciudadanos, quedan supeditados a las demandas u ofertas del mercado de consumo y los indicadores de la producción. Se violentan los equilibrios orgánicos de las transformaciones de las condiciones de vida de la naturaleza y el orden material de la existencia humana. Esta devaluación antropológica de los derechos a la vida necesaria y satisfecha, terminan por hacer desaparecer consideraciones éticas o morales sobre las prácticas productivas de las tecnociencias y sus relaciones económicas con la política. Se habla, por consiguiente, que la ciencia de algún modo es “ciega” frente a los desafíos e impactos que genera en el bienestar social y ciudadano, pues no se plantea la conflictividad que suscita su indiscriminado desarrollo dentro de la escala civilizatoria de la humanidad. Por lo tanto, nadie puede contradecir u oponerse al desarrollo tecnológico de las ciencias pues ello es sinónimo de evolución en un grado donde el éxito de la razón técnica se encuentra estimable por encima de cualquier otro valor humano. Lo que se ha definido como *epistemologías del Sur*, son formas de racionalidad ancestrales que culturalmente han sabido respetar y resguardar los ecosistemas de vida desde su origen hasta su final. Procesos de reproducción y de apropiación de los elementos naturales y de la organización política y comunal de esos elementos por medio de saberes populares compartidos, que implican una ética del colectivo social donde todos asumen el respecto comunal a la alteridad, siendo que es en la alteridad donde la existencia efectivamente se manifiesta y coloca su acento en la realidad sostenible por medio de la voluntad práctica, de colaboración y participación, donde el derecho a la vida se garantiza en la medida que todos se encuentran incluidos en el ejercicio de esos derechos. La urgencia por revertir desde las ciencias sociales latinoamericanas, desde la teoría y la praxis, desde el pensamiento complejo y decolonial, las racionalidades instrumentales y sus lógicas de la objetivación y deshumanización, es el proyecto emancipador que reclaman las culturas milenarias y originales que hoy día se enfrentan desde la autonomía de sus historias al poder de una razón que ya forma parte de la decadencia de Occidente. No se trata de un mero retorno a la Naturaleza, sino de un reencuentro entre este presente que ha querido anular y exterminar nuestra relación cultural con formas de vida que acontecen en otros tiempos y espacios históricos, que hacen posible crear las alternativas al fin de la historia del neoliberalismo.

**DIÁLOGO CON
INTERLOCUTORES**

I

LA FILOSOFÍA CONTRA HEGEMÓNICA DE ÁLVARO MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ: UN APORTE A LA ÉTICA LATINOAMERICANA¹

Zulay C. Díaz Montiel²

Presentamos una aproximación inicial al pensamiento del filósofo latinoamericano, venezolano, Álvaro Márquez-Fernández, desde la perspectiva contrahegemónica del poder y su relación con la ética de la liberación latinoamericana. En su constante reflexión, considera la interacción política y ética, entre ciudadanía, sociedad y Estado como un *trivium* que debe formar parte del análisis de la hegemonía en tanto que expresión del poder dominante de la racionalidad instrumental de la Modernidad. Se trata, entonces, de crear las condiciones culturales e históricas para las transformaciones sociopolíticas que requiere el Estado en América Latina, a fin de consolidar un orden social más justo y solidario. A partir de allí, este pensador asume la *filosofía contrahegemónica* como una praxis liberadora que se contrapone al poder de la racionalidad en su función y condición de fuerza para oprimir y dominar.³ Por lo que la *filosofía con-*

¹ Este artículo fue proporcionado por la autora para esta publicación. Ya había sido publicado anteriormente en la *Revista Ensayo y Error*, de la Universidad Simón Rodríguez. Nueva Etapa. Año XVIII. No 37. Caracas, 2009, pp. 147-168 Depósito Legal: pp. 92-0490 ISSN: 1315-2149

² Investigadora en el Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA). Universidad del Zulia, Venezuela. E-mail: diazzulay@gmail.com

³ Cfr. Márquez-Fernández, Á (2009). “Filosofía Anti-hegemónica”. En: Biagini, Hugo & Roig, Arturo (Coord). *Diccionario del pensamiento alternativo*. 2ª Edición, Argentina. Edit. Biblos.

trabegemónica, deviene en una teoría y práctica política que recupera para la ciudadanía el ejercicio pleno de sus poderes, y permite reconfigurar, ética y políticamente, el poder del Estado en beneficio de una sociedad plural para todos.

Introducción

Álvaro Márquez-Fernández,⁴ se ha dedicado al estudio de la filosofía política latinoamericana desde la perspectiva de la teoría gramsciana de la hegemonía⁵ y su relación con la ética del discurso,⁶ el diálogo intercultural,⁷ los

⁴ Cfr. Dussel, E; Bohorques, C. & Angarita, P. (Coord.) *El pensamiento filosófico en América Latina: desde 1600 al 2000*. México, CREFAL/Siglo. XXI, pp. 955-956

⁵ Su interés en esta temática data del año 1977, en su condición de ser el primer Becario Docente en la historia de la Escuela de Filosofía de LUZ, cuando tuvo la oportunidad de hacer estudios con el Dr. José Zásbón, argentino, para aquel entonces Profesor de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de LUZ, sobre epistemología y teoría política. Su primer trabajo de Ascenso recoge esa experiencia investigativa, con el siguiente título, *Antonio Gramsci: teoría y crisis del Estado*. Cuadernos de Filosofía. Centro de Estudios Filosóficos, Vol. 3. Universidad del Zulia, 1984. *Ibid.*, (1986): “Estado y poder en Gramsci”, *Revista de Filosofía*. Centro de Estudios Filosóficos, N°- 4-5, LUZ, Maracaibo. *Ibid.*, “Algunas consideraciones analíticas en torno al concepto de “sociedad civil” en Antonio Gramsci”, *Revista Venezolana de Ciencias Sociales*. Vol. 9. n°1, enero-junio. Universidad Rafael María Baralt, Maracaibo. 2005.

⁶ “De la filosofía de la alteridad a la ética de la convivencia humana”. In: Trevisan Luiz, A & Tomazetti, Eliste M (Org): *Cultura e Alteridade: Confluências*. Ed. Unjui, Ijuí, Brasil. *Ibid.*, “Por una ética pública en el contexto del diálogo democrático”, *Quórum Académico*. Año: 1, n°1. Centro de Estudios de la Comunicación Social (CI-CI), Universidad del Zulia, 2004. *Ibid.*, “De la sociedad de clases al diálogo de intereses”, *Revista Urutágu*. Revista Electrónica multidisciplinar: www.uem.br/~urutagua/. Año: I, n°. 2. Julho, Centro de Documentação Mauricio Tragenberg-UEM, Maringa, PR, Brasil., 2001, *Ibid.*, “El rol integrador de la ética en la sociedad civil”. *Polis*. Revista Académica de la Universidad Bolivariana. Vol.5, n°.13. Chile. “La ética y la política como formas de la Paideia”, *Agora*. n°. 7, año: 5. Centro Regional de Investigación Humanística, Económica y Social (CRIHES). Núcleo universitario “Rafael Rangel”. Universidad de Los Andes, 2001.

⁷ “Presencia de la Filosofía Intercultural de Raúl Fornet-Betancourt en América Latina”, *Apuntes Filosóficos*, n°. 31. Escuela de Filosofía, Universidad Central de Venezuela. *Ibid.*, “R. Fornet-Betancourt: La Filosofía del diálogo intercultural”, In: Antonio Sidekun (Coord): *Pontes Interculturais*. Nova Harmonia, Brasil. *Ibid.*, “Globalização neoliberal e filosofia intercultural”, en Antonio Sidekun (ed): *Ética como filosofia e Teologia Primeira*. Ed. Nova Harmonia. S-P, Brasil, 2003.

derechos humanos,⁸ el espacio público⁹ y el lenguaje ideológico.¹⁰ También ha explorado las relaciones entre el poder político y la racionalidad de la modernidad, desde la perspectiva de la de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt y las posturas de algunos pensadores posmodernos.¹¹

El análisis del discurso político y la pragmática comunicativa¹² es otro de los temas de investigación que analiza e interpreta, en su propósito de

⁸ “Populismo y democracia electoral”. *Estudios Internacionales*. n° 21 (julio). Instituto de Relaciones Internacionales e Investigaciones para la Paz (IRIPAZ), Guatemala. *Ibid.*, “J. Rawls: el Derecho de Gente”. *IDEA*. n° 32 (octubre). Universidad Nacional de San Luis, Argentina. *Ibid.*, “Amérique Latine: Modernité et Projet Antihégémonique”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año: 5. n° 11, septiembre-diciembre. LUZ. *Ibid.*, “El derecho a la vida: jerarquización e inversión de los derechos humanos en las sociedades neoliberales”, *Ciencias de Gobierno*. n° 6. IZEPEZ, Maracaibo. pp. 11-20. *Ibid.*, “El Derecho a la Vida como supuesto ético-político de los Derechos Humanos”, *Revista de Filosofía*. Vol. 26-27 CEF-LUZ, Maracaibo. pp. 157-163.

⁹ “Entre los sujetos históricos y el espacio público. Un escenario para las alternativas anti-hegemónicas de la ciudadanía popular”, In: Cam, JL & Salazar, R (eds): *Sujetos y alternativas contrahegemónicas en el espacio andino amazónico*. Ed. Insumisos latinoamericanos, México, 146 pp. *Ibid.*, “La Modernidad en Habermas: Del “sistema” (represor) al “mundo de Vida” (liberador). *UNICA: Revista de Artes y Humanidades*. Año, 9. n° 21 (enero-abril), Universidad Católica Cecilio Acosta, Maracaibo. *Ibid.*, “Discurso político, opinión pública y medios de comunicación en Venezuela”. *Quórum Académico*. Vol.4, n°12, julio-diciembre, Centro de Investigación de la Comunicación y la Información. Universidad del Zulia, Maracaibo.

¹⁰ *Elements pour une analyse du processus idéologique*. Memoire de DEA, Université de Paris I. Panteón, Sorbonne, Francia., 1986. *Ibid.*, *Lenguaje, Estructura e Ideología*. Trabajo de Ascenso, Escuela de Filosofía, LUZ, 1983. *Ibid.*, “Producción Ideológica y Lenguaje”, *Revista de Filosofía*. Vol. 18. CEF-LUZ, 1993. *Ibid.*, “La Práctica Ideológica en la Sociedad Civil Burguesa”, *Revista de Filosofía*. n°16-17. CEF-LUZ, 1993, *Ibid.*, “Hegemonía y Lenguaje Ideológico”, *Actas del II Congreso Venezolano de Filosofía*. USB. UCV-UCAB. Caracas, 1991, *Ibid.*, “Superestructura Ideológica de las Relaciones Sociales”, *Revista de Filosofía*. n° 13. CEF-LUZ, 1989, *Ibid.*, “El Consumo como Sistema Ideológico”, *Revista de Filosofía*. Vol.11. CEF-LUZ, 1989.

¹¹ “Razón postmoderna y discurso antrópico”. *Revista Venezolana de Ciencias Sociales*. Universidad Rafael M° Baralt. *Ibid.*, “Postmodernidad y Racionalidad Ética del Discurso”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año:1. n° 1. Vice-Rectorado Académico, LUZ. 1996, pp. 147-153. *Ibid.*, “La Crisis de la Modernidad y la Razón Pedagógica”, *Frónesis*. Instituto de Filosofía del Derecho “J. M Delgado Ocaño”. Año: 2. Vol. 2. LUZ, Maracaibo, 1995. pp.1-21, *Ibid.*, “Deconstrucción del logofonocentrismo y des-representación del sujeto en la cultura post-moderna”, *ENLA@ES*. Secretaría. Sistema de Archivo e Informática (SAILUZ), Universidad del Zulia, Maracaibo, 2005, *Ibid.*, *Crítica a la Racionalidad reproductiva moderna y discurso filosófico ambientalista postmoderno*. Ars Gráfica, Maracaibo, 150 pp, 2003.

¹² “Crisis de la episteme política del Estado moderno en América Latina,” in: Robinson Salazar (Comp). *Expresiones de la Democracia en América Latina*. Elalep/ Colección Insumisos Latinoamericanos, 2009, *Ibid.*, “Razón política de la Justicia emancipadora”, In: *América Latina*.

comprender los desarrollos comunicativos que se generan en la sociedad neoliberal y globalizada. Otro aspecto a destacar en su reflexión filosófica, son sus estudios sobre la filosofía para niñ@s de M. Lipman.¹³ Una actividad que le ha permitido recobrar para la praxis filosófica, la mayéutica socrática de lo que es el aprender a pensar.

Hoy día, sus tesis filosóficas representan un cuestionamiento al uso del poder como dominio y represión, y, en ese sentido, su pensamiento ha reconceptualizado significativamente el concepto de consenso cívico y de opinión pública, pues es a partir de éstos que los procesos democráticos se convierten en una efectiva praxis ciudadana para la coparticipación política.

La tesis central de su trabajo de ascenso, para la categoría de titular (1991): *Hegemonía y Filosofía Anti-hegemónica. Bases teóricas* (Escuela de Filosofía, Facultad de Humanidades y Educación, LUZ); es —a nuestro juicio— el punto de partida de una madurez filosófica que se proyecta y consolida con toda fuerza heurística, en su Tesis Doctoral (1993), *Hegemonía y Filosofía Anti-hegemónica: poder político y alternativas democráticas para Venezuela y América Latina* (Universidad de París I, Panteón-Sorbona, Francia), y en más de una centena de artículos publicados en los últimos 15 años.

Hacia su segunda independencia. Memoria y Autoafirmación. Ediciones Aguilar, Altea, Taurus, Alfabara, Bs As, Argentina, 2007. *Ibid.*, “Estado, poder y pueblo: tres conceptos básicos para el análisis de la situación socio-política latinoamericana”, In: Márquez-Fernández, Álvaro y Díaz-Montiel, Z. (C): *Transformaciones sociopolíticas recientes en América Latina: contradicciones, crisis de hegemonía y ensayo de nuevos caminos.* Insumisos Latinoamericanos/Red de Investigadores Latinoamericanos por la democracia y la Paz, Buenos Aires, Argentina. pp. 49-69, 2005, *Ibid.*, “Análisis crítico-hermenéutico y pragmático del discurso político”, In: Molero, de C, L & Franco, A (Eds): *El discurso político en las ciencias humanas y sociales.* FONACIT, Caracas. pp. 55-59, *Ibid.*, “Crítica a la razón instrumental de las instituciones políticas de la Modernidad”. *Espacio Abierto.* Vol. 16, n°.4 (octubre-diciembre), Universidad del Zulia, pp.841-864, 2007.

¹³ “La comunidad de investigación como práctica educativa en la Filosofía para Niños y Niñas de M. Lipman”. Memorias del III Seminario Internacional de Filosofía para Niños, CELARG, Caracas, 2008, *Ibid.*, “Pensar con los sentimientos”. *Childhood & Philosophy: a journal of the international council of philosophical inquiry with children.* V. 4, n°. 7, Jan/Jun, USA. *Ibid.*, “La libertad sensible: más allá de la represión racional”. *Educação & Linguagem.* Año.11, n°. 17, Jan-Jun. Sao Bernardo do Campo, SP. Metodista, Brasil, 2008. *Ibid.*, “El valor de educar y la filosofía para Niños y Niñas de Matthew Lipman. *Episteme.* Jun. Vol.27, n°.1. Instituto de Filosofía, UCV, Caracas, 2007, *Ibid.*, “La filosofía de M. Lipman y el pensar filosófico de los niños”. *Ensayo y Error.* Año: XV, n°. 30. Universidad Simón Rodríguez, Caracas, 2006, *Ibid.*, “De la razón afectiva a la convivencia sentimental”, *Aprender a pensar.* Revista Iberoamericana de Filosofía para Niños y Niñas. Ed. La Torre, Madrid, España, 2003.

Es testimonio de su trayectoria en esta etapa de mayor productividad y consolidación de su creatividad, el intenso trabajo que lleva a cabo con sus discípulos y discípulas, a partir del cual está comprometido con un proyecto político dirigido a crear nuevas prácticas filosóficas y éticas que tiendan a la transformación del Estado en América Latina, en un sentido dialógico e intercultural.

Como intelectual, quienes se aproximan a sus escritos, investigadores, docentes y estudiantes, afirman que puede ser considerado como otro *filósofo de la liberación* en permanente contemporaneidad.

En este trabajo de investigación, nos interesa ahondar en las reflexiones que el filósofo latinoamericano realiza desde la perspectiva contrahegemónica del poder y su relación con la ética de la liberación latinoamericana dusseliana.

1. El poder dominante de la racionalidad instrumental en la modernidad

La hegemonía como supuesto filosófico y político, responde a un paradigma social de racionalización de la acción como sentido instrumental y único sentido práctico que mueve a los seres humanos a la acción. A través del sistema de organización social capitalista, ese sentido instrumental de la acción ha privilegiado el mercado como único escenario para la interacción de la totalidad social.

Este tipo de racionalización política de la acción, propicia y favorece la exclusión social desconociendo las praxis políticas emancipatorias y su contexto de justicia social y equidad económica, aumentando así, la conflictividad social del sistema democrático por su precaria discursividad para argumentar racionalmente los fines e intereses generales a los que aspira la ciudadanía.

En este devenir, la hegemonía del Estado neoliberal es reforzada a través del control mediático de la política, universalización de intereses individuales, reagrupamiento de la sociedad civil, por medio del consenso ideológico que propicia la democracia representativa para unificar y dirigir la opinión pública.

El desarrollo de la racionalidad instrumental como práctica política, transforma y controla el espacio público con el único interés de repro-

ducir la concentración de los poderes institucionales y cívicos del Estado, proceso con el que se pretende justificar su legitimidad. Por lo que esta racionalidad busca orientar las acciones de los actores sociales en sentido teleológico y monológico.

Las consecuencias de la evolución del paradigma de la racionalidad tecno-cientista de la modernidad, han sido de toda índole: institucionales, cívicas, políticas, económicas, morales, ambientales, creando restricciones a los procesos de deliberación e interacción democrática que debe cumplir la ciudadanía en la consolidación de libertades públicas.

Su impacto, ha generado pobreza, miseria y desesperanza, invalidando el desarrollo de nuevas formaciones ciudadanas, derechos públicos y libertades políticas, deshumanizando por medio de la injusticia e irracionalidad de los sistemas de integración sociopolíticos, la condición humana.

Para Álvaro Márquez-Fernández, las relaciones sociales en el capitalismo son expresamente coercitivas y están dadas por el poder que tiene la filosofía y la ideología capitalista para organizar un Estado centrado en el dominio.¹⁴ Esta relación de coerción se organiza por medio de una consensualidad donde la fuerza política es el sinónimo de la participación. Es por ello que la consensualidad que produce la hegemonía, es fuerza dirigida a cohesionar relaciones sociales de obediencia a normas jurídicas y sociopolíticas que orienten el ejercicio del poder ciudadano a favor del poder político y económico dominante.¹⁵

En este sentido explica que al privilegiarse lo pragmático por lo ético se crea un escenario de convivencia social excluyente de la comprensión crítica en la valoración del mundo que se nos propone, imponiéndose una racionalidad técnica al servicio de la política del poder, que a su vez, le ha

¹⁴ Márquez-Fernández, Á. (2008). “Crisis de la episteme política del Estado moderno en América latina”. Ponencia presentada en el IX *Corredor de las Ideas: Enseñanzas de la independencia para los desafíos globales de hoy*. Paraguay. (...) “el develamiento del poder oculto a través de la consensualidad, como instancia pública de orden hegemónico, se debe, precisamente, a la utilización del discurso social de la ideología como esfera de codificación e inducción de los intereses y las conductas sociales”. (...) “El resultado de la violencia institucional se hace manifiesto como consecuencia del orden legal de un sistema que pierde su reconocimiento y ya no le es posible producir mediaciones simbólicas, culturales, políticas, que le permitan unificar los propósitos y fines del Estado”.

¹⁵ *Ibidem*.

permitido al Estado neoliberal lograr los fines pragmáticos de sus intereses sobre el bien democrático de la sociedad en general.¹⁶

José Vicente Villalobos Antúnez, adscribe estas afirmaciones al considerar que las prácticas políticas se han centrado en la prevalencia y las tendencias homogeneizante de relaciones que han sido delimitadas por un <<tecnologismo>>, impuesto por la episteme moderna que privilegia la racionalidad con arreglo a fines.¹⁷ Esta razón hegemónica como razón científica y política, propende a la destrucción de los espacios naturales de interacción y convivencia humana, tratando de invalidar las relaciones cotidianas que intervienen en la construcción de los sistemas sociales y que consolidan acciones dirigidas al entendimiento, utilizando como medio al lenguaje y no el poder.

Enfrentar el desafío de desmontar la racionalidad instrumental como única racionalidad posible en la sociedad moderna, implica abrir nuevos escenarios en los espacios de interacción pública que redefinan el sentido de la convivencia y la legitimación del Estado. Deslindar el dominio de la racionalidad técnica de los procesos y prácticas sociopolíticas, significa pues, legitimar los principios del discurso como racionalidad para hacer frente a las nuevas decisiones políticas emancipadoras que deben asumir los ciudadanos desde acciones públicas comunicativas.

2. La filosofía contrahegemónica marqueziana

Para Márquez-Fernández¹⁸ la filosofía contrahegemónica implica una concepción filosófica del poder que se origina a partir de una praxis del poder originario (ciudadano), que asume su rol político para cambiar el entramado de relaciones de poder como noción represiva y coercitiva, promoviendo el valor de la justicia y el poder político, para cambiar el Estado neoliberal.

¹⁶ Márquez-Fernández, Á. (1999). “Crítica político-ideológica al racionalismo tecno-científico de la modernidad”. *Actas del Twentieth World Congress of Philosophical*. Boston, USA. p. 132.

¹⁷ Villalobos Antúnez, J.V. (2001). “La ética y el derecho ante la filosofía intercultural y la globalización”. *Revista de Artes y humanidades de la Universidad Católica Cecilio Acosta*. Julio/Diciembre. Año 2 n°. 4. p. 73.

¹⁸ Díaz-Montiel, Z. (2009). Entrevista a Álvaro B. Márquez-Fernández. 15 de abril, Universidad del Zulia, Maracaibo.

Para el autor, en Latinoamérica se ha hecho evidente la usurpación de ese poder originario en un sentido absolutista-autoritario, como diría Gramsci, hegemónico-dominante.¹⁹ Por lo que la filosofía contrahegemónica trata de fundamentar en términos teóricos cómo interpretar la hegemonía del poder de clases y del Estado, para restituir y/o instituir un nuevo orden sociopolítico.

La represión y sumisión del ciudadano en los asuntos que le competen como poder originario y usurpado, ha desmoralizado el sentido del orden sociopolítico moderno produciendo desintegración del tejido socio-cultural que a su vez anula la democratización del poder.

A partir de un concepto de co-gestión y participación ciudadana, Márquez-Fernández, afirma que se puede democratizar el poder haciendo del poder lo que debe ser: un espacio público entre quienes hacen de ese ejercicio un bien para todos.²⁰

En este sentido su filosofar se inserta en un proyecto antihegemónico donde la filosofía debe cumplir la tarea de contraponer al poder de la racionalidad instrumental en su función y condición de fuerza para oprimir, una praxis que devela públicamente los procesos de alienación que subyacen en las fuentes ideológicas, sociopolíticas, y culturales, a partir del ejercicio pleno del poder político ciudadano.²¹

La praxis contrahegemónica ciudadana como praxis instituidora del nuevo orden sociopolítico, de acuerdo con Márquez-Fernández, reconstruirá la auténtica condición humana por medio del acto autónomo de la voluntad colectiva,²² haciendo posible que el proyecto antihegemónico devenga en sociedades más justas y solidarias.

¹⁹ Márquez-Fernández, Á. (2002). “El pueblo venezolano: un protagonismo esperado”, *ESPACIOS*. n.º.11, Quito. Ecuador. pp. 55-68. *Ibid.*, “El referéndum en Venezuela: entre el consenso popular y el poder del Estado”, *Espacio*, n.º. 14. CINDES, Ecuador. pp. 159-165, 2008.

²⁰ Márquez-Fernández, Á. (1996). “América Latina: Hegemonía, Modernidad y Democracia”, *Concordia*. n.º. 30. Internationale Zeitschrift für Philosophie. Missionswissenschaftliches Institut Misio e.V. R.F.A. Aachen. pp. 65-87

²¹ Márquez-Fernández, Á. (1991). “Hegemonía y filosofía antihegemónica”. Trabajo de ascenso para optar a la categoría de profesor titular. Universidad del Zulia. Facultad de humanidades y Educación. Escuela de Filosofía. Maracaibo. Venezuela. pp. 124-126.

²² Márquez-Fernández, Á. (2004). “La crisis política en Venezuela. Un análisis crítico desde el contexto de la globalización, la sociedad civil y el discurso político”, *Información Filosófica*. Vol. I, n.º. 1. Revista internacional de Filosofía y Ciencias Humanas. Año: III,

La inserción directa en los espacios discursivos de la opinión pública ciudadana haría posible el desarrollo de un proyecto de libertades a través de las cuales una nueva filosofía práctica puede irse consolidando como praxis social que recupera el dominio de lo político en un espacio público que delibera sobre la validez o no de las normas de dirección sociopolítica del Estado neoliberal.²³

Lo que la filosofía contrahegemónica marqueziana descubre y plantea, es que la realización y humanización del ser humano es posible, logrando repolitizar al ciudadano a partir de la reflexión del poder como dominio. Es decir, el poder originario por su condición instituidora, tiene en sus manos la posibilidad de crear sociedades donde la exclusión, inequidad y desigualdades, sean superadas a partir de la praxis emancipadora ciudadana.²⁴

En esa praxis emancipadora ciudadana es donde adquiere sentido la participación política para la transformación del Estado y de la acción de poder, restablecedora de las libertades que reclaman nuevas posibilidades de vida que esclarezcan el horizonte que ha de ampliarse para efectos de la vida misma. Se trata de construir un proyecto colectivo para lograr fines comunes, por lo que la praxis emancipadora ciudadana, tiene como finalidad el poder para crear las bases de nuevas relaciones entre Estado y Sociedad.²⁵

3. Filosofía contrahegemónica y ética de la liberación: aportes para una ética latinoamericana

Para Márquez-Fernández,²⁶ el concepto contrahegemónico del poder es pensado para la liberación latinoamericana. Es una forma política de

nº. 1 Ateneo Pontificio Regina Apostolorum de Roma, Roma. Versión electrónica en: <http://www.philosophica.org/ifa/>

²³ Márquez-Fernández, Á. (2002). “Entre los sujetos históricos y el espacio público. Un espacio para las alternativas antihegemónicas en Venezuela”. En: Lora Cam, J. & Salazar, R. (2002). *Sujetos y alternativas contrahegemónicas en el espacio andino amazónico*. p. 209.

²⁴ Márquez-Fernández, Á. (2005). “Un Estado para la diversidad y una democracia para la pluralidad”, in: Márquez-Fernández, Á. & Díaz-Montiel, Z. (2005) (C). “Presentación”, *Transformaciones sociopolíticas recientes en América Latina*. Edición auspiciada por *Utopía y Praxis Latinoamérica* / Insumisos Latinoamericanos / Red de Investigadores Latinoamericanos por la Democracia y la Paz. Buenos Aires, Argentina, p. 345.

²⁵ *Ibid.*, p. 93.

²⁶ Díaz-Montiel, Z. (2009). *Entrevista... Op. cit.*

pensar la filosofía, donde la liberación implica el acto contrahegemónico, y éste a su vez, implica la praxis de la liberación. En otras palabras, sin una filosofía antihegemónica no existe ética de la liberación y viceversa.

Hay que destacar, de acuerdo con el autor, que los procesos desarrollados en Latinoamérica, desde el punto de vista contrahegemónico y filosófico, tienen características que los vinculan. La filosofía contrahegemónica puede entenderse como una ética latinoamericana liberadora, pues, existe una praxis donde tanto una como la otra, se encuentran a partir de diversos fines que son fines compartidos y están construyendo, repito, una forma política de pensar la filosofía y hacer praxis social.

Esa forma política de pensar la filosofía desde una praxis social, es la función libertaria y contrahegemónica del abuso del poder y es a través del proyecto político que se hace posible esa relación. Por lo que hay que liberar a la filosofía del abuso del poder para que pueda ser pensada entre todos de un modo más reflexivo y coherente, como práctica sociopolítica que nos ayude a buscar y lograr el *bien común*.

Por otro lado, Márquez-Fernández explica que una ética para una filosofía contrahegemónica implica que a nivel del Estado se defiendan normativamente un orden de ley, un sistema jurídico, en donde el ejercicio político de los derechos legales, amparen, protejan, fortalezcan, la participación ciudadana. Como diría Delgado Ocando,²⁷ sólo así, estaríamos situados en una ética social descriptiva que norma valores porque no los puede imponer; por el contrario, los valores fundados deben ser producto de la praxis política de quienes portan el poder originario y velan por su concreción.

Desde el punto de vista ciudadano, la ética debe convertirse en praxis valorativa de los asuntos políticos para coadyuvar a la transformación del Estado. Debe ser una ética para un sujeto concreto —de acuerdo con Dussel— que vive la vida en su condición y su contingencia y clama para ello, el derecho a ser libre que recupera al sujeto reprimido y hace de su condición un acto de liberación.

Asimismo, la ética de la liberación dusseliana, como aporte a la ética latinoamericana, es una ética política que fundamenta sus argumentos a partir de la miseria del pueblo latinoamericano, y al igual que la filosofía

²⁷ Cfr. Delgado Ocando, J.M. (1987). *Hipótesis para una filosofía antibegemónica del derecho y del Estado*. Venezuela. IFD, LUZ, Maracaibo.

contrahegemónica marqueziana, teoriza acerca de cómo superar la comprensión del mundo como dominación.²⁸

En esta perspectiva, Dussel, intenta contextualizar la ética de la liberación proponiendo una trascendentalidad formal-histórica como acción o proceso práctico por el que el no-libre pasa a ser un sujeto fáctico de la libertad. El oprimido como «parte funcional» de un sistema injusto, se afirma como persona-sujeto.

Es así como el *principium oppressionis* como criterio ético que considera al otro oprimido tratado como objeto y no como sujeto, vale para todo sistema existencial o funcional, siendo siempre concreto a partir de su ausencia, opresión y exclusión; por lo que hay que empezar a reconocerlo como el otro: persona igual, autónoma.²⁹

La ética de la liberación como contenido de la conservación de la vida humana, es una ética material, aboga, por una crítica ética que afirma la dignidad negada de la vida de la víctima, del oprimido o excluido.³⁰ Mediando críticamente la relación entre filosofía y praxis social, logra situarse como crítica a la falacia desarrollista y cientificista que se ha impuesto en América latina a partir del ejercicio político que se ejerce como consecuencia de la sociedad globalizada.

4. La ética contrahegemónica como ética comunicativa latinoamericana

Es obvio que una praxis filosófica porta y funda valores. Desde ese punto de vista toda praxis es una praxeología de la praxis, como diría el filósofo mexicano Eduardo Nicol;³¹ es decir, los valores de alguna forma están en conjunción con las prácticas filosóficas, con las formas de racio-

²⁸ Cfr. Dussel, E. (2005). “La introducción de la transformación de la filosofía de K.-O. Apel y la filosofía de la liberación. Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana”, in: Dussel, E. & Apel, K.-O. (2005). *Ética del discurso y ética de la liberación*. España. Trotta, pp. 73-125.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. España. Trotta. p. 91.

³¹ Hay que destacar que para los años '60 y '70 las obras de dos filósofos, uno mexicano, y otro de origen español, complementan la formación política de Álvaro B. Márquez-Fernández, sobre sus ideas acerca de la “praxis”. Estos son: Eduardo Nicol. *La primera teoría de*

nalizar el mundo, la realidad y la condición humana. En este sentido, los valores que porta la praxis son contextualizados por sus actores, por lo que la ética surge y se origina por la praxis de las personas. Una ética antihegemónica es una ética de valoraciones siempre relativas y plurales. Aunque la ética versa sobre valores, no los puede imponer, pues los valores responden a las opciones y a las voluntades con las que las personas o ciudadanos deciden u optan por la orientación de sus acciones. Es una ética que es complemento de las responsabilidades que le debemos al otro. Sería, entonces, la ética antihegemónica una ética de la elección donde los valores de unos y otros forman parte de esa elección que no es individual ni personal, sino social y moral. Al declararse como heterovalorativa la ética antihegemónica debido a la propia condición de libertad relativa que propone para su cumplimiento, es posible, primero, liberar a la ética de cualquier tipo de dogmas o normas coactivas; y, segundo, producir un *bien común* que pueda generar valores en los que todos pueden lograr su reconocimiento y desarrollo de las identidades interculturales.

Una de las praxis importantes de la racionalidad es la palabra. A través de la palabra como sistema discursivo se portan y fundan valores. Ahora, ¿Cuáles son esas palabras, esos discursos que nos permiten comunicar las condiciones de vida, que hacen posible compartir unas “prácticas de valores” cuando hablamos de ética antihegemónica? De acuerdo con Márquez-Fernández,³² las palabras que se contienen en un discurso no son aisladas, por el contrario, sirven para humanizar, socializar y colectivizar a las personas, por lo que esos valores tienen por finalidad comunicarse con los otros. Así, el valor de la palabra está en el valor que tiene para comunicarse con los otros;³³ por lo que sin el otro no hay valor, ni tiene sentido el discurso, y la palabra no puede ser contextualizada. Pues, precisamente, la palabra y el orden del discurso se asocian para producir el sentido de los valores en los cuales se depositan las representaciones, creencias, ideales, razones, tradiciones, de quienes deben compartir sus vivencias y convivencias.

la praxis. UNAM, México, 1978; y Adolfo Sánchez Vásquez, y su magistral obra: *La filosofía de la praxis*. FCE, México, 1976.

³² Díaz-Montiel, Z. (2009). *Entrevista... Op. cit.*

³³ Márquez-Fernández, Á. (2007). “El diálogo con el otro: el nosotros de la ciudadanía y la democracia política”. Seminario Internacional I° de la Enseñanza de la filosofía y III de Filosofía para Niños y Niñas. Universidad Simón Rodríguez, UCV, CIPOST Caracas, Ponencia, 28 y 29 de junio.

Los valores y las palabras que lo portan, permiten construir los discursos sociales y políticos que van a regir la moralidad pública donde los valores adquieren significación por la mediación del lenguaje. Si la comunicación es pragmáticamente efectiva; entonces, los valores adquieren el sentido que le adjudica el contenido de las praxis.

En general ese contenido de las praxis es la liberación de las intersubjetividades en su propósito más radical que debe impedir el sometimiento, la coacción y el dominio de quien o quienes se encuentran en una posición de poder y/o de mando. Es una ética garante de la libertad para ser y elegir, de la libertad para vivir en paz.³⁴

La importancia de la ética contrahegemónica en América Latina está dada entonces, como ética de la comunicación con otro que necesita ser reconocido como otro, en su discurso, en su palabra, en sus valores.³⁵ Como ética de la comunicación, debe estar orientada por prácticas valorativas interculturales, por una noción intersubjetiva de valoración, como ética de la alteridad, en donde los valores de los otros se reconocen comunicativamente a través de las praxis discursivas de cada sociedad. Esta postura descoloniza la concepción clásica de una ética universal que se impone como un todo uniforme a todas las sociedades.

La ética contrahegemónica es ética de pluralidades intersubjetivas para esclarecer el mundo de los otros. Desde ese punto de vista el proyecto ético antihegemónico, en su referente comunicativo, no es más que abrir el discurso a la alteridad, en un reconocimiento a su palabra, a su mundo y a su realidad.

³⁴ Márquez-Fernández, Á. (2008). “El derecho a la paz, por una sociedad sin violencia”. *Fronesis*. Vol.15, n°. 3. septiembre-diciembre, Instituto de Filosofía del Derecho “Dr. J.M. Delgado Ocándo”, LUZ.

³⁵ Márquez-Fernández, Á. (2008). “El diálogo intercultural: aproximación al otro desde la contextualidad de las culturas”. XX Seminario Internacional de Profesores de Filosofía para Niños y Niñas. Ponencia, 27 (febrero) al 2 de marzo, Gijón, España. *Ibid.*, “El diálogo con el otro: el nosotros de la ciudadanía y la democracia política”. Seminario Internacional I° de la Enseñanza de la filosofía y III de Filosofía para Niños y Niñas. Universidad Simón Rodríguez, UCV, CIPOST, Caracas, Ponencia, 28 y 29 de junio.

Dussel,³⁶ siempre ha considerado que la ética es una condición humana liberadora de la existencia.³⁷ Es decir, toda vida está circunscrita al orden de los valores de bien o de mal, en sentido ético. La suposición que esa elección (o selección) del bien y/o del mal, no es casual o causal. El hombre, la persona, el ciudadano intenciona por medio de la acción la justificación y certeza de sus valores.³⁸ La pretensión universal no descalifica el sentido de totalidad que puede contener uno o varios valores ya que son experiencias de vida compartidas por unos y otros. Al situar a los valores en la condición humana, es posible determinar la existencia y el lugar de estar de los valores que forman parte de la inmanencia y muy poco, o nada de una especulación metafísica. Luego, los valores humanos se deben sobreponer a cualquier otra condición que no favorezca el desarrollo de cada persona en libertad. Si se desea la libertad de pensamiento, voluntad y materialidad; entonces, la libertad que se obtiene de esa relación haría muy posible un mayor equilibrio entre relaciones humanas compartidas solidariamente.

La superación de la ética eurocentrista, en Dussel, al igual que para Márquez-Fernández, implica concebir la noción de alteridad como ruptura de la totalidad que se ha tratado de imponer en términos históricos. Para Dussel, es imperante que el <<otro>>, como <<otro ausente>> que

³⁶ Álvaro B. Márquez-Fernández, se hace discípulo de Enrique Dussel durante sus estudios de Magíster en Filosofía, entre los años de 1983 y 1984. Dussel diserta en seminarios de investigación sobre sus principales obras de esa época, *Erótica, Pedagógica y Filosofía, Filosofía de la Liberación*, etc. Es inevitable su influencia para entonces en casi todos los ámbitos académicos y de participación ciudadana. Sin embargo, no hay mayor registro que nos permitan aseverar que Márquez-Fernández, a través de las investigaciones y publicaciones se haya convertido en un “dusserliano”. La influencia de Dussel, queda representada y tamizada dentro de una filosofía de la praxis que considera la liberación, como parte del programa descolonizador y desalienador de las opresiones ideológicas y simbólicas de la racionalidad neoliberal. La filosofía de la liberación está reabsorbida por una trama discursiva de orden semiológico, que Márquez-Fernández desarrolla desde la concepción gramsciana de la superestructura del Estado, visto como sociedad política y sociedad civil. La liberación pasa en el pensamiento de Márquez-Fernández, a través de una teoría del consenso comunicativo que tiene que ver con la superación del proceso ideológico que sufren las conciencias de clase. No obstante, el reconocimiento del otro como víctima del poder, del otro deshumanizado por el mercado, son temas de inspiración dusserliana que considera Márquez-Fernández en relación con las teorías del discurso y del diálogo público.

³⁷ Dussel, E. (2005). *Op. cit.*

³⁸ Dussel, E. (1984). *Filosofía de la Liberación*. FCE, México.

no ha podido argumentar sin tener la condición de dominado, entre en la historia y se concrete políticamente, para que una ética de la liberación signifique algo más que un discurso vacío de toda praxis política.

El <<otro>>, como <<otro ausente>>, aparece desde fuera de la totalidad eurocentrista, es decir, no es una de sus posibilidades y por lo tanto, no es descifrable desde un discurso que no toma en cuenta la miseria en la que ha estado y está sumido, el pueblo latinoamericano. Pensar acerca de la revelación del <<otro>>, repito, pasa a ser exterioridad de la totalidad del mundo y desde allí, critica el mundo como totalidad.

Comunicarse con el otro, para este autor, es en primera instancia reconocerlo como alteridad; sin ese reconocimiento, Dussel se pregunta: ¿Cómo conversamos con el <<otro ausente>>?

Es a través de la consensualidad crítica de las víctimas como razón dialógica, antihegemónica y liberadora, que se puede promover el desarrollo de la vida humana; por lo que la originalidad propia de la <<experiencia>> latinoamericana, ha de concretar las praxis discursivas creadoras de alternativas liberadoras.³⁹

Estas reflexiones de Dussel sobre el otro visto desde la eticidad de quien lo reconoce como un otro en el espacio público, y, a su vez, como víctima externa de un sistema opresivo y discriminador, pueden ser compartidas por nuestra lectura antihegemónica del poder y del Estado en el pensamiento de Márquez-Fernández. Ambos filósofos se plantean desde la distancia de quien es Maestro y la cercanía de quien es discípulo, una problemática que Dussel mantiene en el marco de la Filosofía y la ética de la Liberación, pero que Márquez-Fernández intenta superarla desde la filosofía intercultural, la crítica de la opinión pública y el diálogo político. Dos posturas, que, aunque se diferencian desde sus bordes, se complementan en sus contenidos prácticos. En este punto la influencia de Raúl Fonet-Betancourt es más decisiva.⁴⁰

³⁹ *Ibid.* p. 411.

⁴⁰ Márquez-Fernández, conoce a Fonet-Betancourt años después de dictar varios seminarios de investigación sobre sus principales obras, en algunos eventos que se realizaron en la Escuela de Filosofía de LUZ, desde mediados de los '80 hasta fines de los '80. Fonet-Betancourt es el único filósofo latinoamericano a quien le ha dedicado sendos estudios interpretativos, y de quien recoge categorías fundamentales para elaborar su pensamiento, en especial la del Otro a través de los discursos entre las culturas, como expresión intersubjetiva de un logos descentrado, "desfilosófado"... Cfr. V.gr., "Presencia de la Filosofía

Consideraciones finales

Es indudable que en la filosofía contrahegemónica y la ética de la liberación existen aportes significativos para una ética latinoamericana como proyecto contrahegemónico-liberador de una filosofía o pensar intercultural. El primero de esos aportes se puede decir es la praxis sociopolítica que deben llevar a cabo los ciudadanos a partir de su razón dialógica.

El proyecto emancipatorio latinoamericano, como lo expresa Márquez-Fernández,⁴¹ debe ser considerado en términos de movimientos interculturales que hagan posible el reconocimiento del otro como alteridad. Esto hace posible ampliar los procesos de integración social garantizando condiciones de igualdad y equidad social.

Superar la dominación, precisamente, requiere de ciudadanos solidarios que pregunten por la condición de vida, existencia y de valor, del otro/a que ha permanecido históricamente ausente.

Intercultural de Raúl Fornet-Betancourt en América Latina”, *Apuntes Filosóficos*, n° 31. Escuela de Filosofía, Universidad Central de Venezuela.

⁴¹ Márquez-Fernández, Á. (2008). “Justicia pública y poderes populares” in: Díaz-Montiel, Z. & Salazar, R. (Ed): *Teoría social de la Justicia Emancipadora en América Latina*. Elalep/Insumisos Latinoamericanos, México, Buenos Aires (e.p). *Ibid.*, “La praxis emancipadora en Venezuela: de la revolución social(ista) a los poderes populares”. *Pensares & Quehaceres*. Revista de Políticas de la Filosofía. n°5, septiembre, (SECNA-AIFyP), Ediciones Neón, México.

II

PARA SUPERAR UNA DEMOCRACIA DE ORNATO. PROPUESTAS CONTRAHEGEMÓNICAS

Ignacio Medina Núñez¹

*“No hay democracia allí donde cierto número de hombres libres que están en minoría mandan sobre una multitud que no goza de libertad...
Tampoco hay democracia cuando la soberanía reside en los ricos”.*
ARISTÓTELES, 1993: 163.

Introducción

En su obra *La República*, Platón hacía muy bien la distinción entre un Estado sano y uno enfermo. El primero es el que está enfocado a procurar el interés colectivo de los ciudadanos; el segundo es consecuencia de la actuación desviada de gobernantes y magistrados cuando solamente buscan su propio interés o favorecer a los grupos más poderosos. Por ello, el filósofo mencionaba de manera muy explícita: “Aquí tienes dos cosas que deben procurar cuidadosamente nuestros magistrados no pasen a nuestro Estado. —¿Cuáles son?— La opulencia y la pobreza” (Platón, 1991: 496). Y la razón está también muy claramente señalada desde antes porque el fin de todo Estado es procurar la felicidad de todos los ciudadanos y no solamente de unos pocos: “un Estado en que la felicidad no se halle repartida entre un pequeño número de particulares, sino que sea común a toda la sociedad” (Platón, 1991: 495).

¹ Profesor investigador del Colegio de Jalisco, en Guadalajara, México, dentro de la línea de investigación Política y Gobierno. Correo electrónico: medina48@yahoo.com

Esta es la concepción de la cual partimos para contrastar con el Estado hegemónico que domina en la actualidad de nuestras sociedades del siglo XXI a través de una globalización defensora a ultranza del libre mercado, y especialmente impuesta al conjunto de los países subdesarrollados, lo cual se muestra bien ejemplificado en la mayor parte de los países latinoamericanos: un modelo en donde ciertamente han entrado los procesos electorales para definir a los gobernantes pero con la visión salvaje del neoliberalismo bajo la tendencia de un libre mercado en donde solamente unos pocos se aprovechan de los recursos de la naturaleza y de beneficios de los procesos productivos. Esta etapa de globalización salvaje, sin embargo, se ha presentado con la cara de una modernidad castrante cuando en realidad, como bien lo señala Álvaro Márquez-Fernández, “la racionalidad técnica ha escindido el campo ontológico de la Razón, ha convertido al sujeto en objeto” (Márquez-Fernández, 1996: 149). La mayoría de la población mundial es solamente consumidora y oferente de mano de obra muy barata.

Además, la realidad que vivimos es una tendencia mundial en donde la producción de la riqueza aumenta considerablemente a través del uso intensivo de la tecnología, pero con un resultado nefasto en donde dicha riqueza se concentra en pocas manos mientras que la mayoría de la población sobrevive en pobreza, extrema pobreza con lo mínimo indispensable para sobrevivir. Así tenemos un terrible escenario mundial en donde los gobiernos se muestran incapaces para una redistribución racional de la riqueza si no es que coludidos con las élites económicas para seguir favoreciendo las ganancias de unos pocos:

Nuestro mundo está afrontando una crisis de desigualdad económica en una escala sin precedentes: el 1% más rico de la población mundial posee más riqueza que el 99% restante. En todo el mundo, durante los últimos 30 años la brecha entre ricos y pobres ha aumentado rápidamente. Si no logramos invertir esta tendencia y cerrar esta brecha, la lucha para acabar con la pobreza estará perdida. Es la desigualdad lo que está poniendo en jaque los derechos humanos y la estabilidad en nuestro mundo. Las élites están manipulando las reglas a su favor, amenazando la salud de las propias democracias (OXFAM, 2016: 5).

En este escrito nos vamos a enfocar primero a una discusión teórica sobre el tema tan amplio de la democracia y el fracaso de este modelo en términos de promover un desarrollo justo y equilibrado para las ma-

yorías, porque hemos convertido el modelo solamente en un ornato que quiere ocultar la realidad del gobierno de los más ricos. En segundo lugar, profundizaremos en la pregunta sobre si un Estado puede ser tomado por fuerzas ciudadanas mediante reformas radicales que puedan incidir en un cambio necesario para cambiar el rumbo que lleva una nación. Y simplemente terminaremos con algunas sugerencias para fortalecer una participación ciudadana que pueda profundizar el modelo democrático para hacer trabajar a cualquier gobierno en beneficio de la colectividad y no solamente para favorecer a los intereses privados. Todo esto ha sido inspirado por el pensamiento anti-hegemónico de nuestro amigo, un gran pensador latinoamericano, Álvaro Márquez-Fernández, cuyas “tesis filosóficas representan un cuestionamiento al uso del poder como dominio y represión y, en ese sentido, su pensamiento ha reconceptualizado significativamente el concepto de consenso cívico y de opinión pública, pues es a partir de éstos que los procesos democráticos se convierten en una efectiva praxis ciudadana para la coparticipación política” (Díaz-Montiel, 2009: 152).

1. Una fatalidad: la democracia reducida solamente a los procesos electorales

Todos sabemos que la democracia nació en la Grecia antigua con el desarrollo de las ciudades-Estado alrededor del siglo VII a.C., que fue el marco histórico en que empezó a surgir la ciencia con los pensadores presocráticos. Para la civilización griega fue el momento histórico en que se pudo cambiar el destino de la convivencia humana transitando de la ley del más fuerte a la norma colectiva aceptada por la comunidad y que proponía una justicia con igualdad para todos.² El concepto de *Polis* como ciudad,

² Lo había anunciado Hesíodo en su obra *Los Trabajos y los Días*, al mencionar la ley de la selva cuando un halcón le dice a un ruiseñor al que ha apresado: “Infeliz, ¿por qué chillas? Te tiene alguien mucho más fuerte que tú. Irás donde yo te lleve, por muy cantor que seas. Contigo haré mi cena, o te soltaré, según me plazca” (Hesíodo, en UNAM, 1990: 45). Pero llegan nuevos tiempos en que puede imperar la justicia en el mundo de los hombres. Así le dice Hesíodo a su hermano Perses, quien por la fuerza quiere apropiarse de su patrimonio: “A la justicia escucha, ... olvídate por completo de la violencia. Este destino impuso el Cronion para los hombres: que, peces, bestias y aves aladas se devoren unos a otros, pues no existe la justicia entre ellos. A los hombres, en cambio, les dio la justicia, que es con mucho la más excelente norma” (Hesíodo, en UNAM, 1990: 46-47).

como comunidad, como colectividad de seres humanos que se consideran autónomos y que se autogobiernan legislando es lo que ha hecho que Grecia antigua se convierta en un gran legado para la civilización occidental (Cfr. Castoriadis, 2006: 44).

La experiencia de la democracia como gobierno del pueblo floreció en Atenas: vino con Solón a nivel de que la comunidad podía elegir a sus gobernantes, pero fue Clístenes quien puso en práctica también una democracia directa para decidir por voto directo muchos de los asuntos del estado. Sin embargo, las ciudades griegas no tuvieron todas la misma experiencia puesto que cada una de ellas era gobernada a su propia manera. Aristóteles, en su texto sobre *Política*, tuvo como base el estudio empírico de más de cien constituciones de diversos estados griegos para comparar unas con otras. De esta manera, las formas de gobierno en Grecia fueron variadas. Se reconocen las tres formas más notorias: la monarquía, la aristocracia y la democracia, las cuales pueden degenerar en sus formas antagónicas: tiranía, oligarquía y demagogia. Se trata del gobierno de uno, el de unos pocos o el del pueblo que mantiene a muchos gobernando. Sin embargo, Platón amplía más el abanico de formas de gobernar al señalar cinco: aristocracia, oligarquía, timocracia (un término medio entre la aristocracia y la oligarquía), democracia y tiranía. Pero, de todo ellos, tanto Platón como Aristóteles parecen preferir la aristocracia o el gobierno de los mejores y tienen mucha desconfianza de la democracia. Crítica Platón de manera particular su funcionamiento: “El gobierno pasa a ser democrático cuando los pobres, habiendo conseguido la victoria sobre los ricos, asesinan a unos, expulsan a otros, y se reparten por igual con los que quedan los cargos de la administración de los asuntos”.

En el modelo democrático queda desde un principio planteado su gran virtud y su gran defecto. La gran cualidad es que se acude a la colectividad para preguntar y decidir sobre los asuntos que afectan a la misma comunidad, lo cual es un principio todavía muy valedero para las sociedades modernas, y con ello se recuerdan las palabras de Pericles “Nuestro sistema es llamado democracia porque respeta a la mayoría y no a unos pocos” (Tucídides, citado por Brophy *et al.*, 1998: 138). Incluso Esparta llegó en algunos momentos a experimentar el modelo democrático: “... la masa de los ciudadanos llegó a constituir una asamblea plenaria de la ciudad, con derecho a decidir sobre la política que le presentaba el consejo de ancianos, que, a su vez, se convirtió en un cuerpo electivo” (Anderson, 1999: 29).

El gran defecto, sin embargo, está expresado simbólicamente en una de las tragedias griegas, *Las Suplicantes*, cuando los tebanos vienen con Teseo, rey de Atenas a pedirle que haga la guerra contra Tebas para obligar al rey Creonte a enterrar a los muertos; el rey Teseo señala que él no puede tomar esa decisión por sí solo, que tiene que consultar a su pueblo. Y la sorpresa de los tebanos se expresa en una pregunta contundente: “¿Cómo puede una ignorante multitud dirigir sabiamente el rumbo de una nación?” (Hamilton, 1969: 266). Pero incluso la misma democracia puede ser manipulable: así sucedió en la decisión que debía hacer el rey Cecrops sobre el nombre de la ciudad que finalmente llegó a ser Atenas, dedicada a la diosa Atenea; cuando la otra opción era el nombre de Poseidón, para evitar que lo culparan por la decisión final, el rey sometió el nombre a consulta y decisión de los ciudadanos; así podía evitar cualquier represalia de Poseidón por haber perdido la titularidad en el nombre de la ciudad.³

De las formas clásicas de gobierno señaladas por Aristóteles, los griegos las practicaron todas porque todas pueden tener virtudes: buena es la monarquía cuando ha llegado un rey bueno y sabio; buena es la aristocracia porque entre los más preparados pueden salir las mejores decisiones; buena es la democracia porque todos los ciudadanos pueden intervenir en las decisiones colectivas del gobierno. Pero también están claros los grandes peligros de cada una: en la monarquía no siempre llega un rey bueno y sabio; la aristocracia se convierte fácilmente en un gobierno oligárquico; la democracia degenera fácilmente en anarquía o ineficacia con decisiones que hacen muchos ineptos que quieren dirigir. En este último modelo democrático, en Atenas se prefería que todos participaran en los asuntos y cargos públicos, en ocasiones hasta por suerte o lotería, pero con ello podía llegar a dirigir gente inexperta o incluso personas que no sabían leer ni escribir. Y a pesar de esta desigualdad real entre la multitud, todos podían participar también en el Ostracismo, que era el método de votación pública en que todos podían designar al dirigente que querían mandar al exilio (Cfr. Hansen, 1995).

³ Atenea y Poseidón se disputaban el nombre de la futura ciudad de Atenas. Cecrops sometió la decisión a un referéndum entre la población, en donde ganaron las mujeres por ser más que los hombres. Así quedó la decisión tomada sobre el nombre de Atenas, pero luego los hombres se reunieron aparte y de forma democrática decidieron excluir a las mujeres en el futuro de los asuntos públicos (Hamilton, 1969: 269).

Sin embargo, desde la época de la modernidad surgida a partir del siglo XVI en el mundo occidental, se originó también una insurrección contra el Estado absolutista a través de las ideas del liberalismo y la democracia, que fueron acogidas por numerosos dirigentes para lograr que triunfara posteriormente la “revolución gloriosa” en la Inglaterra del siglo XVII y la revolución francesa del siglo XVIII. Las propuestas del liberalismo y del modelo democrático se empezaron a convertir en dominantes en Occidente durante los siglos XIX, XX y XXI a pesar de la existencia de gobiernos de estado absolutista que perduran en numerosos países del mundo y a pesar de la existencia real de totalitarismos como el de Hitler en la Alemania nazi o de variadas y en ocasiones largas dictaduras que asolaron la región latinoamericana hasta el siglo XX.

Si comparamos los tres modelos de Estado, pocos pueden sostener racionalmente la validez de uno absolutista o el gobierno de unos pocos porque se prefiere generalmente en el mundo occidental la elección de los gobernantes a partir del voto de las mayorías. Como dice Touraine en el mundo occidental “creemos que la democracia ha vencido y que en la actualidad se impone como la forma normal de organización política” (Touraine, 1994: 21)... “El siglo XX ha estado tan fuertemente marcado por regímenes totalitarios que la destrucción de éstos ha podido parecer a muchos prueba suficiente del triunfo de la democracia” (*Idem*, 1994: 23). Sin embargo, la realidad empírica de las naciones con gobiernos que fueron electos en las urnas con un voto supuestamente universal, libre y secreto ha provocado la decepción en relación al modelo democrático en dos ámbitos muy claros: la forma de realizar las elecciones en un mundo donde pesan tanto los medios de comunicación para manipular a la población y favorecer a candidatos con muchos recursos; los efectos en la población a partir de las políticas públicas realizadas por los gobernantes electos, es decir, cuando los propios funcionarios producto del modelo democrático han seguido gobernando para favorecer los intereses de unos pocos y empobrecido a las mayorías.

Aunque muchos decepcionados por la democracia han llegado a rechazarla prefiriendo gobiernos dictatoriales que sepan poner más orden y estabilidad,⁴ gran parte de la discusión se ha trasladado más a la calidad de la

⁴ En Chile se estableció mucho esta discusión cuando el General Pinochet, quien había accedido al poder del gobierno mediante un sangriento golpe de Estado contra el presidente legítimo Salvador Allende, pudo gobernar por 17 años continuos, y decidió preguntar a

democracia, señalando numerosos criterios para calificar a algunos gobiernos como “democraduras” o “dictablandas” o “dictadura perfecta” o “populistas”, etc. y a otros como modelos a seguir por la manera como realizan las elecciones con honestidad, eficacia y transparencia, y como gobiernan haciendo crecer la economía y disminuyendo el número de pobres, etc.

La decepción sobre el modelo democrático está aumentando en la población latinoamericana. Lo sabemos a través de las percepciones de la gente en entrevistas y muestras representativas a la población de cada país. El informe 2017 de Latinobarómetro tiene conclusiones muy preocupantes:

El declive de la democracia, al mismo tiempo que los avances económicos de la región indican la menor cantidad de bogares con dificultades para llegar a fin de mes, desde 1995. El crecimiento económico y la democracia no van por el mismo lado. El declive de la democracia se acentúa en 2017, con bajas sistemáticas del apoyo y la satisfacción de la democracia, así como de la percepción de que se gobierna para unos pocos (Latinobarómetro, 2017: 1).

Veamos estos dos aspectos: el de la democracia electoral por sí misma, y el de los efectos objetivos logrados por esos gobiernos llamados democráticos.

En primer lugar, tanto haber insistido como lo hacía Enrique Krauze (1983) en una *Democracia sin adjetivos* que la redujimos solamente a eso, a elecciones, a contar votos en medio de un show mediático, un gran espectáculo que entretiene a la gente, una manera aparente de hacernos sentir que todos participamos. El resultado final es que estamos instalando lo que Helena Argirakis ha llamado la *posdemocracia*, que es

(...) un modelo político donde las elecciones ciertamente existen y pueden | cambiar los gobiernos, pero el debate electoral público es un espectáculo (para consumo masivo) estrechamente controlado, gestionado por equipos rivales de

la población en un referéndum si podía seguir gobernando, pero ahora en un modelo democrático. Ese referéndum de 1988 con la pregunta simple de un “sí” o “no” fue un test para la población chilena. Ganó el “no” a Pinochet y pudo realizarse una transición a la democracia, pero lo sorprendente es que ganó el rechazo con una mínima diferencia porque muchos preferían a Pinochet a pesar de haberse convertido en dictador porque juzgaban que había hecho muy buenas cosas por Chile como gobernante. De una población de 12.5 millones de chilenos, hubo 7.086,679 votos válidos, de los cuales 3.119,110 (44.01%) votaron por el sí, es decir, por la continuidad de Pinochet.

profesionales expertos en técnicas de persuasión, directamente relacionado al modelo de la industria publicitaria. En otras palabras, a nombre de la democracia, se vacía y se sacrifica cada vez más a la democracia, convirtiéndola en espectáculo, farándula, trivial y entretenimiento —pan y circo— para las grandes audiencias (Argirakis, 2018: 3).

Pero claro, cuando la gente ha enfrentado históricamente posiciones autoritarias y gobiernos dictatoriales, lo que se anhela es la realización de elecciones, aunque después sigan existiendo resultados devastadores en la sociedad. Ya lo mostró desde el año 399 a.C. en Grecia la muerte de Sócrates: fue condenado a muerte por la votación mayoritaria de legisladores atenienses instigados solamente por un complot para asesinarlo; ya lo mostró Julio César en la Roma del siglo I a.C. cuando se sometía él mismo al voto de los ciudadanos, pero estando presente el candidato en la urna para ver a cada ciudadano en qué sentido era su voto. Y en tiempos modernos, también Mario Vargas Llosa señalaba a México en 1991 como una “dictadura perfecta” porque decía que los gobiernos autoritarios tenían la mejor manera de aparecer con legitimidad cuando realizaban elecciones totalmente controladas por el gobierno.⁵

De esta manera, con certeza podemos alegrarnos que en numerosos países ya existan procesos electorales para elegir a los gobernantes, pero de ninguna manera podemos llamar a esto de manera elegante una “transición a la democracia”. Como decía Carlos Pereyra,

(...) el sufragio libre y universal, máxima expresión de la democracia representativa propugnada por el liberalismo, constituye en verdad sólo un aspecto —si bien esencial— en la democratización de las relaciones sociales. El control democrático del ejercicio del poder estatal no puede restringirse a los procedimientos electorales por óptimo que sea su funcionamiento (Pereyra, 2012: 27-8).

⁵ Toda la vida de Mario Vargas Llosa ha sido de vaivenes políticos a su antojo o conveniencia. Con gran merecimiento tiene el premio nobel de literatura, pero en política dio una gran voltereta al abandonar una ideología de izquierda para abrazar el neoliberalismo, con la cual ni siquiera pudo ganar las elecciones en Perú en 1990. Y al México de Carlos Salinas de Gortari lo calificó de “dictadura perfecta” en 1991 por el intento de apariencia de democracia, pero en el 2018 defiende a ese mismo sistema político y ahora lo califica como un liberalismo imperfecto, sin advertir que es el mismo de hace tres décadas, pero al que considera preferible ante la amenaza del “populismo”.

Además, si consideramos la situación en América latina, ni siquiera estamos cumpliendo el requisito básico de la democracia representativa, porque no llegamos a la realización de elecciones libres con un óptimo funcionamiento. En México, ya tenemos la experiencia bastante conocida del fraude electoral tanto en 1988 cuando el gobierno derrotó electrónicamente a Cuauhtémoc Cárdenas para imponer a Salinas de Gortari; algo semejante ocurrió en 2006 con la imposición de Felipe Calderón como presidente para derrotar en las apariencias a Andrés Manuel López Obrador. En el siglo XXI no solamente persiste el golpe legislativo y militar de Estado ocurrido en 2009 en Honduras para derrocar al legítimo presidente Manuel Zelaya e imponer luego a Micheletti y posteriormente a Porfirio Lobo en la presidencia sino que, también, en el mismo país, se ha impuesto un fraude electoral de tal magnitud como para imponer la reelección del presidente Juan Orlando Hernández en 2018 por otros 4 años más, a pesar de la prohibición existente en la Constitución hondureña. Y ¿qué decir del golpe de Estado legislativo contra Fernando Lugo en 2012 en Paraguay, y de algo semejante con los mismos efectos contra la presidente electa en las urnas Dilma Rouseff en Brasil en 2016?

Pero, en segundo lugar, aparece todavía más grave el nulo efecto en el bienestar de la población de cada país cuando, con gobernantes electos en las urnas, los problemas sociales de concentración de riqueza, aumento de la pobreza, corrupción, violencia y delincuencia se agravan. Y podríamos hablar de una tendencia mundial cuando en 2017, por ejemplo, la concentración de riqueza en unos pocos multimillonarios aumentó en 18%, como lo registra la revista *Forbes*: en el mundo hay 2018 superricos (personas que tienen más de mil millones de dólares), los cuales concentran “9.1 billones de dólares, un 18% más que el año pasado, con un patrimonio neto promedio récord de 4,100 millones de dólares” (*Forbes*, 2018); por primera vez, el más rico del planeta, Jeff Bezos, fundador y director del comercio electrónico Amazon superó la cifra de los cien mil para poseer ahora 126,200 millones de dólares. Y mientras, ¿qué podemos decir de la pobreza? Según Oxfam (2018), el contraste se está acentuando:

(...) el 82% de la riqueza mundial generada durante el pasado año fue a parar a manos del 1% más rico de la población mundial, mientras el 50% más pobre —3 700 millones de personas— no se benefició lo más mínimo de dicho crecimiento... Desde el año 2010, la riqueza de esta élite económica ha crecido

en un promedio del 13% al año; seis veces más rápido que los salarios de las personas trabajadoras que apenas han aumentado un promedio anual del 2%. Entre marzo de 2016 y marzo de 2017 se produjo el mayor aumento de la historia en el número de personas cuyas fortunas superan los mil millones de dólares, con un nuevo multimillonario cada dos días” (Oxfam, 2018). Y de manera particular para América Latina y el Caribe, la misma fuente nos muestra lo siguiente: En esta región el 10% más rico de la población concentra el 68% de la riqueza total, mientras el 50% más pobre solo accede al 3.5% de la riqueza total. La riqueza de los multimillonarios latinoamericanos creció en 155 mil millones de dólares el último año, dicha cantidad de riqueza sería suficiente para acabar casi 2 veces con toda la pobreza monetaria por un año en la región. En América Latina y el Caribe, el 16% de los trabajadores asalariados y el 28% de los trabajadores por cuenta propia se encuentran en situación de pobreza (OXFAM, 2018).

O sea que, en términos prácticos, el mundo puede estar avanzando hacia la democracia, pero también hacia la concentración de la riqueza en unos cuantos mientras que las clases medias se estrechan y aumenta la pobreza mundial. Y, además, si nos vamos a otro grave problema que es el calentamiento global y el deterioro del medio ambiente con las políticas dominantes de los gobiernos democráticos pronto, en este siglo, como lo llegó a predecir en algún momento el recién fallecido científico Stephen Hawking, la humanidad tendrá que buscar otro planeta habitable porque actualmente ya estamos destruyendo la Tierra con una dramática intensidad. ¿En qué estamos convirtiendo la democracia? Grandes fuerzas transnacionales aliadas con los intereses de poderosos grupos de las oligarquías nacionales controlan actualmente los gobiernos civiles electos por la población a través de los medios de comunicación para acomodarse a los lineamientos de una globalización salvaje:

(...) los Estados nacionales se convierten cada vez más en ejecutores y plenipotenciarios de fuerzas sobre las cuales no tienen la menor esperanza de ejercer algún control” (Bauman, 2001: 89). Por ello, de manera más abierta y clara, los zapatistas de México podían decirlo: “los nuevos amos del mundo no necesitan gobernar en forma directa. Los gobiernos nacionales están encargados de la tarea de administrar los asuntos en su nombre (Marcos, citado en Bauman, 2001: 89).

Así, para terminar este apartado, ¿no sería conveniente darle algunos adjetivos fundamentales a la democracia para no quedar anclados solamente en la realización de comicios, pero sin cambiar un modelo económico de globalización salvaje que nos está llevando al caos y a la destrucción? Es por ello que el término “calidad de la democracia” se ha introducido fuertemente en la discusión política durante el tránsito hacia el siglo XXI⁶ con el objeto de ir estableciendo criterios precisos y objetivos para diferenciar las situaciones de los países en su vida democrática más allá de la mera realización de elecciones.

2. La toma del poder del Estado: ¿revolución o reformas?

Las discusiones decimonónicas en Europa, particularmente al interior de la Asociación Internacional de Trabajadores, pusieron en confrontación a Marx, a Proudhon y a Bakunin. Este último ha llegado a representar la tendencia del anarquismo al concebir al Estado como un ente insalvable en donde son las multitudes las únicas capaces de actuar sin ningún tipo de concentración de poder de autoridad alguna. Proudhon, en cambio, estaba convencido de que los cambios verdaderos provendrían de la realización de reformas paulatinas y acumuladas que, tarde o temprano, darían como fruto un cambio del Estado hegemónico para convertir el poder en un instrumento más eficaz a favor de las mayorías. Marx, en una tercera opción, juzgaba las reformas paulatinas dentro del marco del Estado capitalista como algo ineficaz que siempre acabarían conservando el poder por parte de la clase dominante, cuando lo que se necesitaba era una revolución de los trabajadores proletarios, pero a través de una organización centralizada que evitara la anarquía propia de las multitudes para apoderarse del Estado y caminar hacia el socialismo y la sociedad sin clases.

Estamos ante una discusión no acabada sobre las opciones de transformación social en el marco de un Estado hegemónico que ha estado a favor de una globalización salvaje del capitalismo neoliberal. Pero en un marco democrático y con libertad de expresión hay que escuchar a todas

⁶ “Bajo el término de ‘calidad de la democracia’ se han abierto distintas líneas de investigación con un soporte teórico muy potente (Beetham, 199; O’Donnell *et al.*, 2004; Diamond y Morlino 2005; Munck 2009; Levine y Molina 2011; Morlino, 2012; Coppedge *et al.*, 2012, entre otros), así como mediante la creación de índices diferentes de los que seguidamente se da cuenta que han aventurado lograr la medición en términos empíricos de la democracia”(Alcántara, en Morlino, 2014: 114).

las voces y tendencias, incluso a aquellas que pretenden la continuidad del sistema o aquellas que buscan su transformación paulatina o aquellas que buscan su destrucción total a través de explosiones sociales momentáneas y dispersas. Lo que no está autorizado legalmente es preconizar la violencia para el cambio social,⁷ aunque ya la tradición de la Iglesia católica con Tomás de Aquino señalaba su legitimidad en el caso de existir un gobierno dictatorial o cuando el artículo 39 de la constitución mexicana dice con claridad que “el pueblo tiene en todo tiempo el inalienable derecho de alterar y modificar la forma de su gobierno” (México, 2018).

Pero, aunque se tenga que excluir actualmente la lucha armada y violenta como medio para combatir un Estado hegemónico, la discusión no es fácil: ¿reformas lentas o cambios radicales? ¿cambios de ornato o modificaciones drásticas de raíz? ¿organización en partidos políticos u organización de base en la sociedad civil? En los ambientes estudiantiles de México en la década de 1970 se discutía mucho si el camino para la transformación del país era la reforma o la revolución, en muchos casos planteando que se trataba de caminos diferentes. Sin embargo, esta cuestión ya formulada desde principios del siglo XX en la tradición marxista por Rosa Luxemburgo (2008) no se planteaba como una disyuntiva sino en una manera conjuntiva en donde se pueden vincular diferentes métodos de lucha:

¿Puede considerarse como opuestos la revolución social, la transformación del orden establecido, su fin último, y las reformas sociales? Por supuesto que no. Para la socialdemocracia, la lucha cotidiana para conseguir instituciones democráticas y reformas sociales que mejoren, aun dentro del orden existente, la situación de los trabajadores constituye el único camino para orientar la lucha de clases proletaria y para trabajar por el fin último: la conquista del poder político y la abolición del sistema de trabajo asalariado. Para la socialdemocracia, existe un vínculo indisoluble entre reforma y revolución: la lucha por las

⁷ Para la región latinoamericana, la segunda parte del siglo XX se vio convulsionada por insurrecciones político militares en lucha contra las dictaduras y golpes de Estado. Fueron los casos de Colombia, Centroamérica, Argentina e incluso México. Sin embargo, la transición hacia regímenes donde hubiera procesos electorales para la elección de los gobernantes desarticuló la opción de la lucha armada. Actualmente ya solamente quedan grupos minoritarios que la preconizan y no está socialmente aceptada. Incluso en Colombia, las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) entraron al diálogo y negociación para transformarse en fuerza política, y el Ejército de Liberación Nacional (ELN) está en perspectivas de hacerlo.

reformas sociales es el medio, mientras que la lucha por la revolución social es el fin (Luxemburgo, 2008: 23).

De esta manera, las posiciones diferentes de Proudhon y Marx en el siglo XIX pueden no encontrarse contrapuestas sino complementarias: es posible avanzar hacia la transformación radical de la sociedad a través de reformas parciales en la medida de que no se pierda el objetivo último de cada conquista que es el cambio radical de la estructura social.

De esta forma llegamos al sentido originario de la política, como una intervención de los ciudadanos en los asuntos públicos de una comunidad determinada para que se dirijan realmente al interés común de la colectividad y no para aprovecharse de los recursos del Estado para intereses particulares. Si la democracia es originalmente el poder del pueblo, entonces en ese marco deben establecerse los mecanismos para que se haga real su sentido etimológico. Uno de esos mecanismos es ciertamente la realización de los procesos electorales, de tal manera que se puedan garantizar gobernantes a partir de un amplio consenso. Pero no es el único mecanismo; pueden existir otros como la revocación de mandato, la exigencia de auditorías, la necesidad de la transparencia en el ejercicio de los recursos públicos, el castigo a la corrupción, los presupuestos participativos, el referéndum, la iniciativa popular, la evaluación de los programas sociales, etc. De no existir toda una serie de mecanismos complementarios para garantizar la intervención de los ciudadanos en los asuntos públicos, entonces la democracia se convierte en el ornato que encubre una dictadura perfecta, en la fachada en donde los ciudadanos solamente eligen a diferentes oligarcas que seguirán enriqueciéndose.

Durante el auge del neoliberalismo, se ha insistido en la necesidad de los sacrificios de los trabajadores y de la población en general a fin de garantizar un desarrollo futuro en donde chorrearán los beneficios finalmente a las mayorías. No hay otra alternativa (*There is no alternative*), decía Margareth Thatcher en la Inglaterra de la década de 1979, al aplicar férreamente las medidas básicas del neoliberalismo, pero que tuvieron un efecto devastador en el llamado Tercer Mundo con severos programas de ajuste que achicaron el Estado con las privatizaciones, echando todo el peso de las reformas en los pobres y las clases medias. Pero ese momento del chorro de la copa de champagne sobre toda la población nunca ha llegado, mientras que siguen en todas las regiones las medidas y programas de ajus-

te y sacrificio de la multitud: menos impuestos para los ricos y más para los trabajadores y las clases medias; control estricto del salario mínimo mientras que suben exageradamente las ganancias de unos pocos; cobros progresivos por servicios que antes garantizaba el Estado como gratuitos; elevación incontrolada de precios de los productos y servicios atribuyéndolo todo a la fuerza del mercado; aumentos terribles en el precio de las gasolinas a pesar de que el país pueda ser productor de petróleo; sueldos exageradamente altos para los funcionarios gubernamentales mientras crece la pobreza y miseria en la población; bajo crecimiento económico con endeudamiento estatal progresivo; inversión estatal que se dedica más al consumo y gasto corriente que a la productividad; corrupción generalizada en la esfera pública con altos grados de impunidad,...

Este mismo modelo neoliberal es el que preconiza la democracia y es este mismo el que también ha entrado en crisis, como lo mencionaba Pablo González Casanova desde 1992:

El problema es que la alternativa dominante, la alternativa neoliberal, —en todas sus versiones— ha generado en menos de 10 años una realidad que lejos de resolver los problemas del proyecto humanista, conforme corre el reloj muestra que estos problemas se acentúan, que se extienden, que se agudizan. El más serio, el más grave de ellos, con implicaciones muy grandes para el futuro de la humanidad y para la sobrevivencia del hombre es el de la miseria, es el de la pobreza y la extrema pobreza, que está creciendo de manera tremenda, afectando todos los proyectos humanistas y liberales que vienen desde la Revolución Francesa y desde la Revolución de independencia de los Estados Unidos, y mostrando de nuevo que tras ellos se encierra y se mueve la realidad invencible de la explotación más irracional y cruel de hombres, pueblos y riquezas naturales, incluso del agua que bebemos y del aire que respiramos, de mares, bosques, mantos acuíferos, y reservas de energéticos. En estos 10 años de neoliberalismo, y deuda externa creciente y políticas de ajuste, la pobreza y la pobreza extrema han aumentado muchísimo incluso en los países altamente desarrollados, sobre todo cuando éstos aplican la política neoliberal de una manera ortodoxa, esto es, respetando las leyes del mercado como si las leyes del mercado fueran a resolver los problemas del hombre y los problemas sociales de manera natural, sin mayor intervención, sin una política social, sin un programa social...” (González Casanova, 1992: 7).

Si esto ha sido señalado en 1992 con pocos años de hegemonía del neoliberalismo, hay que considerar que las cosas no han mejorado sino

empeorado 20 o 30 años después de la aplicación del mismo esquema estructural de programas de ajuste permanentes. Así lo comprueba Estela Grassi en Argentina en los comienzos del siglo XXI al hablar de “la otra década infame”: el ajuste estructural como “la necesidad de desregulación de los mercados (limitando el poder del Estado en subsidios, protecciones y promociones –de sectores o economías regionales–, controles de precios o en la producción directa de bienes y servicios” (Grassi, 2006: 52) y “el desmontaje de las instituciones de protección social” (*Ibíd*, 308), pero produciendo con todas estas reformas la continuación o profundización de los grandes problemas sociales: “el gasto/déficit fiscal; la pobreza (“los pobres”); la desocupación” (*Ibíd*, 54). Y para colmo, la economía nunca floreció como se esperaba porque, si bien no se repitió la debacle económica argentina del 2001 causada por el programa neoliberal del gobierno de Menem, nunca repuntó a tasas de crecimiento aceptables, aunque hubo coyunturas favorables por el precio internacional de los recursos naturales extraídos y producidos, mientras aumentaban los niveles de corrupción.

Y todo esto se da en el marco de la democracia, con lo cual reiteramos la gran pregunta que da título a este escrito: ¿Para qué sirve la democracia, si los efectos son claramente negativos sobre la población? Y no olvidemos que en el ámbito mismo de los procesos electorales no tenemos todavía un buen ejemplo de democracia en muchos países cuando en muchos de ellos imperan los fraudes, la corrupción, el monopolio de los medios de comunicación y sobre todo las escasas opciones sobre las que los ciudadanos pueden elegir. En este último aspecto, si somos exigentes sobre el funcionamiento de nuestros modernos sistemas políticos, “no puede hablarse de democracia si los electores no pueden elegir más que entre dos fracciones de la oligarquía, del ejército o del aparato de Estado” (Touraine, 1994: 22).

Hay diversas tendencias que pueden plantear la necesidad de una lucha anti-sistémica en el nivel estructural, pero lo cierto es que hay que empezar con la organización ciudadana desde abajo y con la promoción efectiva de reformas que vayan atacando de raíz cada uno de los problemas sociales que nos aquejan. Surge entonces la necesidad de distinguir aquellas simples modificaciones de ornato en donde cambian cosas, pero con la finalidad de que nada cambie en lo sustancial. De esta manera, puede ocurrir que la democracia se haya convertido solamente en una fórmula relativamente tranquila en que la población sustituya unos amos por otros.

Las instituciones políticas deben enfocarse a las reformas en el modelo democrático en que vivimos, pero especialmente a aquellas que vayan enfocadas a lograr la transformación radical de la sociedad mediante el empoderamiento de los ciudadanos organizados. ¿Cuáles son, por ejemplo, los problemas más graves que están viviendo nuestras sociedades latinoamericanas? No es necesario analizar mucho las cosas para señalarlos: la pobreza, la corrupción, la violencia e inseguridad, la falta de transparencia en el ejercicio de los recursos públicos, la impunidad y la contaminación ambiental. De hecho, las principales promesas de los candidatos en tiempos electorales se enfocan en estos ámbitos sabiendo perfectamente las necesidades sentidas por la población, aunque ya en el ejercicio del gobierno, cuando se han llegado a posiciones reales de poder, se olvidan de las acciones consecuentes para estos fines. ¿Cómo lograr que los gobernantes cumplan un mínimo de sus promesas de campaña en tiempos electorales? Tal vez el gran error ha sido siempre el confiar solamente en la buena voluntad de los gobernantes, esperando que, si no cumplen, castigar solamente al partido que los postuló, pero en el siguiente momento electoral. Todo se ha vuelto un círculo vicioso en donde de nuevo la esperanza se centra solamente en el instrumento del voto como un espectáculo periódico de circo y propaganda en donde la única arma de los ciudadanos para intentar cambiar la forma del gobierno es su capacidad de votar.

Recordemos que en el siglo XX, Hitler, el más terrible de los dictadores en una nación civilizada europea, llegó al poder mediante el voto popular; recordemos de manera más reciente que el nefasto Donald Trump está gobernando Estados Unidos desde 2017 y que ya está armando su equipo de campaña para poder reelegirse para un segundo período en 2020 dentro de un sistema en donde no necesariamente gana quien haya conseguido más votos entre la población; recordemos que Enrique Peña Nieto presume de haber ganado la elección presidencial en México en 2012 pero que llega al final de su gobierno con menos del 20% de apoyo entre los mexicanos, con políticas públicas y reformas que han perjudicado a la población y en medio de grandes escándalos de corrupción y altos índices de violencia y homicidios; así ganó también electoralmente la presidencia del Perú Pedro Pablo Kuczynski en 2016 en una segunda vuelta a Keiko Fujimori en una contienda en que los peruanos solamente podían escoger, como mencionaron varios analistas, entre el cáncer y la diabetes, y el resultado, a dos años de su toma de posesión de la presidencia, es que, con su actuación

pública, el presidente peruano solamente tiene un 10% de aprobación y está enfrentando severos juicios políticos que lo pueden destituir.

Aspiramos ciertamente a un cambio de sistema social en donde no todo se esté rigiendo por la lógica de una ganancia desmedida a través de un libre mercado de globalización salvaje, pero para que no todo quede en palabras utópicas provenientes de la tradición de Tomás Moro tenemos que dejar de pensar solamente en el voto como instrumento de lucha. Participar en las votaciones siempre será importante pero siempre es una mera ilusión confiar que los futuros gobernantes van a hacer el cambio social desde arriba de sus instituciones. La transformación radical de la sociedad necesita de profundas reformas, independientemente del gobierno que nos toque en momentos determinados, sea éste conservador o progresista, de derecha o de izquierda,...

3. Participación ciudadana frente a legados autoritarios

Hemos vivido una cultura autoritaria por muchos siglos en la historia de la humanidad y por eso ningún gobierno de cambio puede garantizar una nueva época. Necesitamos reformas en el ámbito electoral, pero sobre todo necesitamos profundas reformas que modifiquen una cultura dominante con grandes herencias autoritarias en donde solamente deciden los de arriba.

Hay una anécdota histórica con mucho significado en Alemania, un país con buena tradición en el modelo democrático. En ella, hay una organización denominada Sociedad para la Lengua alemana (*Gesellschaft für deutsche Sprache*) que escoge cada año una palabra que se encuentra en el sentir de la gente sobre el tiempo en que viven. En el año 2010, como palabra del año (*Wort des Jahres*), escogieron “*Wutbürger*”,⁸ que significa la cólera del ciudadano, queriendo expresar la gran molestia de los ciudadanos frente a las decisiones de los políticos que son tomadas sin mirar en lo más mínimo al interés de la población en general; los ciudadanos se ponen furiosos cuando los políticos deciden proyectos relevantes por encima de los intereses generales (DW, 2010).

⁸ Cada año la *Gesellschaft für deutsche Sprache* escoge una palabra que simboliza el sentir del tiempo. La palabra *Wutbürger* en 2010 significaba lo siguiente: se documenta la gran necesidad de ciudadanos y ciudadanas de opinar de manera efectiva sobre los grandes proyectos sociales y políticos: Kurz gesagt: Die Menschen sind wütend, wenn Politiker über ihren Kopf hinweg entscheiden” (DW, 2010).

Si esto está ocurriendo en tiempos modernos con la democracia europea en donde el nivel de vida sobrepasa en gran medida al de la mayoría de los países subdesarrollados, ¿cómo no podemos preocuparnos más cuando en América Latina ocurre una tradición autoritaria de caudillos militares y civiles que se creen iluminados para decidir por sobre toda la población? Y esto se encuentra tan enraizado en la cultura que hace que la gente se acostumbre a una manera de proceder en donde todo se decide por arriba de las instituciones, lo cual nos lleva a un problema grave y complejo que no podrá resolverse en poco tiempo puesto que está enraizado en una cultura y “educación bancaria”, tal como lo señalaba Paulo Freire (2018) desde la década de los 60s del siglo XX, de la cual solamente nos liberaremos cuando convirtamos la educación en una práctica de la libertad.

En otras palabras, reconociendo la gran conquista del voto universal, libre y secreto, todavía encontraremos situaciones, por la condición de falta de una educación cualitativa de los ciudadanos, para asesinar a un Sócrates con métodos democráticos o para elegir a un Hitler o Trump o Kuczynski, ... con el objeto de sólo tener la libertad para votar en cada ocasión por el amo que nos seguirá imponiendo políticas públicas para beneficio de la oligarquía. Y en América latina, según constataba hace tiempo Bernardo Kliksberg, tenemos en todo el conjunto de la población un promedio bajísimo de educación formal, con lo cual, a la hora de votar o querer incidir en las políticas públicas, nos encontraremos una gran discapacidad real de decidir sobre los gobernantes o sobre los tratados de libre comercio o sobre los grandes proyectos sociales que se quieran implementar: en educación, “el peso de la elevada deserción y de la repetición determina que la tasa de escolaridad promedio de toda la región sea de 5.2 años. Los latinoamericanos están llegando al nuevo siglo sin primaria completa” (Kliksberg, 2000: 10).

A partir de este bajo nivel educativo, encontramos sobre todo en el nivel de la población pobre una concepción religiosa mayoritaria en que todo se le atribuye a Dios como causante de todo lo que pasa en el mundo y de todos nuestros problemas sociales. Así lo manifestaron, por ejemplo, Medina y Florido (2005) en un estudio particular que hicieron sobre colonias pobres en la ciudad de Guadalajara, México, a partir de entrevistas semi-estructuradas directas: el 80% de los entrevistados en su condición de pobreza consideraba que la única alternativa para salir de pobres era “cuando Dios lo quiera”. Es decir, que, si bien en la antigua Grecia se llegó a superar la etapa de los dioses como responsables de todo el acontecer humano, victorias y derrotas militares, etc. cuando

llegó la etapa de la ciencia con los presocráticos en el siglo VI a.C., todavía en el siglo XXI seguimos amarrados a una concepción de vida en que nuestro destino depende no de nosotros mismos sino de las divinidades o del destino.

Y la tradición histórica y cultural de la que venimos en tiempos de la colonia no es muy alentadora en cuanto a la participación social, como lo constata Paulo Freire:

(...) lo que predominó fue el mutismo del hombre. Su no participación en la solución de los problemas comunes. Con el tipo de colonización que tuvimos nos faltó vivencia comunitaria. Oscilábamos entre el poder del señor de las tierras y el poder del gobernador, del capitán mayor. Cuando se hizo necesaria por la importación de la democracia política, la solidaridad del hombre con su señor, con el propietario de las tierras fue una solidaridad sólo aparentemente política. Es que en todos nuestros antecedentes culturales no existían condiciones de experiencia, de vivencia de participación popular en la cosa pública (Freire, 1997: 65).

¡Qué difícil entonces se convierte el intento de participación ciudadana para transformar la sociedad cuando predomina la imagen de que todo está ya definido desde el cielo o desde una autoridad externa en la conciencia de la gente!

Sin embargo, ya desde tiempos antiguos, Platón y Aristóteles estaban convencidos de que las cosas podían cambiar con la educación de los niños y jóvenes en un proyecto que puede partir desde las instituciones públicas del Estado. El gran proyecto de la *Paideia* de los griegos lo podemos convertir todavía en una prospectiva real para las sociedades latinoamericanas; se trata de reformas que pueden llevar al cambio radical de la sociedad en el futuro. Y esa es la concepción presente en las obras de Paulo Freire al hablar de los procesos de “concienciación” o creación de una conciencia crítica entre los latinoamericanos porque se posibilita “la inserción de los hombres en el proceso histórico como sujetos” (Freire, 2018: 18). Si entonces, alguien apuesta por la educación cualitativa y extensiva, está contribuyendo con ello a esos cambios radicales que las mayorías impulsarán dentro del modelo democrático. De otra forma, estas mayorías seguirán siendo manipuladas y llevadas a su antojo por los partidos políticos y sus candidatos a través del clientelismo y de los medios masivos de comunicación con el objeto de seguir imponiendo de manera autoritaria en el ejercicio del gobierno políticas que solamente favorecen a unos pocos.

De cualquier manera, mientras seguimos trabajando por ese tiempo en que el pueblo con mayor educación pueda decidir por mejores gobernantes, siempre es posible en las actuales circunstancias dar la batalla por mejores políticas públicas, independientemente del tipo de gobierno que pongan las democracias actuales.

Generalmente cuando hablamos de la democracia actual por lo general le ponemos un adjetivo: representativa. Este es un modelo que los romanos antiguos lo convirtieron como algo deseable, debido a la gran magnitud de los territorios bajo su dominio: las tribus y pueblos se reunían para elegir representantes que luego se reunían en el senado en Roma para dirigir el rumbo de su República, la cual luego se transformaría en Imperio en el siglo I a.C. con la llegada de Octaviano Augusto. Pero la realidad del Senado romano como representantes del *populus* se fue vaciando de contenido cuando dichos representantes se fueron alejando de sus bases ciudadanas en una vida cómoda con los beneficios que les otorgaba el puesto. Esta es la misma tragedia que ocurre con la democracia contemporánea porque, habiendo elecciones, los dirigentes electos ya viven una partidocracia con sueldos tan elevados que se quieren aferrar al *bueso* de por vida. Estamos viviendo en realidad, como lo señala Álvaro Márquez-Fernández, “la crisis de la democracia formal o representativa” (*Ibíd*, 2018).

En muchos casos europeos impera una democracia parlamentaria en donde los representantes son electos en voto universal y luego entre los propios legisladores designan al primer ministro que es el dirigente del partido que más votos logró en el proceso. En cambio, en los modelos presidencialistas que suceden en Latinoamérica, el presidente del gobierno también es elegido en las urnas, de la misma manera que los legisladores por una mayoría relativa. En casos como México, el resultado definitorio del presidente se da en la primera y única votación; en otros casos latinoamericanos existe una segunda vuelta en donde se elige uno entre los dos candidatos que han sido los más votados en los comicios. Pero con todas estas variaciones, la representatividad es lo que impera debido al número elevado de ciudadanos que votan. Ahí se encuentra entonces la multitud de una nación representada en los legisladores y en el presidente en turno.

¿Qué garantías hay de que los representantes del pueblo actúen realmente en consonancia con los intereses de las mayorías? Ninguna. El único castigo es el voto punitivo, en caso de que los ciudadanos sigan la actuación efectiva de sus representantes, pero para el siguiente período electoral. En

algunos casos, se ha intentado un referéndum revocatorio, que implica que antes de terminar el mandato de gobierno, la gente puede decidir que ya no sigan; pero son muy contados dichos casos. En toda ocasión, sin embargo, sigue enfatizándose que el gran poder del ciudadano es su voto, pero no la injerencia constante en el ejercicio de las políticas públicas.

Habiendo sido los partidos políticos después de la caída del Estado absolutista una gran forma de incidir desde abajo en la elección de los gobernantes y en la creación de nuevas formas de convivencia política, cuando vemos actualmente su funcionamiento en América latina, aunque estemos queriendo superar la época de dictaduras y golpes de Estado, en realidad avanzamos hacia una partidocracia como nueva forma elitista en que una nueva oligarquía se apodera del ejercicio del poder para su propio provecho. Si alguien llega a ser legislador o funcionario público de alto nivel, el sueldo que le es concedido por las instituciones es tan alto que su nivel de vida no solamente se aleja de la pobreza, sino que sobresale entre las clases medias. Cuando llega el término del mandato o del período legislativo, todos se quieren seguir aferrando al nivel de vida que alcanzaron y tratan de seguir en el aparato legislativo en diferentes posiciones o en el aparato gubernamental en otros círculos políticos. Todo se convierte en una lucha por permanecer en esa élite y quedan en el olvido los intereses de sus representados, a los cuales solamente acuden de nuevo en otro tiempo de votación para solicitar su apoyo mediante las mismas promesas de campaña. La democracia representativa se ha transformado en un verdadero fracaso porque está haciendo que una nueva oligarquía política perdure chupando de los recursos del Estado para sus propios intereses o para favorecer a otros grupos privilegiados que los apoyan.

¿Cómo romper la inercia de esta tendencia casi diabólica? Ciertamente tenemos que impulsar reformas importantes para disminuir el número de legisladores y funcionarios, y sobre todo bajar su elevado nivel de ingresos y exigir las tareas concernientes a su representación. Pero lo más importante tiene que ser la vigilancia desde abajo, desde los ciudadanos representados que con fuertes organizaciones puedan auditarlos, obligarlos a la transparencia y sobre todo a aprobar y realizar proyectos solamente de interés común. De aquí la importancia del crecimiento y consolidación de la sociedad civil como un poder autónomo en perpetua vigilancia del actual del poder público, el cual se ha vestido con la careta del neoliberalismo y que incluso defiende el modelo de democracia representativa como algo

hegemónico cuando esto favorece la continuidad de la dictadura de las élites. Esto es lo que hay que combatir en el plano ideológico:

La resistencia al poder hegemónico, resulta de las luchas por un poder al servicio de los ciudadanos que tiene que minimizar o disolver las mediaciones partidistas e institucionales que le sirven al Estado para el control social. En América Latina, este tipo de filosofía se entiende perfectamente desde la antihegemonía, porque se propone como un programa de praxis sociales que reconocen los movimientos sociales como la punta de lanza para la revolución política y la recontextualización del poder del Estado, en beneficio del pueblo (Márquez-Fernández, 2018).

Se ha avanzado mucho a nivel mundial de las simples organizaciones no gubernamentales hacia la creación y consolidación de la sociedad civil. Su número ha ido creciendo pero todavía no hay un suficiente número y consistencia para llegar a ser efectivamente un cuarto poder.⁹

El concepto de sociedad civil es muy ambiguo todavía porque pueden nacer movimientos sociales de izquierda y de derecha, progresistas y retrógrados, religiosos o antireligiosos. Así es la sociedad civil de variada con múltiples intereses y en ocasiones enfrentados. Hay organizaciones de derechos humanos autónomos y hay progubernamentales; hay movimientos a favor de la legislación del aborto voluntario y otros contrarios a él; en solidaridad con Cuba y anti cubanos; a favor de la revolución bolivariana de Venezuela y otros anti chavistas; favorables y contrarios a Donald Trump; por el control y venta de armas y otros por su proliferación, etc. Así, aunque alentamos el crecimiento y fortaleza de la sociedad civil, no cabe duda que nos metemos a una arena movediza de intereses muy contradictorios.

Hay que insistir en la propagación de los movimientos ciudadanos, pero hay que tener en cuenta que dentro de ellos también hay tendencias contrapuestas. Y por ello, en el mundo complejo de la participación social, lo que hay que alentar es la formulación de un proyecto renovador en cada nación que pueda aglutinar en determinado momento las fuerzas

⁹ Para el caso de México se puede consultar el libro de Rubén Aguilar Valenzuela titulado *La Sociedad Civil en México*, publicado en el 2012 por Porrúa. El autor sostiene que, aunque el número de organizaciones civiles ha ido aumentando sobre todo desde la década de 1980, nos encontramos con una sociedad civil mexicana débil, comparado con otros países similares, debido sobre todo en el siglo XX a una cultura paternalista y clientelar del Estado que le ha impedido desarrollarse a este sector.

necesarias para promover las reformas radicales y transformación de raíz que cada país necesita. Y si bien, los tiempos electorales son coyunturas importantes para alentar los cambios, no menos importante es la clarificación de ideas en torno a un proyecto integrador.

Es por eso que terminamos con una propuesta antigua venida del pensador griego Aristóteles en su libro sobre *Política*, en donde encontramos lineamientos que resuenan por la coherencia racional del planteamiento y que todavía pueden ser inspiradores para la construcción de mejores sociedades frente a la lógica de un Estado hegemónico devastador como el actual que domina en la mayoría de los países.

Decía este pensador griego en el siglo IV a.C.: “Lo que principalmente necesita la ciudad son seres iguales y semejantes, cualidades que se encuentran, sobre todo, en las situaciones medias; y el estado está necesariamente mejor gobernado cuando se compone de estos elementos que, según nosotros, forman su base natural” (Aristóteles, 1993: 177). Muchos han llamado a este planteamiento la teoría de las clases medias de Aristóteles, señalando la existencia de un Estado enfermo cuando conviven las grandes fortunas de unos pocos con la pobreza de muchos ciudadanos que apenas tienen para vivir, porque los pocos que gobiernan se han dedicado legislar a favor de los ricos. De una manera simple, él distingue tres estamentos: pobres, clase media y ricos. Las situaciones más inestables las encuentra en aquellas comunidades donde abundan los primeros, los estamentos medios se están achicando y prevalecen los ricos que son muy pocos en comparación con el resto de la población. “Dondequiera que se encuentren grandes fortunas al lado de la extrema indigencia, estos dos excesos dan lugar a la demagogia absoluta, a la oligarquía pura o a la tiranía...” (Aristóteles, 1993: 177) y ello propicia en gran manera la inestabilidad, la insurrección o la anarquía.

Aumentando el número de pobres sin que el de las fortunas medias se aumente proporcionalmente, el Estado se corrompe y llega rápidamente a su ruina... (Aristóteles, 1993: 178). “Casi todos los legisladores, hasta los que han querido fundar gobiernos aristocráticos, han cometido dos errores casi iguales: primero, al conceder demasiado a los ricos, y después al engañar a las clases inferiores. Con el tiempo, resulta necesariamente de un bien falso un mal verdadero; porque la ambición de los ricos ha arruinado más estados que la ambición de los pobres (Ibíd, 180).

Esta teoría de las clases medias hay que convertirla en política pública en cualquier gobierno. Aquí es donde podemos conglutinar a toda organización de la sociedad civil que busque el desarrollo y la estabilidad social. Sabemos que los únicos que se opondrán a ella son los interesados en seguir manteniendo una oligarquía que lleva los intereses públicos para favorecer a unos pocos; son éstos los que deben ser combatidos políticamente en el marco de la democracia mostrando lo pernicioso que es el rumbo de un capitalismo salvaje encaminado solamente a beneficiar a sectores minoritarios. Hay que aglutinar a la sociedad civil en torno a este proyecto.

Y muy ligado también a la teoría de las clases medias, el mismo Aristóteles enfatiza el lento camino de una ciudadanía hacia el bienestar colectivo a través de la educación pública: “Dondequiera que la educación ha sido desatendida, el Estado ha recibido un golpe funesto...” (Aristóteles, 1993: 143). Y con ello reiteramos lo que ya habíamos afirmado: por un lado, la democracia actual puede ser perfectamente manipulable para orientar a las masas a elegir como gobernantes a sus siguientes opresores y favorecedores de los ricos, de tal manera que los procesos electorales aparecen en realidad como la dictadura perfecta, presentándose los dirigentes no como lo que son, unos verdaderos lobos oligarcas, sino con una piel de oveja pretendiendo justificar su actuación como voluntad del pueblo. Y por otro lado, cómo un pueblo mayoritario con educación extensiva y cualitativa a través de los valores éticos colectivos puede entonces hacer funcionar el modelo con resultados efectivos en beneficio de las mayorías. Tener un pueblo sin educación y poca conciencia crítica es lo que conviene a los oligarcas que siguen manipulando la democracia a su antojo; los resultados tangibles de este modelo solamente se podrán apreciar cuando se practique la propuesta de Freire de una *Educación como práctica de la Libertad*.

Conclusiones

En primer lugar, podemos partir de la afirmación que, aunque la democracia no es perfecta, es lo mejor que tenemos en el mundo contemporáneo, si la comparamos con las dictaduras de Somoza en Nicaragua, de Pinochet en Chile o de la familia Duvalier en Haití o de Stroessner en Paraguay durante el siglo XX o del golpe de Estado en Guatemala contra el presidente electo Jacobo Arbenz. Pero tampoco creemos que el modelo

democrático pueda exportarse e imponerse por la fuerza como los Estados Unidos han querido hacer en Irak o en Haití o en Panamá. Tiene que ser un proceso interno nacional de concertación y negociación entre las diferentes fuerzas a través de un pacto con reglas establecidas.

Sin embargo, es falso que en América latina se haya dado una transición a la democracia a finales del siglo XX. Hemos caminado ciertamente hacia el establecimiento de gobiernos electos a partir de las urnas, lo cual es un avance en relación a las dictaduras, como reconocía Guillermo O'Donnell, pero resulta risible que la democracia tenga como criterio único la realización de procesos electorales, reduciéndola a una "urna atiborrada de papeletas".¹⁰ Este ha sido el gran error teórico y práctico, porque los Estados Unidos han alabado la transición a la democracia en el continente pero han aprovechado la instalación de gobiernos civiles para mantener y profundizar la subordinación latinoamericana para seguir imponiendo a través de los tratados comerciales una política de intercambio desigual en donde la región sigue siendo un espacio para la extracción de numerosos recursos minerales, con mano de obra barata, y un lugar para colocar los productos manufacturados e industrializados de las empresas transnacionales.

Hay que enfatizar que siguen existiendo numerosas elecciones en América latina que siguen sin cumplir los requisitos indispensables para pensar en un voto universal, libre y secreto, en donde incluso se siguen practicando graves fraudes para favorecer con sus resultados a las oligarquías y no a la mayoría de la población. En muchos casos hay bastante todavía que conquistar en equidad de recursos entre los candidatos, en transparencia, en el acceso a los medios de comunicación, en el combate al clientelismo y la compra del voto, etc. Si se presumen los procesos electorales como transición a la democracia, por lo menos habría que garantizar que son llevados a cabo con limpieza y que, una vez realizados, sus resultados no se reviertan de manera violenta o tramposa como en Honduras 2009, en Paraguay 2012 o en Brasil 2016.

Si retomamos finalmente el título de este escrito, tenemos que afirmar que la actual democracia representativa es fachada de ornato del Estado hegemónico neoliberal y que no está funcionando en cuanto a crear

¹⁰ Así lo decía Javier Lorca en una entrevista a Guillermo O'Donnell, realizada en el periódico *El País*, el 1 de julio del 2007, en *Página 12*: <https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-87468-2007-07-01.html>

bienestar para toda la población: “las fallas de estas democracias son tan graves como evidentes” (O’Donnell, 2007: 13). O también, dicho de otra manera, se está convirtiendo en un elemento más útil como apariencia de representación popular para seguir acentuando un proceso en que los ricos se convierten en más ricos a costa de empobrecer a grandes sectores y disminuir el tamaño de las clases medias. Puede ser interesante recordar aquella frase de Mario Vargas Llosa en su visita a México en 1990 cuando criticó al sistema político mexicano como la “Dictadura perfecta”:¹¹ las elecciones se convierten en un ornato de fachada para ocultar la realidad de un poder autoritario.

La cuestión más profunda y compleja se presenta cuando nos preguntamos sobre las alternativas. Sin abandonar el modelo democrático, hay que ampliarlo, profundizarlo, radicalizarlo con mayor participación de la sociedad civil en la vigilancia de la actuación gubernamental, en la injerencia para mejorar las políticas públicas para enfrentar con más eficacia los grandes problemas sociales (pobreza, inseguridad, violencia, corrupción, deterioro del medioambiente, etc.). Por ello, también podemos afirmar que “la democracia es un instrumento transformador que permite participar en una diaria construcción que incide en la forma de pensar y actuar en la vida cotidiana. Se constituyen espacios para la toma de decisiones, el diseño de negociaciones, no simplemente para delegar sino exigir representatividad” (Alonso, 2002: 30). No es fácil el camino con una sociedad civil todavía débil, pero sobre todo diversificada y confrontada en diferentes y variadas tendencias; sin embargo, en el marco democrático, se puede trabajar en la elaboración de un proyecto nacional desde abajo con una fuerza que obligue a los gobernantes a mirar por los asuntos públicos, que es la obligación originaria de todo político.

¹¹ “México es la dictadura perfecta. La dictadura perfecta no es el comunismo. No es la URSS. No es Fidel Castro. La dictadura perfecta es México”: Mario Vargas Llosa. Periódico *El País*. España. 1 septiembre 1990. https://elpais.com/diario/1990/09/01/cultura/652140001_850215.html

Bibliografía

- Aguilar, R. (2012). *La Sociedad Civil en México*. Editorial Porrúa. México.
- Alonso, J. (2002). *Democracia amenazada*. Edición del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Guadalajara, Jalisco. México.
- Alcántara Sáez, M. (2008). “Luces y sombras de la calidad de la democracia en América Latina”. *Revista de Derecho Electoral*. n° 6. Segundo semestre de 2008. <http://pkitse1.tse.go.cr/revista/art/6/ALCANTARA.pdf>
- Anderson, P. (1999). *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*. Siglo XXI Editores. 23ª edición. México.
- Argirakis, H. (2018). Intento de fractura hegemónica en Bolivia 2018. *América Latina en Movimiento*. 14/03/2018. <https://www.alainet.org/es/articulo/191601>
- Aristóteles (1993). *La Política*. Colección Austral. Espasa Calpe mexicana. México.
- Bauman, Z. (2001). *La Globalización. Consecuencias humanas*. 2ª edición en español. Fondo de Cultura Económica. México.
- Brophy, J. M.; Epstein, S; Nilan, C; Robertson, J; Safley, O. Max. (1998). *Perspectives from the Past: primary sources in western civilizations. Vol. I. From the ancient near East through the age of absolutism*, New York / London, Norton & Company.
- Castoriadis, C. (2006). *Lo que hace a Grecia*. Tomo 1. De Homero a Heráclito. Traducción de Sandra Garzonio. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, Argentina.
- Díaz-Montiel, Z. C. (2009). “La filosofía antihegemónica de Álvaro Márquez-Fernández: un aporte a la ética latinoamericana”. *Ensayo y Error. Revista de Educación y Ciencias Sociales*. Nueva Etapa. Año XVIII. No. 37. Páginas 147-168. Universidad Simón Rodríguez. Caracas, Venezuela.
- DW (2010). Wutbürger, Wort des Jahres 2010. Top-Thema 21/12/2010. *Deutsche Welle (DW)*:<http://www.dw.com/de/wutbürger-wort-des-jahres-2010/a-6360768>

- Forbes (2018). Los multimillonarios de Forbes 2018. Marzo 6. <https://www.forbes.com.mx/las-5-personas-mas-ricas-del-2018/>
- Freire, P. (1997). *La educación como práctica de la libertad*. Siglo XXI Editores. 45 edición. México.
- Freire, P. (2018). *Pedagogía del Oprimido*. www.servicioskoinonia.org/biblioteca/general/FreirePedagogiadelOprimido.pdf
- González Casanova, P. (1992). “Paradigmas y ciencias sociales (una aproximación)”. Conferencia en la Universidad Autónoma de Puebla, México. 12 de marzo de 1992. Fotocopia.
- Grassi, E. (2003). *Políticas y problemas sociales en la sociedad neoliberal. La otra década infame (1)*. 1ª reimpresión. Espacio Editorial. Buenos Aires.
- Hamilton, E. (1969). *Mythology. Timeless tales of Gods and heroes*. New York, New America Library.
- Hansen, M. H. (1991). *The Athenian democracy in the age of Demosthenes. Structure, Principles and Ideology*. Translated by J.A. Crook. Blackwell. Cambridge, Ma. USA.
- Kliksberg, B. (2000). “América latina: una región en riesgo. Pobreza, inequidad e institucionalidad social”. *Economía y Sociedad*. n° 14. Universidad Nacional de Costa Rica. Septiembre-Diciembre del 2000, pp. 5-33. <http://www.revistas.una.ac.cr/index.php/economia/article/view/1539/1458>
- Krauze, E. (1983). “Por una democracia sin adjetivos”. 23 noviembre 1983. http://www.enriquekrauze.com.mx/joomla/images/ENSAYOS/Vuelta-Vol08_086_01DmSnAdjEKrz.pdf
- Latinobarómetro (2017). *Informe 2017* Corporación Latinobarómetro. Santiago de Chile. www.latinobarometro.org/LATIDocs/F00006433-InfLatinobarometro2017.pdf
- López García, D; González Hurtado, R; Llamas Navarro, J.A. (2011). *Perspectivas sobre la Democracia. Participación ciudadana, cultura política y comportamiento electoral*. Colección Tesis y Ensayos. Instituto Electoral y de Participación Ciudadana (IEPC). Jalisco, México.

- Luxemburgo, R. (2008). *Reforma o Revolución*. Fundación Federico Engels. Madrid. <http://marxismo.school/files/2017/09/reforma-o-revolucion.pdf>
- Márquez-Fernández, Á. (1996). “Postmodernidad y Racionalidad Ética del Discurso”. *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año 1, n° 1. Pp 147-153). Universidad de Zulia, Venezuela.
- Márquez-Fernández, Á. (2018). “Filosofía Antihegemónica”. En el proyecto *Diccionario del Pensamiento Alternativo II*. Centro de Ciencia, Educación y Sociedad. Universidad de Zulia, Venezuela. <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=134>
- Medina, I; Florido, Á (2005). *La pobreza desde los pobres. Un estudio de caso en Guadalajara, México*. Libros en red. Buenos Aires, Argentina.
- Medina Núñez, I. (2011). “Significado de la Política en la Grecia clásica”. *Utopía y Praxis latinoamericana*. Revista Iberoamericana de filosofía y teoría social. Año 16, No. 52 (Enero-Marzo 2011). Pp 13-37. Universidad de Zulia, Maracaibo, Venezuela.
- México (2018). “Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos”. https://docs.mexico.justia.com/federales/constitucion_politica_de_los_estados_unidos_mexicanos.pdf
- Morlino, L. (2014). *La calidad de las democracias en América Latina. Informe para IDEA Internacional*. Instituto Internacional para la Democracia y la Asistencia Electoral (IDEA Internacional). San José de Costa Rica.
- Nogueria, M. E. (2012). “Ciencia y profecía: autoritarismo, democracia y Estado en tres textos de Guillemro O’Donnell”. *Temas y Debates 24*. Año 16. Julio-Diciembre de 2012, pp. 181-191. <http://www.scielo.org.ar/pdf/tede/n24/n24a16.pdf>
- O’Donnell, G. (2007). *Disonancias. Críticas democráticas a la democracia*. Prometeo Libros. Buenos Aires, Argentina.
- OXFAM (2016). *Informe anual 2015-2016*. https://d1tn3vj7xz9fdh.cloudfront.net/s3fs-public/file_attachments/story/oxfam_annual_report_2015_-_2016_spanish_2.pdf

- OXFAM (2018). Oxfam Internacional. 22 Enero de 2018. <https://www.oxfam.org/es/sala-de-prensa/notas-de-prensa/2018-01-22/el-1-mas-rico-de-la-poblacion-mundial-acaparo-el-82-de-la>
- Pereyra, C. (2012). *Sobre la Democracia*. Serie: Pensamiento Democrático en México. Instituto Electoral y de Participación Ciudadana (IEPC) Jalisco, México.
- Platón (1991). *Diálogos*. Colección “Sepan cuántos...”. Editorial Porrúa. México.
- Salazar, R; Lenguita, P. (2005). *Democracia emancipatoria*. Libros en Red. Argentina. www.librosenred.com
- Touraine, A. (1994). *¿Qué es la democracia?* Ediciones Temas de hoy. Madrid, España.
- UNAM (1990). *Antología. Textos clásicos grecolatinos*. Lecturas Universitarias 27. México.

III

ÁLVARO MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ: CONTRA EL DESPOJO DE LA DEMOCRACIA

Jorge Alonso Sánchez¹

Introducción

Este texto nace en el intento de diálogo con lo propuesto por el académico venezolano Dr. Álvaro Márquez-Fernández en la Feria Internacional del Libro de Guadalajara a finales de 2016. Álvaro Márquez-Fernández es profesor emérito en la Universidad del Zulia, ha sido director de la prestigiada revista *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Ha sido profesor invitado en universidades de España, Bélgica, Italia, Costa Rica, Guyana y México. Actualmente es docente en la Universidad de la Guajira, Riohacha, Colombia. Ha escrito numerosos libros y artículos científicos en los que destaca la forma de pensar al sujeto, y ha profundizado las transformaciones sociopolíticas en América Latina haciendo énfasis en el pensamiento contrahegemónico y en la ética de liberación. Cuestiona el uso del poder como dominio y represión. Ha hecho ver que la hegemonía del Estado neoliberal se refuerza por el control mediático de la política. Plantea que la ética contrahegemónica es ética de pluralidades intersubjetivas para esclarecer el mundo de los otros. Aborda el proyecto emancipatorio latinoamericano en términos del reconocimiento del otro como alteridad para ampliar los procesos de integración social garantizando condiciones de igualdad y equidad social. Hace ver que para superar la dominación hacen falta ciudadanos solidarios que pregunten por la condición de la vida del

¹ CIESAS Occidente. Universidad de Guadalajara, México.

otro (Díaz-Montiel, 2009). Visualiza que en América latina hay un proyecto por construir centrado en el sujeto y la ética intercultural. Insiste en que sólo a través de un reconocimiento del otro es posible la liberación del pensamiento y la racionalidad de la cultura colonial hegemónica y propone una liberación para todos.

1. Comentario a la ponencia de Márquez-Fernández

Su texto presentado en la Feria Internacional del Libro en Guadalajara en 2016 (Márquez-Fernández, 2016) se pronuncia por una democracia de movilidad sub-alterna. Teniendo como trasfondo el devenir de las diversas naciones en América Latina realiza un tratamiento de filosofía política con una visión de gran profundidad. Siendo tan amplia y compleja su reflexión, llevaría mucho tiempo atender todas las vertientes que va escudriñando, por lo que sólo apuntaré algunas cuestiones y ensayaré una mirada coyuntural mexicana. Abre discusiones pertinentes en torno al Estado y el poder considerando la crisis del Estado moderno neoliberal como estructura de reproducción de la racionalidad económica del capital, y explora las formas para afanzarse con relaciones de fuerza y coerción acorazadas jurídicamente, expresadas en el control y la represión. Aun en el Estado social detecta el indoctrinamiento ideológico. Llama la atención de que tanto los defensores de los gobiernos como sus opositores se valen de imaginarios populistas, de sobredimensión ideológica y de la radicalización de defensa de intereses grupales. Se refiere a las crisis democráticas actuales latinoamericanas y a la devaluación de las formas partidistas expresada en los déficits de las democracia representativa y procedimental incapaz de garantizar justicia y equidad. Convoca a problematizar la interpretación teórica del poder y a evitar su concentración; pero atisba también una resignificación de la democracia por medio de fuerzas sub-alternas que pueden impulsarla hacia formas comunales y de convivialidad con capacidades de deliberación para alcanzar precisamente otra democracia, otra forma de gobernar. Constata que hay movimientos sociales sub-alternos que van generando fenómenos sociales excepcionales que reclaman educación, transporte, salud, higiene, vivienda, empleo, derecho a la diversidad y la diferencia, derecho a expresarse libremente, a saber, disentir y consentir y tener un diálogo permanente y honesto y a tener la democracia como forma de vida

deseable. Insiste en que una democracia práctica de movilidad sub-alterna requiere discutir los problemas comunes desde parámetros diferentes para construir una democracia de coparticipación directa, que se traduzca en la consecución de formas de convivencia más plurales, justas, equitativas y de *buen vivir* que se identifiquen con valores para hacer de la política un lugar de reconocimiento y de vida en común. Recalca que las democracias prácticas se gestan desde otros horizontes valorativos incompatibles con los poderes constituidos, y que las prácticas democráticas alternativas parten de puntos divergentes donde los intereses sociales del colectivo no se pueden unificar bajo una misma identidad política. Se refiere a prácticas sociales insurrectas que forjan una subjetividad de la vida cotidiana de la democracia pública que se va apropiando de una autonomía sub-alterna, una comunidad subjetiva de intereses comunes con el otro que permite reconocer que la dimensión de la eticidad pública se encuentra asociada a la práctica de la libertad y de la justicia. Se refiere a la perspectiva de un discurso liberador que se pueda relacionar con las praxis transformadoras de los espacios de convivencia.

Mi diálogo con él quisiera hacerlo señalando que en la situación actual latinoamericana prevalece un cúmulo de despojos que se expresan tanto en expresiones de derecha como de los llamados gobiernos progresistas que aceleran el deterioro de la naturaleza y ponen en peligro la existencia de la vida humana en el planeta. Pero que uno de los despojos mayores ha sido precisamente el de la democracia.

Si echamos una mirada a lo que está pasando no sólo en América Latina sino en el mundo entero constatamos que la democracia ha sido cooptada por el poder de las corporaciones que utiliza lo electoral como una puesta en escena de su propio poder y de la simulación. El investigador estadounidense Sheldon Wolin, analizando la situación de su país, llamó la atención acerca de la entronización de un “totalitarismo invertido”. Precisó que dicho totalitarismo no tiene las mismas estructuras que el clásico, pero que es un sistema de poder que se opone a los principios fundamentales de la democracia, y dispone de importantes tecnologías de control, intimidación y manipulación masiva superiores a las del totalitarismo clásico. Este nuevo totalitarismo se centra en el poder corporativo. No se expresa como una ideología, pero mercantiliza la política y la religión. Se ha pervertido la democracia en algo sumiso y privatizado. Dicho totalitarismo es autoritario y para esto explota recursos estatales, pero su

dinámica mayor la genera por la combinación de otras formas de poder, sobre todo de las corporaciones económicas. El gobierno se apoya en el poder de las corporaciones, las cuales van modelando una nueva cultura y configurando una nueva identidad. Se interviene en lo más personal: en las relaciones sociales, el matrimonio, la reproducción, las decisiones de la familia sobre la vida y la muerte. Hay construcciones de los medios visuales que con el nombre de libertad se defienden los intereses concretos de los dueños de los grandes medios de comunicación. Se va creando un conformismo leal y se manipula mediáticamente al electorado. Así este nuevo totalitarismo no necesita quitar el ámbito electoral, ni requiere de un líder fuerte. Además, este totalitarismo niega su propia identidad. Dirige la democracia de los de arriba sin que parezca que ha sido suprimida y utiliza los mitos de la democracia como formas vacías y superficiales. Pero lo que sucede es que la ciudadanía ha sido desplazada por los poderes fácticos. Este totalitarismo florece ante una ciudadanía que padece letargo político. Permite las reyertas partidistas, y una ciudadanía virtual. Dicho totalitarismo es procapitalista y antisocial, y cultiva el miedo social como arma de control. En lugar de un cuerpo de ciudadanos se propicia una multitud solitaria. Lo político adquiere características gerenciales. Hay deterioro de la ética pública. El poder corporativo es el que manda, pero supedita al Estado en cuanto a contratos, subsidios y protección. La privatización es un componente fundamental de esa democracia dirigida. Se acostumbra a la gente a someterse a las jerarquías del poder. Se explota lo incierto del empleo y de las jubilaciones para el sometimiento. Las contribuciones a las campañas son burdos sobornos. Crece la corrupción. Dicho totalitarismo ha ido moldeando el apoyo de los electores sin permitir que éstos gobiernen. Hay votaciones, pero el pueblo no tiene control del proceso mismo, que está en manos de los partidos y de los poderes fácticos. Este totalitarismo no busca la unanimidad, sino la división. No quiere a un *demos* activo sino a votantes ocasionales. La política reproduce la estructura y la cultura del capitalismo corporativo. No hay un ciudadano participante, sino un espectador-consumidor. Los partidos son máquinas para ganar elecciones, aunque falsamente se quieren hacer pasar como instituciones para promover la concepción de una buena sociedad. Se reducen los espacios para los desacuerdos “aceptables”. Las decisiones fundamentales no se discuten, se imponen. Este totalitarismo no surge abruptamente, sino que es el fruto de un largo proceso. Hay una propiedad de los medios

electrónicos de comunicación que se ha ido concentrando cada vez más. Dicha propiedad implica el control de los contenidos. Hay coberturas extremadamente selectivas; en los debates televisados el público es parte del decorado. Se quiere una democracia retórica. Se promueve una despolitización y se envuelve en un temor colectivo de impotencia individual frente al trabajo, la educación, la salud. El gobierno, en lugar de estar atento a las necesidades populares se vuelve insensible y las usa demagógicamente. Un punto básico de este totalitarismo es que el gobierno engaña al pueblo sistemáticamente y tergiversa deliberadamente la realidad. El mentiroso quiere que lo irreal sea aceptado como la realidad (Wolin, 2009).

Frente a este proceso del control del poder estatal por parte de los poderes fácticos, está otro proceso aparejado: el del fascismo societal. Boaventura de Sousa Santos critica la existencia de una democracia autoritaria. Hay un despotismo social. Hay un fascismo que se asienta en la sociedad que promueve la acción conformista. Aumenta el desempleo, bajan los salarios, decaen los bienes como vivienda, salud y educación; hay destrucción ecológica y aumento de riesgos. El fascismo social actual que nos presenta Santos no es unívoco, y puede vivir con pluralismo. Una de sus expresiones tiene que ver con la segregación social de los excluidos. Actores con poderes reales usurpan prerrogativas de coerción y regulación social. Hay una manipulación discrecional de la inseguridad. Se genera impotencia y pasividad. Existe una enorme desigualdad económica, derechos ciudadanos que se consideraban inalienables son confiscados. El fascismo societal no implica el regreso del fascismo clásico. No necesita sacrificar lo formal de la democracia de los de arriba. Es una nueva forma de fascismo. Este fascismo societal está caracterizado por relaciones sociales y experiencias de vida bajo relaciones de poder e intercambios extremadamente desiguales que se dirigen a formas de exclusión particularmente severas y potencialmente irreversibles (Santos, 2004).

Ante esto la propia democracia como modelo ha perdido credibilidad, los partidos tradicionales están en crisis y la extrema derecha se aprovecha de esto y va en aumento (Ramonet, 2016). En los procesos democráticos mundiales de la segunda mitad del segundo lustro del siglo XXI se ha ido extremando la combinación del totalitarismo invertido y del fascismo societal. Las corporaciones capitalistas son las que detentan sin haber sido elegidas y sin control un poder cada vez más profundo y extendido que en su voracidad tras la ganancia han impuesto un sistema homicida, bio-

cida, ecocida y geocida (Boff, 2016). Pero las corporaciones no conviven pacíficamente, sino que existe una dura pugna entre ellas. Aunque algunos crean, como en Estados Unidos, que votan antisistema, no es así sino su voto está inscrito dentro de esa pugna, y ese voto favorece a alguna oligarquía. Lo que sucede es que la vieja articulación del mundo se está desmoronando (Piqueras, 2016). Lo que prevalece es esa paretiana circulación de las elites en una pugna interelitista en donde los que mandan siguen despojando la democracia aunque se beneficien de algunos de sus viejos mecanismos.

El imperio de las corporaciones aun en los gobiernos que se han denominado progresistas en América Latina privilegia el extractivismo que deteriora la naturaleza y pone en peligro la existencia de los mismos pueblos. Las que parecían conquistas populares han sido usurpadas por los poderes fuertes del capitalismo neoliberal. Se ha hecho ver que desde arriba sólo se reproduce lo que hay, y si de cambiar se trata eso debe hacerse desde abajo (Machado y Zibechi, 2016). A nivel global, y de manera particular en el caso griego se ha visto que existe un espacio político que se ha convertido en irreductible para las expresiones de la ciudadanía.

En la jornada de apertura del III encuentro mundial de movimientos populares en Roma el 2 de noviembre de 2016 el brasileño João Pedro Stédile denunció que el planeta estaba siendo agredido por el capital, que se había apropiado de la naturaleza, privando de la misma a los seres humanos, por lo que emplazó a discutir nuevas formas de política popular. Reflexionó que el pueblo ya no conseguía ejercer su capital político a través del voto, e instó a encontrar alternativas a los problemas que la humanidad está padeciendo.² Pero también hay voces que llaman a no dejar que prosiga la democracia usurpada, sino a recuperar la auténtica democracia.

Hasta ahora ha prevalecido la democracia de simulacros. Pero, como ha señalado Dos Santos, la libertad de los explotadores y de violentos dominadores no puede ser un principio ordenador del mundo; no podemos aceptar como principio que el 1% acumule la mitad de la riqueza mundial. Dos Santos hace ver que por el terror organizado y promovido por un sistema de poder en crisis la humanidad ha sido sometida a colosales desequilibrios económicos, crisis humanas y ambientales y amenazas a la

² <https://outlook.office.com/owa/?realm=ciesas.edu.mx&exsvurl=1&ll-cc=1033&modurl=0&path=/mail/inbox/rp>

sobrevivencia de la humanidad y hasta del propio planeta (Dos Santos, 2016). Christian Laval defendiendo el principio de lo común lo liga con la democracia al plantear que la participación en toda la actividad colectiva, política, económica y social supone el derecho de involucrarse en la deliberación y decisión de todo lo que atañe a la vida y sus actividades, precisando que no se trata de tomar el poder sino gobernar distinto, que los servicios comunes sean de la sociedad, pero una sociedad genuinamente democrática, para evitar que el capital se siga apoderando de los procesos naturales y de los productos culturales como la educación, la salud, etc. Se ha llamado la atención de que el capital no sólo se limita a destruir lo común, sino que organiza en su propio desarrollo y que es capaz de despojar a los individuos hasta de la cooperación que pone al servicio del capital. Pero eso implica rescatar de alguna forma la democracia (Gago, 2016).

2. Planteamientos zapatistas al finalizar 2016

La democracia es uno más de los despojos. Desde México los zapatistas han venido denunciando el cúmulo de despojos que sufren los de abajo. En septiembre sus señalamientos han sido más apremiantes. Han señalado que en el sur la lucha de los pueblos en defensa de sus territorios en contra de los caciques y empresas se disuelve con la lucha por la seguridad y la justicia en contra de las bandas de la delincuencia organizada relacionada con la clase política. En occidente de México los pueblos deben luchar contra los malos gobiernos y el crimen organizado. Una lucha irrenunciable ha sido la de la madre tierra. En el norte del país persisten las luchas por el reconocimiento de los territorios de los pueblos frente a las amenazas mineras, despojos agrarios, robo de recursos naturales. En la península yucateca ven a los mayores defendiendo sus tierras frente al ataque de empresarios turísticos e inmobiliarios. En el centro la defensa es contra autopistas, gasoductos, acueductos fraccionamientos que se imponen violentamente. En el oriente la violencia viene del *fracking*, de las mineras, del tráfico de migrantes. Los pueblos originarios han buscado diálogo con el mal gobierno en sus demandas urgentes de respeto a sus territorios, de presentación de desaparecidos, de liberación de presos, de justicia para los asesinados, pero los malos gobiernos simulando dialogar, fingiendo consultar, apoya los despojos. Los zapatistas han visto la resistencia del

otro perseguido y estigmatizado, de las mujeres violentadas, desaparecidas y asesinadas, de la infancia convertida en mercancía, de la juventud criminalizada, del trabajo explotado, de la rebeldía perseguida, de la naturaleza mancillada.³ En octubre de 2016, el zapatismo y el Congreso Nacional Indígena, que celebraba su vigésimo aniversario, lanzaron un comunicado en el que señalaron que había llegado el tiempo de los pueblos de hacer vibrar a México con el latir ancestral del corazón de la madre tierra. En ese encuentro repasaron los agravios y despojos y se dieron cuenta de que esos se habían agudizado. Recalaron que los pueblos se construían cada día en las resistencias para detener la tempestad y ofensiva capitalista que se había vuelto más agresiva y se había convertido en una amenaza civilizatoria no sólo para los pueblos indígenas y campesinos, sino para los pueblos en las ciudades. Proclamaron su rebeldía ante los malos gobiernos, sus empresas y su delincuencia organizada. Denunciaron cada uno de los despojos sufridos por los pueblos. Refrendaron que su resistencia y rebeldía era la forma de respuesta colectiva. Señalaron que para defender lo que han sido su caminar y aprendizaje se había consolidado en el fortalecimiento en los espacios colectivos para tomar decisiones, haciendo a un lado a los partidos políticos que sólo generaban muerte, corrupción y compra de dignidades. Plantearon que el poder de abajo era el que los había mantenido vivos. Haciendo un balance, sacaron como conclusión que la ofensiva contra los pueblos no sólo no cesaría, sino que aumentaría, por lo que se llegó a la decisión de iniciar una consulta en cada uno de sus pueblos para desmontar desde abajo el poder que arriba se imponía y ofrecía un panorama de muerte, violencia, despojo y destrucción. En esta forma se declararon en asamblea permanente para llevar a cabo dicha consulta para nombrar un concejo indígena de gobierno cuya palabra fuera materializada por una mujer indígena, delegada del CNI como candidata independiente que contendiera a nombre del CNI y del EZLN en el proceso electoral del 2018 para la presidencia del país. Para que no hubiera dudas, volvieron a proclamar que su lucha no era por el poder, sino que estaban llamando a los pueblos originarios y a la sociedad civil a organizarse para detener la destrucción, y fortalecer sus resistencias y rebeldías construyendo la paz y la justicia entrelazándose desde abajo. Llamaron la atención de que era el tiempo de la dignidad rebelde, de construir una

³ <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/09/22/parte-de-guerra-y-de-resistencia-44/>

nueva nación por y para todas y todos, de fortalecer el poder de abajo y la izquierda anticapitalista.⁴

Esto produjo una agitada reacción, por lo que los zapatistas tuvieron que hacer algunas aclaraciones en un comunicado firmado por el Subcomandante Galeano destacando que si la sola existencia ciudadana de una mujer indígena había causado tanto revuelo ¿qué pasaría si su oído y su palabra recorrieran el México de abajo? ⁵ Posteriormente los subcomandantes Moisés y Galeano, mientras se estaba haciendo la consulta propuesta, anunciaron que la asamblea permanente del CNI se reinstalaría el 29 de diciembre de 2016 para examinar en los dos siguientes los resultados de la misma. El primero de enero de 2017 se tomarían los acuerdos si los hubiera.⁶

Se han dado muchas respuestas ante esta propuesta. Pablo González Casanova, Gilberto López y Rivas y varios académicos más, inmediatamente se pronunciaron, reconociendo el valor trascendente de la propuesta, y resaltaron que esa iniciativa derivaba de un pensamiento colectivo. Recordaron que los pueblos habían utilizado distintas estrategias de lucha para asegurar su continuidad y autonomía. Llamaron la atención de que surgía de quienes mandaban obedeciendo, cimentaban su poder desde abajo y deseaban erigir una nueva nación por y para todos. Consideraron que la propuesta abría un camino de paz en el contexto de violencias del Estado. Hicieron ver que esa posible candidatura cuestionaba el monopolio de la política y de la representación de la sociedad y la nación. ⁷ Para algunos lo novedoso de la propuesta era que proponía otra mirada a la política nacional desde las experiencias de despojo y represión vividas por los pueblos indígenas. Alababan que no se buscara el poder sino de construir una defensa más sólida, articulada y nacional contra los megaproyectos y los despojos en todo el país. Precisaban que no se estaba tratando de crear un nuevo partido ni de aliarse con partidos políticos sino de enfrentar el dilema político de cómo podía un movimiento popular ganar presencia

⁴ <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/10/14/que-retiemble-en-sus-centros-la-tierra/>

⁵ <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/10/21/preguntas-sin-respuestas-respuestas-sin-preguntas-concejos-y-consejos-notas-tomadas-del-cuaderno-de-apuntes-del-gato-perro/>

⁶ <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/10/27/calendario-de-continuacion-del-5o-congreso-del-cni-y-del-encuentro-ls-zapatistas-y-las-conciencias-por-la-humanidad/>

⁷ <http://www.jornada.unam.mx/2016/1017/correo>

nacional sin perder la relación con sus bases (Harvey, 2016). Se hizo también el énfasis de que la exploración de participación directa en la coyuntura electoral se inscribía en las formas de resistencia (Hernández, 2016). Se hacían disquisiciones, anotando que al utilizar el EZLN la vía electoral, reconocía que, aunque las elecciones no eran el mejor terreno de lucha para los explotados y que no era ni el único ni el principal medio organizativo, para ser escuchado, cuando fuera posible habría que utilizar dicho instrumento (Almeyda, 2016). Pero también se difundieron escritos que criticaban al zapatismo por esta propuesta, le reciminaban el hacerse sexenal, de hacerle el juego a la derecha y de debilitar a la izquierda institucional. Otros cambiaron los términos y llegaron a proponer que López Obrador declinara a favor de la candidata zapatista. Algunos planteaban que en su momento se examinara quiénes tenían más posibilidades de triunfo y entonces se decidiera quién sería el que conglutinara a toda la izquierda. Hubo los que acusaron de sectarismo al zapatismo, por lo que lo consideraban lo aislado. Se llegó a decir que la autonomía que llevaba a cabo era interesante pero insuficiente, y que si le entraba a lo electoral debía buscar alianzas, pues no resultaba serio hacer una propuesta de esa naturaleza si se sabía que no iba a poder triunfar. Se les recomendó formular un concejo “incluyente” que tuviera un proyecto social para el cambio de gobierno. Algunos dijeron que se trataba de una decisión cupular que se imponía hacia abajo. Otros celebraron que se optara por el camino de una campaña para organizar y luchar, y defendieron como viable la vía electoral como herramienta para luchar contra el sistema. Hubo quienes llamaron la atención de que no se trataba de un llamado etnicista autocentrado en los pueblos indígenas, sino de una iniciativa similar a la de la otra campaña que buscaba organizar a la gente, y que la propuesta se hacía en el momento en que el Estado mexicano se estaba desfondando con una metástasis terminal (Zibechi, 2016). Hubo los que reconocían que la propuesta podía ser difícil de digerir para quienes habían visto en el zapatismo el referente global de la resistencia al capitalismo neoliberal; pero, que siendo una propuesta riesgosa, también era esperanzadora. Se aclaraba que en las instituciones zapatistas no se ejercía el poder porque se dispersaba en la comunidad. Se alababa que la construcción de una alternativa electoral cristalizara el trabajo asambleario que ya era una realidad. Se le veía como una nueva herramienta de lucha controlada por la sociedad civil y organizada por los de abajo. Se precisaba que el movimiento indígena era el único capaz

de tomar el poder de forma horizontal, de cambiar el mundo sin tomar el poder (Soledad, 2016)

La discusión fue copiosa y extensa. Los zapatistas tuvieron que intervenir con un nuevo comunicado. Criticaron los tintes racistas de las reacciones aun en medios que supuestamente eran de pensamiento avanzado. Exhortaron a leer con cuidado lo que se había propuesto y la forma en que se había hecho. Recalaron que el Congreso Nacional Indígena primero preguntaba antes de llegar a alguna decisión. Recordaron que la consulta que se estaba llevando a cabo en las últimas semanas de 2016 era si se estaba de acuerdo en nombrar un Concejo Indígena de Gobierno para que gobernara México y que fuera representado por una mujer indígena delegado del CNI que fuera candidata a la presidencia en las elecciones de 2018. Ante tanto discurso llamaban la atención de que el movimiento zapatista con sus 23 años había avanzado con sus municipios autónomos rebeldes en los que los pueblos mandaban y su gobierno obedecía, donde había roto con el mal gobierno y que había dado muchas muestras de que los zapatistas eran verdaderos maestros de desobediencia al mal sistema. Recalaron que en su realidad se mostraba una forma de cómo se destruía al mal sistema o qué cosa era lo que se debía destruir y qué construir, tomando en cuenta la decisión de miles, y no la de un puñado de personas. Enfatizaron que a ellos nadie les pagaba por ser lo que eran y que no le servían a nadie porque nadie los mandaba. Hicieron duras críticas a los que pretendían darles lecciones desde el ámbito de la intelectualidad, y les recriminaron que no se dieran cuenta de que los pensamientos de los capitalistas cambiaban en su modo de explotar, reprimir y despreciar. Les recomendaron que salieran de sus nichos de confort y que ante la realidad se pusieran a imaginar muchas cosas con todas las combinaciones que alcanzaran a ver para que tuvieran otras ideas y no repitieran lo mismo de siempre. Nadie podía hablar por los zapatistas, pues tenían sus propias palabras y acciones que demostraban que estaban por la gente de abajo y a la izquierda, la que luchaba, la que pensaba, la que se organizaba, la que resistía y se rebelaba. Indicaron que en esos momentos a los pueblos, tribus, nacionales y barrios organizados en el CNI les tocaba enseñarles y mostrarles el camino, y aseguraron que los zapatistas aprenderían de ellos. Esperaban lograr eso para un mundo más justo, más democrático, más libre. Sabían que había que hacer todo de nuevo, pero cabal, sin arriba ni abajo, sin desprecio, sin explotación, sin represión y sin despojo. Y ese

mundo también sería para los racistas y los que los despreciaban. Argumentaron de muchas formas que lo que saldría no era decisión de una persona, sino algo colectivo.⁸

3. Importantes precisiones zapatistas

A mediados de noviembre los zapatistas volvieron a lanzar un importante comunicado destinado no sólo a los allegados nacionales e internacionales sino abierto a quienes sin estar con el zapatismo tenían idénticas inquietudes y propósitos. Recordaron la frase mundial de que los sueños de los de abajo no cabían en las urnas de los arriba, y los zapatistas añadieron que tampoco sus pesadillas (asesinatos, desaparecidos, encarcelamientos injustos, ser indígena, ser mujer, ser pobre...). Los zapatistas se preguntaron cuántos ausentes de Ayotzinapa cabían en las urnas, y recalcaron que ni siquiera hay la certeza de que murieron, que no sólo dolía la ausencia sino también la incertidumbre y angustia. Inquirieron a cuántas boletas electorales equivalían los infantes asesinados por el partido Acción Nacional en Sonora. Siguieron preguntando por los agravios hechos por todos los partidos contra los de abajo, y específicamente contra cada pueblo originario de los que fueron enfatizando sus diversos nombres. En sus preguntas siguieron indagando qué encuesta tomaba nota de la destrucción de la tierra, por quién votaban las aguas contaminadas, las especies animales que se extinguían, el aire que se ensuciaba. Y apuntaron que faltaba pedirle cuenta a quien era responsable de las pesadillas de los de abajo provocadas por los de arriba.

Reiteraron la aclaración de que la propuesta inicial procedía de los zapatistas y que el Congreso Nacional Indígena la había hecho suya. Una vez más recalcaron que los zapatistas no iban a participar por un cargo electoral en el proceso de 2018, que no se iban a convertir en un partido político ni presentar a una mujer indígena como candidata a la presidencia. Otra aclaración que hicieron fue que los zapatistas no iban a participar directamente en esas elecciones porque el zapatismo no luchaba por tomar el poder. Pero recordaron algo más, que ningún integrante del EZLN tenía algún cargo en los gobiernos autónomos porque su tarea era servir a las comunidades, acompañarlas, apoyarlas, y no mandarlas. Otra precisión im-

⁸ <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/11/11/no-es-decision-de-una-persona/>

portante fue que el pronunciamiento que se estaba consultando no había sido formulado por los zapatistas sino por el CNI, y que lo habían hecho suyo tal como se los entregaron. Volvieron a hacer mención de que en el V Congreso se examinó que el profundo racismo existente en la sociedad mexicana era un obstáculo para llevar adelante la iniciativa. Los zapatistas añadieron que además del racismo había en la clase política un profundo desprecio, pues si los originarios hacían algo siempre decían que alguien los estaba manipulando. Criticaron que la prensa y varios intelectuales hubieran tergiversado las cosas diciendo que el EZLN iba a participar en las elecciones con una mujer zapatista como su candidata presidencial, cuando lo que sucedió fue que el CNI decidió consultar si participaba con una delegada propia la cual contará con el apoyo del zapatismo.

Los zapatistas son conscientes de que han ido surgiendo dudas y cuestionamientos legítimos y racionales, y en ese comunicado se propusieron dar respuestas, insistiendo en que la propuesta no estaba ya en manos de los zapatistas sino del CNI.

El zapatismo dio cuenta de la génesis de la propuesta que les llevó algunos años, cómo se fueron analizando las razones en contra y después las que estaban a favor de ella. Sintéticamente vieron el qué, luego todo lo que estaba en contra y a favor del cómo, luego dónde y cuándo y finalmente el quién. Fue cuando echaron el ojo al CNI que se había mantenido, con sus altibajos, leal a su esencia, y, aunque lejano su dolor de los medios de comunicación, representaba al sector más golpeado por la Hidra capitalista. Los zapatistas no sabían si la propuesta la aceptaría el CNI, tampoco si la Sexta la entendería. Se preguntaron qué harían si no saldría bien. Sabían que al CNI le preocuparía que lo acusaran de traicionar su palabra, de que se desviara de su camino o que estaba claudicando y se había vendido. Podrían atacarlo fuertemente. Le correspondería al Subcomandante Galeano recibir críticas y ataques. Pero también todo eso ayudaría al CNI a decidir si aceptaba o no la propuesta. Según el Subcomandante Moisés, quien asumió la vocería y la jefatura del zapatismo, la propuesta es algo que no se reduce a los pueblos indígenas, sino que es muy grande, tanto o más que el primero de enero de 1994. Indicó que, aunque el CNI rechazara la propuesta, el haberse puesto a dialogarla y discutirla producirá importantes cambios. El comunicado recordó que el magisterio democrático había refrendado su rebeldía, que los pueblos originarios siguieron padeciendo golpes, despojos y desprecios; que la Hidra capitalista seguía devorando mundos. Llamó

la atención de que el CNI era el único espacio donde los originarios podían hacerse escuchar. Cuando llegó la hora del Quinto Congreso del CNI se vio que no podía ser como otras reuniones en las que se platicaban sus resistencias, maldecían al sistema, declaraban que no se rendirían y volverían a sus tierras para seguir llevando la cuenta de agresiones, despojos, injusticias, muertes. Los zapatistas analizaron que esos dolores ya no encontraban eco como antes. Explicó que no se trataba de que la gente fuera apática, sino que la guerra que los pueblos originarios padecían desde hace tiempo había llegado a sus calles, casas, escuelas, lugares de trabajo, y los dolores de los originarios ya eran uno entre muchos otros e iba creciendo la soledad. Se hizo ver que pronto el CNI no podría salir de sus territorios. Les recordaron a los asistentes a ese quinto congreso que estaban ahí porque sus pueblos buscaban apoyo, porque se debían a sus pueblos, que las cosas estaban mal y se pondrían peor, por lo que algo tenían que hacer. Los zapatistas anotaron que a ellos nada les debían, pero sí se debían a sus pueblos y si nada hacían, sería muy tarde para reaccionar. Y enfatizaron que lo que decidieran hacer lo comprenderían y no habría de parte de ellos juicios ni condenas. Les llegaron a decir que si les estorbaban la Sexta y el EZLN que rompieran con ellos. Los zapatistas les dijeron que los pueblos originarios estaban golpeados con muertes, desapariciones, secuestros, encarcelamientos, despojos, injusticias, con territorios enteros destruidos y otros en vías de extinción, que se encontraban acorralados, sin esperanzas, sin fuerzas, sin apoyos, débiles, agonizantes; y que para los políticos y los medios no existían. Los zapatistas les dijeron que ellos pensaban que era el momento de pasar a la ofensiva, del contra ataque y que había que empezar golpeando uno de los corazones del sistema: la política de arriba. Por eso propusieron que el CNI formara un Concejo Indígena de gobierno, un colectivo formado por delegados del CNI que aspire a gobernar el país y que se presente a las elecciones de 2018 con una mujer indígena del CNI como candidata independiente. El subcomandante Galeano relató que ante la propuesta algunos de molestaron mucho, y otros guardaron silencio para pensar lo que iban a decir. Destacó que por el respeto que le tienen al zapatismo escucharon hasta el final, y empezaron a pensar la propuesta. Alguien dijo que esa iniciativa le daría otra vez visibilidad a los indígenas y posibilitarlos a encontrarse con otros indígenas, y con mucha gente de abajo. Se señaló que había mucho descontento en todo el país. Aunque también se vio que la propuesta tenía varias cosas en contra que

tendrían que analizar con seriedad. Entre los contras se mencionó al racismo, y a la crítica de que buscarían el poder. El CNI fue discutiendo la propuesta y la fue haciendo suya colectivamente. El zapatismo planteó que el Concejo Indígena de Gobierno debería estar formado por delegados y delegadas de todos los colectivos, organizaciones, barrios, tribus, naciones y pueblos originarios organizados en el Congreso Nacional Indígena. Aclaró que no iban a ganar porque el sistema electoral en México estaba hecho para beneficiar a los partidos políticos, no para la ciudadanía; y que si llegaban a ganar no se reconocería porque el fraude no era una anomalía en el sistema electoral sino su esencia; y que si les reconocieran el triunfo no iban a poder hacer algo trascendente porque arriba nada había que hacer pues ahí no se decidían las cuestiones fundamentales, pues quien mandaba despachaba en el poder financiero internacional; pero que precisamente por ello podían y debían hacerlo. El zapatismo destacó que esa acción iba a significar no sólo un testimonio de inconformidad, sino un desafío que encontraría eco en los muchos abajos de México y del mundo. Apuntó a la importancia de que esa iniciativa podría desatar un proceso de reorganización combativa no sólo de los pueblos originarios, también de obreros, campesinos, empleados, colonos, maestros, estudiantes, de toda esa gente cuyo silencio e inmovilidad no es sinónimo de apatía, sino de ausencia de convocatoria. A quienes decían que eso era imposible, los zapatistas les recordaban que si les hubieran preguntado lo que iban a hacer antes del primero de enero de 1994 también les hubieran dicho que eso no era posible. Enfatizaron que no importaba si ganaban o no la presidencia de la República, sino lo que estaba en cuestión era el desafío, la irreverencia, la insumisión, el quiebre total de la imagen del indígena objeto de la limosna, que su atrevimiento cimbraría al sistema político entero y que tendría ecos de esperanza no en uno, sino en muchos de los Méxicos de abajo... y del mundo. También dijeron los zapatistas que la iniciativa estaba a tiempo para que, con toda libertad y responsabilidad, decidieran hasta dónde la llevaban y qué tan lejos llegaban. Plantearon que, si los del CNI estaban dispuestos a desafiar a una sociedad racista, deberían ir más allá y desafiar también a un sistema patriarcal y machista. En cuanto al dinero para hacer eso apuntaron que los zapatistas podrían reorientar nuestra economía de resistencia y hacer un llamado a personas, colectivos y organizaciones de México y el mundo. En esa forma podrían tener la libertad de renunciar a la paga económica institucional que el sistema da a las can-

didaturas independientes. Les recomendaron aprovechar esto para hablar y escuchar a otros pueblos originarios, y a quienes estaban sufriendo sin esperanza ni alternativa. Lo importante era que el CNI podía y debía ser un punto de unión entre los diferentes pero iguales en empeño. Precizaron que no se trataba de unir bajo una sigla, una jerarquía, una lista de siglas reales o suplantadas; sino unir como punto de confluencia. Para el zapatismo en torno a ese Concejo y a esa mujer indígena, podía generarse un gran movimiento que cimbrara el sistema político entero, y en el que confluyeran todos los abajos. Se necesitaba una buena sacudida. Volvieron sobre el tema de que lo importante no era si juntaban o no las firmas, si salía o no la paga para moverse, si se obtenía o no el registro de la candidata, si se presentaran o no las otras candidaturas a debatir, si se participaba o no en las elecciones, si se ganaba o no, si se reconocía o no el triunfo, porque lo que importaba eran otros los problemas y otras preguntas. El zapatismo fue enfático en hacer saber que respetarían sus decisiones, sus pasos, sus caminos, y que los zapatistas serían una fuerza más entre las que se sentirían convocadas por su desafío, y que los apoyarían con toda su fuerza.

Desde mediados de octubre de 2016 la delegación zapatista al Quinto Congreso del Congreso Nacional Indígena, junto con la CG-CCRI del EZLN, se dieron a la tarea de organizar la consulta interna para conocer la opinión y decisión de las bases de apoyo zapatistas sobre la propuesta central. La consulta interna la hicimos en todas y cada una de las comunidades, colectivos, regiones y zonas zapatistas. También se incluyeron en la consulta a las compañeras, compañeros, hermanos y hermanas de la ciudad, que participan en diversos equipos de apoyo de la Comisión Sexta del EZLN. No se incluyó en la consulta a las tropas insurgentes zapatistas porque no es su trabajo tomar ese tipo de decisiones. Lo primero que se hizo fue informar de los dolores de los hermanos pueblos del Congreso Nacional Indígena, de todas las maldades que les hacen por los capitalistas, que explotan, reprimen, desprecian y roban a los pueblos originarios, de cómo están matando pueblos enteros. También se informó de cómo se organizan y resisten contra esa política de muerte y destrucción. Luego se explicó cuál era la propuesta subrayando que el Concejo Indígena de Gobierno no haría lo que se le ocurriera, sino que tomaría en cuenta lo que decían los pueblos de todo México, indígenas y no indígenas; y que dicho Concejo tendría como voz a una mujer indígena del CNI (no del EZLN), quien se presentaría como candidata a la presidencia de México en 2018.

Se explicó que el Concejo Indígena de Gobierno, junto con la mujer indígena del CNI, recorrerían todo lo que se pudiera de México y el mundo para explicar cómo estaba la situación actual. Dicho Concejo hablaría y escucharía a todos los indígenas de México en sus pueblos, regiones, zonas, estados, para convencerlos de que se organizaran, de que no se dejara, de que resistieran y de que se gobernarán ellos mismos. El Concejo también hablaría y escucharía a quienes no eran indígenas, pero que también eran explotados, reprimidos, robados y despreciados en México y el mundo. Igual les llevaría un mensaje de organización y lucha, de resistencia y rebeldía, según su modo de cada quien, según su calendario y su geografía.

Se examinó que para que dicha mujer fuera reconocida como candidata por las leyes mexicanas tenía que juntar casi un millón de firmas de personas con credencial de elector. Por lo que previamente el Concejo Indígena de Gobierno y la vocera indígena tienen que conseguir las firmas para registrar. Luego vendría el recorrido de su campaña. Durante esto se van a conocer y recoger muchos dolores y rabias. Se volvió a enfatizar que el fin no era que se hiciera Presidenta, sino llevar un mensaje de lucha y organización a los pobres del campo y de la ciudad de México y del mundo. Lo importante es hablar y escuchar a quienes nadie habla ni escucha, y mucha gente agarre fuerza y esperanza para organizarse, resistir y rebelarse. Y se llegaría hasta donde el CNI decidiera.

En lo previo se examinaron puntos como el de la seguridad, pues los gobiernos podían hacer un ataque contra el Congreso Nacional Indígena y la candidata para que no ganara. También se abordó que los malos gobiernos podían atacar a las comunidades zapatistas para que no apoyaran al CNI. Otra cuestión era que podrían llegar quienes quisieran sacar ganancia propia de la de los pueblos indígenas. que hay quien va a querer llevar la lucha de los pueblos indígenas por otro camino; y otras cosas.

Entre las cosas favorables de la iniciativa estaba que servía para que la sociedad mexicana volviera a ver y escuchar a los pueblos indios de México, para organizarse para explicar a los de abajo la destrucción y mal que hacía el capitalismo. Sería una gran oportunidad para la reorganización del mismo CNI. Después de todo ese proceso, las comunidades zapatistas de manera mayoritaria decidieron que apoyarían al CNI. Se vio también que había cosas en los que no podían apoyar, como las firmas porque no tenían credencial electoral; pero sí podían colaborar explicando la iniciativa y exhortando a quienes tienen credencial a que apoyaran. También

aportarían los zapatistas recursos para los viajes del CNI. Se aclaró que, si algún pueblo del CNI no apoyara la idea, aunque ganara la propuesta, se le seguiría considerando y respetando como parte del CNI y por supuesto acatando su propia autonomía. Los zapatistas anunciaron que estaban esperando los resultados de la consulta en el CNI.

4. Ejemplos de la consulta sobre la propuesta zapatista

Un ejemplo de cómo se hizo esta consulta en una organización urbana zapatista se encuentra en lo que ha estado haciendo el Centro Social Ruptura en Guadalajara. Lo primero que se examinó fue la forma de transmitir la propuesta del CNI para que no se confundiera la discusión, la consulta y la misma propuesta. Se preguntaron qué pensaban sobre la posibilidad de que esa iniciativa contribuyera a la organización y articulación de muchos sectores de la sociedad. Se hicieron muchas de preguntas, teniendo presentes algunas premisas para pensar. Destacaron que lo que había presentado el CNI era una idea general que todavía no se había desplegado. Hicieron un llamado a no pervertir como electorera la propuesta. Confesando que, aunque a muchos de ellos les había movido el piso por su tradición en contra de la vía electoral, reconocieron que en 1988 se había dado una insurrección civil. Examinaron que para el capitalismo más de dos terceras partes de la población eran desechables. Enfatizaron que la construcción de otras relaciones sociales desde la actualidad había sido una convicción y práctica de los integrantes de este centro social. Ante la propuesta zapatista plantearon que resultaba importante preguntarse de qué manera articularse de modo de que se fueran superando las diferencias que se encontraran, sin dejar su talante autocrítico. Percibían que había miles de iniciativas político organizativas de todos los tamaños y que cada una en su situación y saber podía contribuir a un nuevo horizonte. Repetían que tocaba a cada quien construir lo propio para autoemanciparse. Valoraron que en la consulta que estaba en marcha era básica la reflexión en cada sitio de si la propuesta servía a las luchas locales. Apuntaban que habría que examinar cómo la propuesta podía llevar al compromiso de trabajar en el proceso electoral en perspectiva de desbordarlo para exigir que se detuviera el despojo y la represión. Llamaron la atención de lo valioso que era que volver a tomar la lucha de los pueblos indígenas como centralidad

de la lucha general de los pueblos, barrios y comunidades del campo y de la ciudad. Insistían en que esa iniciativa iba en el sentido de agrietar y no apuntalar al sistema. Intuían que, si esa era la decisión, se podía mostrar durante el periodo de campaña y el proceso electoral otra forma de hacer gobierno, de hacer poder político desde abajo y de forma colectiva. Percibían que se trataba de hacer una campaña contra la clase política, el Estado y el capital trasnacional, y no de quedarse en una simple competición en un proceso electoral de suyo tramposo. Veían que se podían usar las elecciones como una ventana al mundo para parar la guerra. No dejaban de percibir que se trataba de habitar la contradicción que representaba participar en un proceso electoral para parar la destrucción. Sabían que se podía aprovechar para empujar la construcción de una fuerza política nacional y mundial anticapitalista frente a la invasión y despojo de las trasnacionales capitalistas. Destacaron que era una oportunidad de que se fueran vinculando las luchas (Sandoval, 2016). Los participantes del Centro Social Ruptura destacaron que la iniciativa política organizativa zapatista devenía de un ejercicio de autonomía de hecho, pero como ensayo y aprendizaje con dimensiones nacionales. Eran conscientes de que la iniciativa había desatado un conjunto de consultas que se encontraban en proceso y cuyo resultado no se sabía todavía. Consideraron que la iniciativa zapatista daba muestra de respeto y confianza a los pueblos indígenas del CNI y más allá de ellos, a todos los pueblos, comunidades y barrios que vivían en resistencia, pues precisamente la consulta iba en el sentido de preguntar si les ayudaba o no a detener la guerra capitalista de exterminio que vivían en sus territorios. Veían que se propiciaba que los pueblos juntos dieran un paso en urgente necesidad de articularse organizadamente más allá de los vínculos que habían mantenido en los últimos veinte años y realizar un ejercicio de gobierno y autonomía de hecho. Realizaron también una reflexión crítica y autocrítica respecto del racismo que permeaba a toda la sociedad (Sandoval, 2016b). En otra reflexión se anotó que había que tener en cuenta que una de las particularidades de la iniciativa zapatista y del CNI era el planteamiento de una forma inédita de subvertir el sistema político de dominación capitalista en la que podría colapsar el régimen electoral de partidos y de gobierno. Lo inédito se atisbaba en que no se presentaría un partido que compitiera electoralmente para ganar el gobierno. Otro énfasis se vio en que la iniciativa también desafiaba a un sistema racista, patriarcal y machista. Se había pasado a la ofensiva para golpear el corazón

del sistema. No se ponía lo principal en ganar o no, sino en el desafío, la irreverencia, la insumisión. El colectivo se propuso pensar lo que seguía desde la Sexta declaración zapatista porque en la Otra campaña había quedado pendiente la segunda etapa en la que se promovería la vinculación y enlace de todas las luchas; pero se enfatizó que el unir sería un punto de confluencia donde coincidieran las diferencias y las reivalidades encontraran un punto de confluencia. Consideró este colectivo que el Consejo Indígena de gobierno se podría prefigurar como lo fundamental del ensayo de un gobierno autónomo nacional. El colectivo abrió su mente y su corazón al proceso que ya se había iniciado (Sandoval, 2016c). Planteó que el seminario de la cátedra de 2017 versara sobre la decisión que adoptaran el CNI y el EZLN.

Otro ejemplo de la discusión interna de otros colectivos fue el que realizaron integrantes de colectivos en torno al trabajo sexual que apoyan al zapatismo y que han hecho la aclaración de que cada colectivo toma sus propias decisiones, que respetan las del zapatismo, aunque pueden darse casos que no compartan sus puntos de vista. Otra aclaración fue que más allá de las diferencias han caminado juntos para pasar de la resistencia a la ofensiva contra la represión, el despojo, la explotación y el desprecio. Una reflexión que externaron estos colectivos fue que si bien ha habido estrategias electorales que han dado pie para sumar resistencias anti-sistémicas; no dejaban de ver que representaban riesgos en la construcción de un nuevo mundo libre de todo tipo de opresión. Recordaron que mucha gente no confiaba en México en el sistema electoral, lo cual se manifestaba en el alto abstencionismo. Se preguntaban si una decisión que se llegara a tomar sobre una candidata indígena no enajenaría a muchos respecto del zapatismo, y apuntaron el riesgo de la participación en un proceso electoral cuyo costo pudiera ser mayor a los avances que se pudieran lograr. Estas reflexiones las hacían desde sus luchas concretas. Precisando que la discusión todavía no concluía del todo, llegaron provisionalmente a la decisión de apoyar individualmente la iniciativa en los aspectos de logística, comunicación y seguridad. Consideraron que lo que estaba todavía a discusión era su participación política en esa iniciativa y si sus demandas formarían parte de la plataforma electoral de la candidata. Llamaron la atención de que precisamente por sus años de lucha una de las limitaciones es que no podían como colectivo apoyar a ningún candidato así fuera como el de la iniciativa. Aclararon que eso implicaba que no podían movilizar a nadie

para que decidiera votar o no por la candidata, ni tampoco invitar a nadie a participar en esa campaña electoral porque hacerlo abriría las puertas para actividades partidistas y o lectorales posteriores lo cual no era congruente con su trayectoria. Pero también enfatizaron que no fetichizaban ninguna forma de lucha, y que abrían sus corazones y pronunciaban su palabra con la disposición de entender la iniciativa, así como sus implicaciones a favor y en contra de la misma. Esperaban que la candidatura indígena amarrara resistencias, las visibilizara y permitiera avanzar en la construcción de un mundo donde cupieran muchos mundos. Concluyeron diciendo que caminando preguntaban (Noti- calle, Brigada Callejera, Red Mexicana de Trabajo Sexual, 2016).

5. Mientras se espera el resultado de la consulta

La propuesta zapatista rompió con cualquier ortodoxia. Importaba convocar a los descontentos a organizarse y a aprovechar el espacio electoral para ello. Los pueblos del CNI habían sabido aprovechar los espacios jurídicos para defenderse, sin supeditarse a los de arriba. Pero también tenían claridad de que podían entrar a un espacio riesgoso en que había que tener mucho cuidado. En la consulta, independientemente de lo que se llegara a acordar, se desató un proceso de contactos, ampliación y consolidación organizativa muy importante. Se aprovechó la consulta para difundir las propuestas indígenas, y además de dinamizar lo orgánico, sirvió para que las luchas se fueran apoyando entre sí. Los pueblos eran conscientes de que existiría el peligro de que los acusaran de dividir el voto, y también de que los capitalistas trataran de meter la mano para aprovechar dividirlos. Lo peor que pudiera pasarles es que algunos llegaran a pensar que sí se debía tomar el poder, cuando de lo que se trataba era de aprovechar lo electoral para defenderse y no desviarse de sus luchas. Lo importante que se vigorizó la decisión de defenderse ante tanto despojo. Y si se llegara a tomar esa decisión lo que pasaría sería que a los despojos habrían añadido el de la democracia, y la lucha por rescatarla, enfatizando otras formas de hacerla con la discusión y toma de decisiones en los pueblos.

La consulta de esta propuesta revitalizó al mismo CNI en sus luchas al inquirir si se apoyaba esa propuesta y se decía cómo. Tuvo la virtud de impulsar la reorganización interna de los pueblos y comunidades y también

de impulsarlos a contactar a sus aledaños para invitarlos a participar en la consulta. Lo más destacado ha sido el método de la consulta. Esto se puede apreciar con detenimiento en el mismo comunicado zapatista de mediados de noviembre en donde se narra cómo fue consulta interna zapatista con cuatro puntos muy definidos: Lo primero fue la información de la situación en la que estaban los pueblos, sus dolores, las afrentas, la explotación, el despojo, la represión, sus resistencias y luchas. Lo segundo fue explicar la propuesta y su contexto. El tercer punto llevó a cada organismo participante en la consulta a cómo dicha propuesta podría estorbar la lucha particular en cada sitio. Esto obligó a examinar críticamente la propuesta. Pero el último punto conducía a examinar en qué ayudaba la propuesta a las luchas concretas de cada quien y esto abría las posibilidades. El quinto punto fue sopesar si la propuesta le sirve o no a cada quien y por qué. Después venía la decisión, y finalmente los cómo para hacer realidad dicha propuesta. Todo esto fue un ejercicio eminentemente democrático, y que dinamizó los contactos democratizadores con su entrono. Se ha tratado de una amplia deliberación y toma de decisiones colectivas muy informadas y cocinadas dentro de un proceso crítico muy estricto y productivo. El zapatismo aceptó entrarle al proceso y está convencido de que la importancia del mismo al compararlo con la irrupción armada de enero de 1994. Saben que tiene una gran capacidad de movilización, de organización, de impulso, de lucha, de concitar los dolores y los descontentos en una situación urgente. Se trata de conmovir y hacer que se junten de otra ofrma los agraviados y se puedan defender conjuntamente. Se meten en el espacio que ha sido usurpado de la democracia electoral para trasenderla en una democracia de organización, toma de decisiones y ejercidos de gobierno desde abajo. Sabedores estos pueblos de que la democracia restringida instalada era para reproducir el dominio de la clase dominante, se pusieron en la vía de poder cambiar esto tratando de convertir la indignación social en organización propia propiciando independencia del pensamiento popular e impulsando una propuesta integradora que promovía actuar en común con esa visión crítica que luchando colectivamente, produciendo nuevas formas de comunicación, desarrollando nuevos instrumentos de lucha que podían romper con modelos predeterminados (Castro, 2016). Ante los múltiples despojos se abrió la posibilidad también de entrar al rescate de la democracia haciendo ver que la experiencia de información, discusión, deliberación colectiva que se hacía en las comunidades irradiara

la vida nacional en una coyuntura para impulsar otras formas de hacer política, y la importancia del autogobierno colectivo. Independientemente de qué suceda con el término de la consulta, ella misma ya es en sí misma una recuperación de la democracia profunda. El reto del rescate de la democracia nacional, si esa fuera la decisión es enorme, y al mismo tiempo va a cambiar al país, pues no sólo lo va a sacudir, sino va a propiciar un impulso a la organización de la defensa de los abajo con unas proporciones que pueden construir una nueva realidad mejor para todos.

Bibliografía

- Almeyra, G. (2016). “La candidatura presidencial del EZLN”, <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=218097>
- Boff, L. (2016). “Dónde está hoy el poder en el mundo”, <http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=798>
- Castro, N. (2016). “Convertir indignación social en militancia política”, <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=219142>
- Díaz-Monrteíl, Z. (2009). “La filosofía antihegemónica de Álvaro Márquez-Fernández: un aporte a la ética latinoamericana”, http://www2.scielo.org/ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-21492009000200007&lng=pt&nrm=i
- Dos Santos, Th. (2016). “La ofensiva del gran capital y las amenazas para Latinoamérica”, <http://www.alainet.org/es/articulo/181272>
- Gago, V. (2016). “¿Es posible pensar lo común como principio organizativo en relación a las luchas actuales? Entrevista a Christian Laval”, <http://kaosenlared.net/es-posible-pensar-lo-comun-como-principio-organizativo-en-relacion-a-luchas-actuales-entrevista-a-christian-laval/>
- Gómez, M. (2016). “EZLN y CNI: apuesta organizativa muy audaz”, <http://www.jornada.unam.mx/2016/10/18/opinion/016a1pol>
- Havey, N. (2016). “CNI, EZLN, y el poder de abajo”, <http://jornada.unam.mx/2016/10/17/opinion/020a2pol>
- Hernández, L. (2016). “El EZLN, el CNI y las elecciones”, <http://www.jornada.unam.mx/2016/10/18/opinion/017a2pol>

- Machado, D. & Zibechi, R. (2016). *Cambiar el mundo desde arriba. Los límites del progresismo*, Bogotá, Desdeabajo.
- Márquez-Fernández, Á. (2016). “Por una democracia de movilidad subalterna”, *ENCUENTRO INTERNACIONAL SOBRE CULTURA DEMOCRÁTICA: LAS ENCRUCIJADAS DEMOCRÁTICAS DE AMÉRICA LATINA*, Guadalajara, Feria Internacional del Libro.
- Noti-calle, Brigada Callejera, Red Mexicana de Trabajo Sexual, 2016, “Material de discusión interna sobre la candidata indígena del CNI”, noviembre.
- Piqueras, A. (2016). “Un mundo que se hunde bajo nuestros pies”, <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=218998&titular=un-mundo-se-hunde-bajo-nuestros-pies>
- Ramonet, I. (2016). “Las siete propuestas de Trump que explican su victoria” <http://www.monde-diplomatique.es/?url=mostrar/pagLibre/?nodo=ad6ef6c2-7994-439c-9b14-4c7330df00e7>
- Sandoval, R. (2016). “Algunas consideraciones para la discusión de la iniciativa del EZLN respecto del Concejo Indígena y su candidata a las elecciones de 2018” (escrito de discusión interna del Centro Social Ruptura).
- Sandoval, R. (2016b). “Anexo I. Para la discusión de la iniciativa del EZLN” (escrito de discusión interna del Centro Social Ruptura).
- Sandoval, R. (2016c). “Anexo 2. Genealogía de la propuesta del EZLN y el desafío por - venir”, (escrito de discusión interna del Centro Social Ruptura).
- Santos, B de S. (2004). *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado*, Quito, Abya Yala.
- Soledad, C. (2016). “Al sonoro rugir de la dignidad”, www.jornada.unam.mx/2016/11/10/opinion/024a2pol
- Wolin, Sh. (2009). *Democracia S.A. La democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido*, Buenos Aires, Katz.
- Zibechi, R. (2016). “Límites de los progresismos latinoamericanos”, www.rebelion.org/noticia.php?id=218873

IV

ÁLVARO MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ: CONTRAHEGEMONÍA, CONCIENCIA CRÍTICA Y PRAXIS EMANCIPADORA¹

Rafael Lárez Puche²

Introducción

Álvaro Márquez-Fernández es uno de los filósofos venezolanos que ha sido consecuente con el pensar-hacer desde su labor como profesor *Eméritus* de la Universidad del Zulia y director de la revista de filosofía iberoamericana y teoría social *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Su obra se caracteriza por corresponder al contexto político y social que Latinoamérica vive y por proponer a su vez, alternativas tanto epistémicas como políticas para la coyuntura histórica en cuestión. Sus publicaciones más recientes, *Contrahegemonía y Buen Vivir* (2015), *Pensar con los Sentimientos* (2015), *La Filosofía intercultural latinoamericana: su praxis emancipadora* (2014), y sus colaboraciones en revistas internacionales y compilaciones de otros pensadores latinoamericanos, hacen de Márquez-Fernández un filósofo que apuesta por la investigación y la praxis filosófica.

¹ Avance del proyecto: “Identidad, alteridad y reconocimiento. El sujeto y el otro en la educación ciudadana”. Inscrito en el CDCHT de la UNERMB (Cabimas-Venezuela) y en la línea de investigación: Culturas, educación y pensamiento latinoamericano del Centro de Estudios Geo-Históricos y Socio-Culturales. E-mail: larezrafael@gmail.com>

² Centro de Estudios Geo-Históricos y Socio-Culturales. Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt, Venezuela.

Precisar las ideas más trascendentes del pensamiento filosófico de Álvaro Márquez-Fernández resulta complejo, por no corresponder su obra a un solo debate o a una mera reflexión en torno a una problemática determinada. El campo teórico que Márquez-Fernández ha propiciado reúne distintas categorías que ponen en juicio los múltiples escenarios que en América Latina se han dado; nos referimos, entre otros, a la discusión filosófica sobre la crisis de la racionalidad moderna, las alternativas epistemológicas a la razón científica, la ética latinoamericana, la praxis intercultural y las prácticas políticas emancipadoras. Su postura, enmarcada en la crítica y el pensamiento liberador, hacen de Márquez-Fernández un filósofo que cuestiona constantemente el proyecto capitalista de la universalización, así como a las democracias populistas que no han generado en sus proyectos una ética que posibilite la participación e integración de todos los movimientos sociales que buscan su reconocimiento y su coexistir en la práctica del poder. Al respecto, plantea:

*Nuestras sociedades y el propio Estado no han dejado de pertenecer, de una u otra manera, a la tradición populista. Aún los adversos al populismo, repito, a la hora de administrar cuotas de poder, se valen de esta ideología para afianzar ese poder.*³

La crítica, como elemento de auto-conciencia para re-construir la política como una práctica libertaria y de inclusión,⁴ es una de las tareas fundamentales de las sociedades en América Latina para alcanzar el sentido mismo de la política: la convivencia ciudadana. Esto, al menos es así para Márquez-Fernández, por tanto, su propuesta se concentra como una fundamentación compleja para asumir un discurso de ruptura con la propuesta liberal de la techno-política.

América Latina y sus territorios padecen en la actualidad de la continuidad de la ideología eurocéntrica y la hegemonía de Estados que no reconocen una ciudadanía plural y diversa. Se debe, a la persistencia del sentido moderno de totalidad que permea sobre la nunca acabada colonialidad del pensamiento por la pretensión europocéntrica. La obra de

³ Márquez-Fernández, Á. (2017). “Por una democracia de movilidad subalterna” En: *Pensamiento crítico, cosmovisiones y epistemologías otras, para enfrentar la guerra capitalista y construir autonomía*. Jorge Regalado (Coord.). Universidad de Guadalajara.

⁴ Márquez-Fernández, Á. (2015). “De la crítica democrática al utopismo de los derechos humanos en América Latina”. *Revista Opción*. Año 31. n° 77. Serbiluz.

Márquez-Fernández es una alternativa teórica y epistemológica a la continuidad de la hegemonía eurocéntrica y resulta ser su proyecto político y emancipatorio.

En este trabajo de carácter reflexivo y liberador asumiremos como punto de partida la crítica del filósofo Márquez-Fernández a la permanencia de la lógica cartesiana del poder y la reproducción del Estado liberal para ahondar en una segunda parte sobre el papel de las ciencias en la crisis de la modernidad y sus alternativas. Se concluye con el proyecto intercultural como una praxis emancipadora de construcción política y ciudadana.

1. Crítica a la racionalidad tecno-científica y construcción del espacio público

La crisis de la modernidad en América Latina se pone en evidencia a través de la institucionalidad que se legitimó como el Estado. Este aparato institucional, fue incapaz de generar una política con criterio de equidad en tanto a los derechos, libertades y participación de sus ciudadanos,⁵ desconociendo la diversidad de intereses individuales presentes en las distintas formas de expresión de la vida cotidiana. Esto se debe, en principio, al carácter universal con la que el Estado moderno sentó sus bases, forzando a fundar una “ciudadanía”, entendida como la totalidad de un conjunto de representaciones sociales que podían enmarcarse en un orden político y jurídico.

Esta institucionalidad que es consecuencia y resultado del proyecto capitalista, se rige en la actualidad por una racionalidad económica o del mercado que trastoca toda su estructura y a su vez, orienta toda su acción en el espacio político. De manera que, el ejercicio de la política queda relegado a ser compartido con el control de la economía, lo que presupone, profundizar en una práctica de la política vista de manera lineal y funcional.

Por un lado, estamos en presencia de la representación institucional del Estado a través de una estructura de poder que intenta una justificación absoluta; pero, por el otro, estamos en presencia de una relación de autonomía respecto del orden de poder del Estado, que se basa en normas universales de reconocimiento

⁵ Díaz-Montiel, Z. y Márquez-Fernández, Á. (2007). “Crítica a la razón instrumental de las instituciones políticas de la modernidad”. *Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología*. Vol. 16. n° 4. pp. 841-864.

*moral que son las que le imprimen el sentido a la acción gubernamental desde el punto de vista de lo que se pudiera entender por democracia ciudadana.*⁶

Las instituciones políticas, fundadas bajo este modelo liberal y capitalista, terminan construyendo una práctica tecno-científica del poder que tiene como lógica universal el desarrollo de un Estado que se justifica a partir de un conjunto de elementos morales, donde la totalidad de la ciudadanía debe sentirse representada. Este tipo de acción convierte al Estado –y a toda su estructura institucional– en un sistema de exclusión, puesto que no se permite el reclamo político por una participación igualitaria en los espacios de ejercicio de la política. Es decir, el sentido de la política como construcción del espacio público, de igualdad de derechos y libertades, de reconocimiento a la diversidad de identidades⁷ queda relegado por la técnica, lo instrumental y la resolución de los conflictos sociales por medio de los mecanismos lineales y universales del Estado. En este sentido, el principal objetivo de este tipo de institucionalidad es despolitizar a la misma sociedad⁸ para que las tareas del poder político (económico) más que políticas, sean técnicas.

Para Márquez-Fernández (*et al.*), el Estado moderno busca la construcción de una ética universalista⁹ que tiene como fin la sumisión de todos los sujetos a unos valores absolutos y universales, negando la construcción de otros valores humanos, precisamente desde la particularidad y desde los espacios donde se ejerce la interacción social y las prácticas dialógicas, discursivas y de consenso. Para el filósofo, el principio de lo universal restringe lo particular y la praxis individual, lo que a su vez tampoco permite una coexistencia de intereses y valores diferentes.

Márquez-Fernández plantea que son las mediaciones económicas las que controlan la direccionalidad política del Estado moderno y capitalista, y que, por tanto, la condición de ser un “sistema administrativo” lo aparta de las divergencias que en la praxis social y cultural se presentan como consecuencia de una centralidad institucional que no ejerce la política más allá de donde la moralidad universal y la ética de la totalidad lo permite.

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Ibidem.*

⁸ *Ibidem.*

⁹ Márquez-Fernández, Á y Díaz-Montiel, Z. (2011). “La insumisión ética a los poderes del Estado”. *Cuadernos Latinoamericanos*. Año 22. n° 39. pp. 41-54.

La principal característica de la economía capitalista es que la superestructura ideológica que le sirve de legitimación, está basada en el orden político de una sociedad que socializa sus antagonismos a partir de la posible relacionalidad de los intereses de clases. Es decir, la situación de poder que con respecto a la apropiación de capital puede obtener una clase para lograr ser absorbida por el modo de producción va a depender, por supuesto, de su inserción en las relaciones de poder que le brinda la sociedad de clases para formar parte de lo que para Gramsci es el espacio hegemónico del Estado neoliberal.¹⁰

Para el filósofo, es necesario construir la posibilidad de una repolitización de la política, que tenga como punto de partida la producción de espacios de discusión pública,¹¹ donde la hegemonía de la praxis política pueda ser cuestionada y transformada a partir de la conciencia ciudadana y crítica de los excluidos, marginados y oprimidos. Aquí, se apunta al arbitraje del uso del poder,¹² construyendo un modelo de Estado que está acorde a la diversidad de los intereses compartidos en una ciudadanía que asume su rol intersubjetivo y la presencia en la constitución de ese espacio público. Para Márquez-Fernández, se trata de revolucionar la política de la heterogeneidad que asume la convivencia ciudadana desde una perspectiva totalitaria, justificando una única concepción de la forma de vida, excluyendo la diversidad simbólica y cultural que en los territorios co-existen.

En base a los argumentos anteriormente esgrimidos, notamos que el pensamiento filosófico de Álvaro Márquez-Fernández constituye un pensar contrahegemónico que reconoce como parte de la re-construcción de la política al colectivo social marginado del Estado capitalista. Esta idea de praxis ciudadana tiene su fuerza en la crítica y negación del modelo universal y abstracto de la política institucional liberal. Para el filósofo, si el Estado recoge esta diversidad de intereses, sin discriminaciones, será posible generar prácticas de *buen vivir* y *bien común*.¹³

¹⁰ Márquez-Fernández, Á. (2015). “Crisis hegemónica neoliberal y filosofía contrahegemónica emancipadora”. En: *Contrahegemonía y Buen Vivir*. Universidad Autónoma Metropolitana. México, DF. p. 65

¹¹ Márquez-Fernández, Á. (2011). “La crisis hegemónica: revolucionar la política a través de los poderes populares”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año 16. n° 53. pp. 107-117.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

2. Las alternativas epistemológicas a la razón científica como proyecto político

La principal consecuencia de la instauración de la racionalidad científica es la supresión del sentido humanista de la ciencia. Para Márquez-Fernández esto lo provoca la pretensión de definir a la ciencia desde un conocimiento objetivista.

*Es obvio que la ciencia no puede entenderse solamente como un conocimiento objetivista y neutro. Es decir, el conocimiento del objeto es idéntico o reproduce, al sujeto; y, de alguna manera, eso resulta de un prescindir de los valores axiológicos del sujeto. Este principio de “neutralidad valorativa” que tanto se predicó en las Ciencias Sociales con la finalidad de equipararlas a las ciencias empíricas o empíricas formales, es superado suficientemente por la hermenéutica del sentido que ya hemos señalado.*¹⁴

La ciencia, pensada en sentido universal, excluye la concepción de la realidad del mundo que posee cada cultura desde sus perspectivas múltiples que provienen de referentes históricos concretos. En este aspecto, Márquez-Fernández plantea que esta pluralidad de formas para construir el sentido del mundo se manifiesta en procesos culturales, donde los sujetos, a partir de su afirmación, conforman un sistema de saberes y conocimientos.¹⁵

Desde este punto de vista, la concepción clásica de la ciencia debe transformarse en un espacio donde se reconozca las diversas representaciones y sentidos con los cuales cada cultura busca aprehender del mundo y no seguir reproduciendo la “regulación” que ha impuesto desde su aparición en América Latina. En esta perspectiva, Jaime Nieto, aporta un pensamiento similar al exponer que:

Sin embargo, el modelo de las Ciencias Sociales hoy diagnosticado como un modelo agotado fue un modelo que como decíamos se erigió con pretensión de universalidad y estuvo asociado no a los procesos emancipatorios sino a los procesos de regulación, y una dimensión de esa regulación es el que tiene que ver con la colonización y colonialidad del poder, aspecto sobre el cual versa uno de

¹⁴ Márquez-Fernández, Á. (2012). “Alternativas epistemológicas para las ciencias sociales desde el Sur”. *Revista de Filosofía*. n° 70. Universidad del Zulia. pp. 83-97.

¹⁵ *Ibidem.*, p. 86.

*los aportes más importantes del discurso crítico latinoamericano en sus diferentes versiones, marxismo crítico, teoría de la dependencia, pensamiento decolonial y epistemología del sur.*¹⁶

La pregunta por el sentido de la vida en las sociedades que apuestan por el desarrollo tecnológico invisibilizan a los imaginarios y saberes que permanecen como valores culturales en los colectivos humanos. Precisamente para Márquez-Fernández, la instrumentalización del conocimiento es lo que extermina progresivamente estos saberes populares, predominando la técnica y fundando sociedades informatizadas. Estas las cuales terminan siendo consumidoras de la racionalidad de la información, desvirtuando las simbologías que a partir de sus tradiciones o mitos fundaron modos de vida, correlaciones intersubjetivas y prácticas discursivas identitarias.

*Las sociedades que apuestan a los altos desarrollos tecnológicos dejan de lado las aspiraciones y esperanzas de colectivos sociales que se rebacen y se auto transforman desde otras miradas y saberes más ancestrales y originarios. Su derecho a la vida no está mediado por un control técnico de las relaciones humanas, sino por derechos interculturales cuyas formas políticas permiten organizar y compartir el espacio público donde se identifican como personas.*¹⁷

La apuesta del filósofo Márquez-Fernández por concebir un proyecto político que se base en la crítica al poder de la ciencia conviene en resolver que la razón no puede relegarse a ser un asunto de la ciencia y su técnica, se trata de reconocer que existen racionalidades subjetivas que se expresan en formas culturales¹⁸ y a los que deben propiciárseles espacios de encuentro, discusión y consenso. Catherine Walsh, en un análisis sobre la posibilidad de unas ciencias sociales otras, haría una crítica similar a la práctica racionalista de la ciencia, al afirmar que:

Es la relación continua del ser con el pensar, con el saber y el conocer, que parte de un enlace fluido entre tres mundos: el mundo biofísico de abajo, el mundo supranatural de arriba y el mundo humano de ahora, así como las

¹⁶ Nieto, Jaime. (2014). “Ciencias Sociales en América Latina: entre el eurocentrismo y el pensamiento crítico”. En. Gómez, E. (2014). *Diversidades y decolonialidad del saber en las Ciencias Sociales y el Trabajo Social*. Universidad de Antioquía. Medellín.

¹⁷ Márquez-Fernández, Á. (2014). “De espaldas a las ciencias: incertidumbres filosóficas”. *Revista de Filosofía*. n° 77. Universidad del Zulia. pp. 7-18.

¹⁸ *Ibid.*, p. 13.

*formas y condiciones tanto del ser como del estar en ellos. El control que ejerce la colonialidad de la naturaleza es el de “mitoizar” esta relación, es decir, convertirla en mito, leyenda y folclor y, a la vez, posicionarla como no racional, como invención de seres no modernos. De esta manera, intenta eliminar y controlar los sustentos, los sentidos y las comprensiones de la vida misma que parten de lugar territorio-pacha mama, reemplazándolos con una racionalidad moderna-occidental deslocalizada que desde las escuelas, los proyectos de desarrollo y hasta la universidad procura gobernar a todos.*¹⁹

La tarea entonces de la ciencia, sobre todo de las ciencias sociales, está en propiciar un tipo de conocimiento y ejercicio científico que pueda humanizar más las relaciones sociales,²⁰ se trata de otorgar un carácter liberador a las ciencias y afirmar, que el objetivo principal de éstas es el desarrollo humano. En tal sentido, la investigación científica debe ser un proyecto de responsabilidad pública, que responda y ofrezca solución a las dinámicas que el ser humano en su cotidianidad vive.

Para Márquez-Fernández, el mundo es ineludiblemente fenoménico y existencial, por tanto, pensarlo es posible desde diversas formas epistémicas que racionalizan los seres humanos, por consiguiente, el dogma de una única racionalidad absoluta no puede postularse como un conocimiento científico capaz de problematizar ni solucionar las realidades concretas de las culturas cuando este mismo dogma cartesiano las desconoce.

La discusión por unas ciencias sociales que apunten a la humanización del ejercicio científico convoca a asumir el conocimiento como un hecho de sensibilización con otros sujetos y de relación con la naturaleza y sus transformaciones. Se apuesta en la obra de Márquez-Fernández una alternativa epistémica que asume el retorno del pensamiento como expresión de una conciencia creativa y de la palabra o discurso como su expresión racional.²¹

¹⁹ Walsh, Catherine: ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales?”, *Nómadas*. n° 26. Universidad Central de Colombia.

²⁰ Márquez-Fernández, Á. (2012). “Alternativas epistemológicas...” *Op. cit.*, p. 90.

²¹ Márquez-Fernández, Á. (2014). “De espaldas a las ciencias...” *Op. cit.*, p. 18

3. La praxis intercultural desde el reconocimiento a la pluralidad ciudadana

La praxis intercultural es el proyecto que, para Márquez-Fernández aboga por una ciudadanía que en el ejercicio y la discusión por el poder, se permite un diálogo donde el Otro sea reconocido y no marginado ni excluido.²² Esta práctica intercultural de la política considera que sólo en el reconocimiento a los orígenes y la identidad del Otro es posible un pensamiento enmarcado en la liberación y desarrollo de la humanidad.

Márquez-Fernández plantea que para hacer frente a la racionalidad moderna debe convocarse a la construcción de una permanente dialogicidad de las dimensiones simbólicas y materiales que conforman al sujeto. Esto, quiere decir que esas dimensiones en su carácter de plural y diferentes crean una ruptura con el carácter céntrico de la modernidad europea.²³ Este diálogo intercultural propone que por medio del derecho a la palabra de los colectivos humanos, se conforme un espacio comunicativo donde la diversidad cultural se pone en evidencia a través de la capacidad discursiva del Otro. La presencia del Otro y la capacidad de escucharlo fundará una relación donde el respeto por la cultura de ese Otro predomina y constituye un espacio de “libertad convivida”.

La urgencia de liberar al logos de la hegemonía monocultural de la palabra, pone en evidencia la crítica intercultural sobre el poder discursivo de una cultura colonial que se expresa y comunica con la intención de objetivar la existencia cultural del otro. Solo a partir de una concepción latinoamericana de la alteridad de la palabra, es que la praxis emancipadora de la palabra es posible y factible como un proyecto filosófico. Este logos transformado interculturalmente por los sujetos históricos de las culturas subordinadas o dominadas, admite que el discurso del otro se sustenta en el derecho a la palabra que tiene un colectivo cultural para hablar desde su diversidad cultural y a formar parte de un mundo mucho más complementario e interactivo.²⁴

²² Márquez-Fernández, Á (2014). “A praxis intercultural: uma experiencia dialogica para a educacao cidadã”. En: *Educacao e interculturalidade: conhecimentos saberes e praticas descoloniais*. CECHETTI, Elcio. et al (orgs.). Universidade Regional de Blumenau.

²³ Márquez-Fernández, Á (2013). “Filosofía de la alteridad intercultural en América Latina”. *Las torres de Lucca*. n° 2. Ene-jul, pp. 7-20.

²⁴ *Ibidem*.

Por tanto, el diálogo intercultural crea una aprehensión del imaginario y la cultura de los Otros para poder encontrarse con ellos en un espacio donde ninguno asume la intención de dominio o represión. Esto permite que el sujeto co-participe de ese espacio comunicativo tenga conciencia de ser un sujeto libertario. Para el autor, sólo a través del diálogo intercultural puede afirmarse una liberación filosófica del logos eurocéntrico hegemónico,²⁵ puesto que es a través de ese encuentro donde se reconoce al Otro desde su contexto y su significación de mundo. En este punto, el filósofo chileno Ricardo Salas también apuntaría que uno de los desafíos para pensar, en este caso, una “ética intercultural”, necesariamente debe ser la crítica a la racionalidad universal.

*Para esbozar una ética intercultural requerimos primeramente someter a una crítica los usos monoculturales que prevalecen, frecuentemente, por obra de una racionalidad autocentrada y que no es capaz de abrirse al reconocimiento de otras formas de racionalidad asociadas a otros registros discursivos.*²⁶

Del mismo modo, el filósofo Raúl Fonet-Betancourt afirmaría que sólo a través del diálogo intercultural existe la posibilidad de transformar la humanidad a través de su propia “herencia” que es su diversidad.

*Desde el punto de vista de la filosofía intercultural el camino más aproximado para realizar esta posibilidad histórica no puede ser otro que el camino del diálogo intercultural, pero no como diálogo entre identidades o culturas que se comprenden como unidades acabadas, sino como un diálogo justamente entre formaciones históricas que se transmiten mutuamente su historia, conscientes de su historicidad.*²⁷

A propósito de los debates expuestos, el pensamiento de Márquez-Fernández asume que es necesario crear el espacio ideal para que estas ciudadanía interculturales puedan constituirse y generar prácticas políticas donde los derechos públicos a la participación sean garantizados. Se apuesta; a la construcción de un espacio público a partir de las alteridades

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ Salas Astraín, R. (2003). *Ética Intercultural. (re) lecturas del pensamiento latinoamericano*. Ediciones UCSH. Santiago.

²⁷ Fonet-Betancourt, R. (2009). “Tareas y Propuestas de la Filosofía Intercultural”. *Concordia*. Tomo: 49. Aachen.

evidenciadas y a generar una convivencia basada en las libertades y ordenamientos convenidos por las praxis dialógicas de los ciudadanos.

*La propuesta de Estado intercultural es mucho más compleja y profunda, puesto que busca insertar en el imaginario político de occidente a otros actores y sujetos de vida con otras concepciones o epistemes de la realidad que hace superable el modelo de racionalidad económica y política que le sirve de thelos al capitalismo neoliberal.*²⁸

Para Márquez-Fernández, uno de los escenarios más concretos para la puesta en marcha de diálogos interculturales es el educativo, pues es este espacio uno de los primeros en el ser humano donde la relación con Otros puede generarse sin la restricción de sensibilizarse a su cultura y a su mundo. Los varios mundos de vida que se encuentran en el espacio educativo a partir del diálogo intercultural generan la posibilidad de convivencia de los seres humanos y la tolerancia a los diversos criterios.

*Para lograr el éxito de la propuesta intercultural en el seno de la sociedad neoliberal, se requiere partir de una educación ciudadana que reclame sus derechos públicos a ser educados en un sistema de aprendizaje donde el diálogo con el Otro es la regla de oro de la argumentación y el consenso. Al contrario de lo que se promueve en la sociedad del conocimiento tecnificado; educar al Otro desde la perspectiva intercultural, es reconocer en el Otro el derecho político a significar el mundo desde la praxis cultural en la que se encuentra inserto.*²⁹

Por tanto, la postura que se asume es que a partir de las realidades expuestas en la cotidiana dialogicidad entre-culturas se genera un compromiso político ciudadano en la que el sujeto por auto-conciencia aplicará la dialéctica de su palabra para aprender a convivir con el otro, en consecuencia, las prácticas de poder serán discutidas a través de la constitución de derechos humanos iguales y compartidos en consensos públicos.³⁰

²⁸ Márquez-Fernández, Á. (2012). “Alternativas epistemológicas...” *Op. cit.*, p. 94.

²⁹ Márquez-Fernández, Á. (2014). “A praxis intercultural...” *Op. cit.*, p. 58.

³⁰ *Ibid.*, p. 63.

Consideraciones finales

El valor histórico-cultural que posee el significado del mundo y la pregunta por la vida de cada ser humano conviene ser diferente a la del Otro con el que convive. La intención de la modernidad de universalizar las expresiones racionales fracasó por la incapacidad de sus instituciones en reconocer las pluralidades y la diversidad de pensamiento. Al debate sobre la necesidad de fundar alternativas, tanto teóricas como prácticas, cabe convocar a la filosofía latinoamericana. Asumimos, que sólo por la discusión filosófica podrá re-politizarse a una sociedad informatizada que sufre en la actualidad la depredadora objetivización de la racionalidad moderna a través de los Estados modernos y el fracaso de las democracias populistas que con el discurso progresistas dieron continuidad a la institucionalidad liberal.

El derecho al buen vivir no ha sido garantizado en América Latina, precisamente porque la participación política sigue alineada a la democracia liberal, aún en los Estados progresistas. La idea de Nación sigue predominando en territorios donde el sistema político no reconoce las diferencias contextuales y concretas de sus culturas. La continuidad ideológica de la modernidad genera que la exclusión, la opresión y la colonialidad sigan siendo los elementos más resaltantes en las dinámicas políticas y sociales de América Latina.

El proyecto político de la interculturalidad como praxis de emancipación tanto de la pretensión europocéntrica de dominación permanente como de la racionalidad técnica de las sociedades, resulta al día de hoy una de las alternativas más concretas para la transformación de la institucionalidad política y la re-politización ciudadana. A partir de la puesta en marcha de un espacio público y educativo para el diálogo intercultural podrá concienciarse nuevamente a las sociedades sobre su derecho innato a la construcción de su sistema político.

No es posible en América Latina generar una práctica política de inclusión si el Estado promueve en los ciudadanos ideas de totalidad y homogeneidad. Precisamente, el proyecto intercultural recurre a la crítica de la imposición de cualquier hegemonía que presume su poder y no reconoce que las decisiones entorno a la política deben ser consensuadas e iguales para todos los contextos culturales y simbólicos.

Bibliografía

- Acosta, Y. (2008). *Filosofía Latinoamericana y sujeto*. Fundación Editorial El Perro y la Rana, Caracas, Venezuela.
- Adorno, T.W; Dahmer, H; Heim, R & Lorenzer, A. (Comp) (1986). *Teoría crítica del sujeto*. S.XXI, México.
- Aínsa, F. (2016) “Los senderos de la Utopía también se bifurcan. 45 años de viaje buscando llegar a alguna parte”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Dossier especial en homenaje a Fernando Ainsa. Vol. 21. n° 75: 139-154.
- Aínsa, F. (2002). “La imposterizable utopización de la democracia”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año. 7, n° 19.
- Aínsa, F. (1999). *La reconstrucción de la Utopía*. Correo de la UNESCO, México.
- Albadalejo, T. (2001). “Retórica, Tecnologías, receptores”, *Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación*. Año: 1, n° 1: 9-18.
- Alonso Sánchez, J. & Sandoval, R. (Eds) (2016). *Pensar crítico y ética política en tiempos de Guerra Capitalista*. Dossier especial de la revista Utopía y Praxis Latinoamericana. Año. 21, n° 73.
- Alonso Reynoso, C. y Alonso Sánchez, J. (2016). *Ayotzinapa. La incansable lucha por la verdad, la justicia y la vida*. Universidad de Guadalajara, Guadalajara Jalisco, México.
- Althusser, L. (1989). “Los aparatos ideológicos del Estado”, en: *La filosofía como arma de la revolución*. 18ª edición, S.XXI, México.
- Andorno, R. (2012). *Bioética y dignidad de la persona*, 2ª edición, Madrid, Tecnos.
- Ansart, P. (1977). *Idéologies, conflits et pouvoir*. PUF, Paris.
- Baudrillard, J. (1987). *La economía política del signo*. Siglo XXI, México.
- Bauman, Z. (2007). *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbres*. TusQuest, España.
- Beinstein, J., et al. (2013). *Nuestra América y Estados Unidos: Desafíos del S. XXI*. Memorias del Seminario Internacional de Información Estratégica y Prospectiva. Instituto de Estudios de América. Facultad

de Ciencias Económicas Universidad Central del Ecuador, Quito, República del Ecuador.

- Beuchot, M. (2004). *Hermenéutica, analogía y símbolo*. Herder, México.
- Biagini, H. & Fernández Peychaux, D. (2013). *El neoliberalismo y la ética del más fuerte*. Ed. Octubre, Buenos Aires.
- Biagini, H. (2000). *Utopías juveniles. De la bohemia al Che*. Leviatan, Buenos Aires.
- Biagini, H. & Roiz, A. A. (2007). *América Latina: hacia su segunda independencia. Memoria y autoafirmación*. Aguilar, Altea. Taurus, Alfaguara, Argentina.
- Bilbeny, N. (1999). *El protocolo socrático del liberalismo político*. Tecnos, Madrid.
- Bilbeny, N. (1999). *Democracia para la diversidad*. Ariel, Barcelona, España.
- Bloch, E. (2007). *Principio Esperanza*. Vol. I, Trotta, Madrid.
- Boff, L. (2000). *La dignidad de la Tierra*. Trotta, Madrid.
- Boff, L. (1996). *Ecología: Grito de la Tierra. Grito de los Pobres*. Trotta, Madrid.
- Boladeras, M. (1996). *Comunicación, ética y política*. Tecnos, España.
- Buela, A. (2004). “Teoría del disenso”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año: 9, n° 27: 75-85.
- Capozzi, G. (2005). *Forze, Leggi e Poteri*. Satura Editrice, Napoli.
- Castells, M. (2004). *A Galáxia Internet. Reflexões sobre a internet, negócios e sociedade*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Castells, M. (2013). *Redes de Indignação e Esperança: os movimentos sociais na era da internet*. Lisboa, Fundação Calouste, Gulbenkian.
- Cecchetti, E. & Pozzer, A. (Orgs) (2014). *Educação e Interculturalidades: Conhecimentos, saberes e práticas descolônias*. Série Saberes em Diálogo, Editora da FURB, Blumenau, Brasil.
- Cerutti-Guldberg, H. & Pakkasvirta, J. (Ed) (2009). *La utopía en marcha*. Ed. Abya-Yala, Ecuador.

- Cerutti-Gulberg, H. (2012). *Utopía es compromiso y tarea responsable (Ensayos de utopía, V)*. San Luis, Argentina, Nueva Editorial Universitaria, Universidad Nacional de San Luis, Argentina.
- Chávez, A. & Ocampo, L. E. (2007). *Voces y Letras en insumisión. Movimientos sociales y reflexión sobre América Latina*. Elaleph.com, México.
- Coraggio, J.L. & Laville, J-L. (Coords) (2014). *Reinventar la izquierda en el siglo XXI: hacia un dialogo norte-sur*. Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Cortina, A. (1999). *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Alianza, Madrid, España.
- Couthino, C.N. (1999). *Gramsci. Um estudo sobre su pensamento politico*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Couthino, C.N. (2006). *Il pensiero di Gramsci*. Unicopoli, Milano.
- Del Búfalo, E (1996). *La genealogía de la subjetividad*. Monte Ávila Eds., Caracas.
- Delgado Ocando, J.M. (2014). “Epítome a una teoría general del derecho”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 19, n° 65: 129-140.
- Delgado Ocando, J.M. (2003). “Comunidad y Conciencia Social. Aproximación a una filosofía materialista de la comunidad”, in: Delgado Ocando, J M. *Estudios de Filosofía del Derecho*. Col. de Estudios Jurídicos. Tribunal Supremo de Justicia, Caracas, Venezuela.
- Delgado Ocando, J.M. (1987): *Hipótesis para una filosofía antibegemónica del Derecho y del Estado*. 2ª Ed. Vol, n°. IV, Universidad del Zulia. EdiLUZ, Venezuela.
- Dieterich, H, Dussel, E. et al (1999). *Fin del capitalismo global. El nuevo proyecto histórico*. Editorial 21, Argentina.
- Dierckxsens, W. (2007). *La transición hacia el postcapitalismo. El socialismo del Siglo XXI*. 3ª edición, DEI, Costa Rica.
- Di Santo, Luigi (2012). *L’universo giuridico tra tempo patico e tempo gnosico*. CEDAM, Italia.
- Díaz-Montiel, Zulay C. (2017). *Raúl Forno-Betancourt: Intersubjetividad, Diálogo y Ética Intercultural*. Ed. Nova Harmonia, Nova Metrópolis, Brasil.

- Díaz-Montiel, Zulay C. (2008). *La racionalidad comunicativa como episteme crítica para la construcción de una teoría social de la Justicia Emancipadora*. División de Estudios para Graduados. Facultad de Humanidades y Educación: Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.
- Díaz-Montiel, Zulay & Márquez-Fernández, Álvaro (Coords) (2010). Robinson Salazar y Nchamah Miller (Directores). *Justicia social emancipadora, Democracia ciudadana y Crisis del Estado*. Insumisos Latinoamericanos, elaleph.com, Argentina.
- Santiago Nino, C. (1997). *La constitución de la democracia deliberativa*. Gedisa, Barcelona.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y Diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA, Colombia.
- Fabbri, P. (2004). *El giro semiótico*. Gedisa, Barcelona.
- Fernández, E. & Vergara, J. (2007). *Racionalidad, utopía y modernidad. El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert*. Mendoza, Editorial Universidad Bolivarianas y Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.
- Fernández Lagunilla. M. (1999). *La lengua en la comunicación política* (vol. I: El discurso del poder; vol. II: La palabra del poder). Arco/Libros, Madrid.
- Fornet-Betancourt, R. (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Trotta Barcelona.
- Fornet-Betancourt, R. (Editor) (2006). *La Transformación intercultural de la filosofía*. Declée, Bilbao.
- Fornet-Betancourt, R. (2003). *Culturas y poder*. Desclée, España.
- Follari, R. (2010). *La alternativa neopopulista (el reto latinoamericano al republicanismo liberal)*, Homo Sapiens, Rosario, Argentina.
- Foucault, M. (1992). *Tecnologías del yo*. Paidós, Barcelona.
- Foucault, M. (1970). *L'ordre du discours*. Gallimard, Paris.
- Foucault, M. (2002). *Hermenéutica del sujeto*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Foucault, M. (2004). *La Naissance de la biopolitique*. Cours au Collège de France (1978-1979). Haute Étude, Gallinard, Paris.

- Gandler, S. (2013). *El discreto encanto de la Modernidad. Ideologías contemporáneas y su crítica*. S.XXI, México.
- González, A. (1997). *Estructura de la praxis*. Trotta, Madrid.
- Garagalza, L. (2014). *El sentido de la Hermenéutica. La articulación simbólica del mundo*. Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona, México.
- Greimas, J. (1983). *La semiótica del texto. Ejercicios prácticos*. Paidós, Buenos Aires.
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del Poder*. CLACSO, Buenos Aires,
- Gogol, E. (2014). *Utopía y dialéctica en la liberación latinoamericana*, Prometeo Liberado, Juan Pablos Editor, México.
- Gómez-Muller, A. (1999). *Éthique, coexistence et sens*. Desclée de Brouwer, París.
- Gómez, M. (2014). *El regreso de las clases. Clase, acción colectiva y movimientos sociales*. Editorial Biblos, Buenos Aires, Argentina.
- González, M. J. & Thiebaut, C. (1990). *Convicciones políticas, responsabilidades éticas*. Anthropos, Barcelona, España.
- Gramsci, A. (1985). *Cuadernos de la Cárcel*. Trad. castellana de Ana María Palos y José Luis González. 4 Vols. Era, México.
- Gramsci, A. (1975). *Cuaderni del Carcere (1926-1937)*. Instituto Gramsci, a cargo de Valentino Gerratana, Einaudi, Torino.
- Guadarrama González, P. (2016). *Democracia y derechos humanos: visión humanista desde América Latina*. Tomo: I-II. 1ª ed. Universidad Católica de Colombia, Taurus, Bogotá.
- Habermas, J. (1986). *L'espace public*. Payot, Paris.
- Habermas J. (1985). *Le discours philosophique de la modernité*. Traduit de Pallemand por Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz. Gallimard, Paris.
- Habermas, J. (2008). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Trotta, España.
- Habermas, J. (2000). *La constelación postnacional. Ensayos políticos*. Paidós, España.

- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro: Estudios de Teoría Política*. Paídos, España.
- Habermas, J. (2002). *Teoría de la Acción Comunicativa*. Tomo 1, México, Taurus, Tomo: II, Taurus, España.
- Harnecker, M. (1991). “*El Socialismo: ¿Una alternativa para América Latina?*”, Entrevista a Jorge Schafik Handal. Biblioteca Popular, Cuba.
- Hernández de Gante, A. (2009). *La representación política y su crisis*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.
- Herrera Zgaib, M.Á. (2015). *Antonio Gramsci y el pensamiento de ruptura*. Editado por Juan Carlos García Lozano. 1ª ed., Universidad Nacional de Colombia (Sede Bogotá). Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico– Sociales Gerardo Molina (UNIJUS), Colombia.
- Herrera Zgaib, M. Á. (2012). *Antonio Gramsci y la crisis de Hegemonía. La refundación de la Ciencia Política*. Universidad Nacional de Colombia.
- Hidalgo Flor, F. & Márquez Fernández, Á. (Coords) (2015). *Contrabegemonía y buen Vivir*. 2ª ed., Universidad Autónoma Metropolitana, UAM –Xochimilco, México.
- Hinkelammert, F. (2006). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. El Perro y la Rana, Caracas.
- Hinkelammert, F. (2002). *Crítica de la razón utópica*. Desclee, Bilbao.
- Hinkelmeert, F & Mora. H. (2005). *Hacia una economía para la vida*. DEI, Costa Rica.
- Hinkelammert, F. (1998). *El grito del sujeto*. DEI, Costa Rica.
- Hinkelammert, F & Asmann, H. (1989). *A Idolatria do Mercado*. Vozes, Sao Paulo.
- Hoffe, C. (1988). *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*. Alfa, Madrid.
- Houtart, F. (2007). *Deslegitimar el capitalismo. Reconstruir la esperanza*. El Perro y la Rana, Caracas.
- Jaeger, W. (1964). *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. 2ª reimpresión. FCE, México.
- Jonas, H. (1975). *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder, Barcelona.

- Neuhaus, S. (Comp.) (2002). *Discursos hegemónicos en la des-construcción del espacio público y la subjetividad*. Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Kanoussi, D. (2000). *Una introducción a “Los Cuadernos de la Cárcel” de Antonio Gramsci*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, International Gramsci Society & PyV, Editores, México.
- Karczmarczyk, P. (2014). *El sujeto en cuestión, abordajes contemporáneos*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, Argentina.
- Kohan, N. (1998). *Marx en su (tercer) mundo. Hacia un socialismo no colonizado*. Biblos, Buenos Aires, Argentina.
- Kung, H. (2011). “Ética mundial y derecho mundial. Reflexiones filosóficas”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año: 16. n° 52.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Paidós, Barcelona.
- Laclau, E. (2013). *La razón populista*. FCE, Buenos Aires.
- Laclau, E. & Mouffe, Ch. (1987) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. S.XXI, España.
- Laclau, E. (2008). *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*. FCE, México.
- Laclau, E. (1978). *Política e ideología en la teoría marxista*. 2ª ed., S.XXI, México.
- Lanceros, P. (2006). *La modernidad cansada y otras fatigas*. Biblioteca Nueva, España.
- Lander, E. (1994). *La ciencia y la tecnología como asuntos políticos. Límites de la democracia en la sociedad tecnológica*. Nueva Sociedad, Caracas.
- Lanz, R. (1979). *Por una teoría del poder y del partido*. Ed. Ateneo de Caracas.
- Lefebvre, H. (2006). *La presencia y la ausencia. Contribución a la teoría de las representaciones*. FCE, México.
- Lévinas, E. (1991). *Entre nous. Essais sur le penser-a-l'autre*. Grasse, Paris.
- Lesgart, C. (2014). “Rancière: lo común a todos como espacio de litigio y desacuerdo”, in: Franzé, J. (Ed.) *Democracia: ¿consenso o conflicto? Agonismy teoría deliberativa en la política política contemporánea*. Madrid: Catarata, 91-113.

- Lewkowick, I. (2004). *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*. Paidós, España.
- López Velasco, S. (2017). *Contribuição à teoria da democracia: uma perspectiva comunitarista*. Porto Alegre, RS: Editora Fi.
- Maffesoli, M. (1997). *Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*. Paidós, España.
- Markus, G. (1982). *Langage et production*. Denoël/Gonthier, Paris.
- Márquez-Fernández, Á. (2001). “De la sociedad de clases al diálogo de intereses”, *Revista Urutágua*. Revista Electrónica multidisciplinar: www.uem.br/~urutagua/. Ano: I, n°. 2. Julho, Centro de Documentação Mauricio Tragenberg-UEM, Maringa, PR, Brasil.
- Márquez-Fernández, A. (1985). *Antonio Gramsci: teoría y crisis del Estado*. Escuela de Filosofía, Universidad del Zulia, Maracaibo.
- Márquez-Fernández, A. (2015). *A ética na vida de la Polis*. Ed. Nova Harmonia, Trad. Portugués Antonio Sidekum. Sao Leopoldo, Brasil.
- Márquez-Fernández, Á. & Díaz Montiel, Z.C. (Coords) (2005). Robinson Salazar Pérez (Editor). *Transformaciones sociopolíticas recientes en América Latina: contradicciones, crisis de hegemonía y ensayo de nuevos caminos*. Insumidos Latinoamericanos /Utopía y Praxis Latinoamericana, México.
- Martín Barbero, J. (1991). *Los medios y las mediaciones*. Gustavo Gili, México.
- Martínez Oliveros, X. (2001). *Política para los nuevos tiempos*. CIPOST/ICEAP/Tropikos, Caracas.
- Marx, K. (1972). *La Ideología Alemana*. Pueblos Unidos, Uruguay.
- Méndez, A.I. (2004). *Democracia y discurso político*. Monte Ávila Ed. Latinoamericana, Caracas.
- Méndez García, E. (2017). *De relámpagos y recuerdos... Minería y tradición de lucha serrana por lo común*. Cátedra Interinstitucional Jorge Alonso. Universidad de Guadalajara-CIESAS-Jorge Alonso, México.
- Mires, F. (2001). *Civilidad. Teoría política de la postmodernidad*. Trotta. Madrid.
- Modonesi, M. (Coord.) (2013). *Horizontes gramscianos*. CLACSO, Prometeo Libros, Argentina.

- Modonesi, M. (2010). *Subalternidad, antagonismo, autonomía: marxismos y subjetivación Política*. CLACSO, Prometeo Libros, Argentina.
- Molero de C, L y Franco, A (E) (2002). *El discurso político en las ciencias humanas y sociales*. Fonacit, Caracas.
- Molina Jiménez, C. (2003). *Realización y crisis de la democracia representativa*. UNA, Costa Rica.
- Morin, E. & Le Moigne, J-P. (1999). *L' intelligence de la complexité. Épistémologie e pragmatique*. Colloque de Cerisy, Editions de l'Aube, Paris, 2007.
- Morin, E. (1986). *La Naturaleza de la Naturaleza*. Método, 1. Cátedra, España.
- Morin, E. (2006). *El método. 3. El conocimiento del conocimiento*. Cátedra, Madrid.
- Nchamah M; Salazar, R & Valdés, G. (Coord) (2006). *Paradigmas emancipatorios y movimientos sociales en América Latina*. México. Colección Insumisos Latinoamericanos, México.
- O'Donnel, G. (2007). *Disonancias. Críticas democráticas a la democracia*. Prometeo, Argentina.
- Olivé, L. (2000). *El Bien, el mal y la razón. Facetas de la ciencia y de la tecnología*. Paidós, UNAM, Buenos Aires.
- Ong, W. J. (1987). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Ortiz-Oses, A. (2007). *El sentido de la existencia*. Universidad de Deusto, Bilbao.
- Ortiz-Oses, A. (2003). *Amor y sentido. Hermenéutica simbólica*. Anthropos, Barcelona.
- Ramírez, J.L. (1999). "Arte de hablar y arte de decir: Una excursión botánica en la pradera de la retórica". *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*. Vol. 8-9: 61-79. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Reboul, O. (1980). *Langage et idéologie*. PUF, Paris.
- Ricouer, P. (1991). *Autrement*. P.U.F, Paris.
- Reigota, M; Heliadora, B & Do Prado, S. (Org.) (2008). *Educação ambiental: utopia e praxis*. Cortez, São Paulo, Brasil.

- Rossi-Landi, F. (1976). *Semiótica y Estética*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Pérez-Estévez, A. (2013). *Hermenéutica Dialógica*. Tradução Antonio Sidekum. Nova Petrópolis, Ed: Nova Harmonia, Brasil.
- Pía Lara, M. (1992). *La democracia como proyecto de identidad ética*. Anthropos, Barcelona, España.
- Piedrahita Echandía, C; Díaz Gómez, Á & Vommaro, P. (Comp.) (2014). *Acercamientos metodológicos a la subjetivación política: debates latinoamericanos*. Universidad Distrital Francisco José de Caldas-Clasco, Bogotá.
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Selección y Prólogo a cargo de Danilo Assis Clímaco, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Quintero Weir, J. A. (2011). “Wopukarü jatumi wataawai: El camino hacia nuestro propio saber. Reflexiones para la construcción autónoma de la educación indígena”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año: 16, nº 54.
- Ranciére, J. (2016). “Política, identificación y subjetivación” [1998]. Acceso el 30 de enero de 2018 en: <http://www.catedras.fsoc.uba.ar/heler/poliyidenranciére.htm>
- Roiz, J. (1996). *El gen democrático*. Trotta, España.
- Rosavallón, P. (2007). *La contrademocracia. La política en la era de la desconfianza*. Manantial, Buenos Aires.
- Santos de Sousa B. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI Editores/CLACSO, México.
- Santos de Sousa, B. (2014). *Democratizar la democracia: Los caminos de la democracia participativa*. F.C.E, México.
- Santos de Sousa, B. (2007). *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita*. Rodríguez Garavito, César A. (Eds.), Univ. Autónoma Metropolitana de México / Anthropos, Barcelona.
- Santos de Sousa, B. (2005). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Trotta, España.
- Santos de Sousa, B. (2000). *Crítica de la razón indolente*. Desclée, España.
- Santos de Sousa, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Universidad de la República, Montevideo.

- Serpe, A. (2008). *The doubting philosopher: Norberto Bobbio. Outlines of his legal philosophy within Italian legal culture*. Institutt for Offentlig Retts Skriftserie, Universitetet i Oslo.
- Sandoval, R. (Ed) (2015). *Pensar desde la resistencia anticapitalista y la autonomía*. Cátedra Jorge Alonso, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- Sandoval, R. & Alonso Sánchez, J. (Coord.) (2015). *Pensamiento crítico, sujeto y autonomía*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Cátedra Jorge Alonso. CIESAS Occidente, Guadalajara, México.
- Sidekum, A; Wolkmer, A & Radaelli, S. (2016). *Enciclopédia Latino-americana dos Direitos Humanos*. Ed, EDIFURB, Sao Lopoldo, Brasil.
- Sotolongo, P.L. & Delgado, C. J. (2006). *La revolución contemporánea del saber y la complejidad social*. CLACSO, Buenos Aires.
- Trillos Pacheco, J.J. & Ballesteros Valencia, H. (Eds) (2015). *Comunicación política, relaciones de poder y opinión pública en la red*. Educosta, Barranquilla, Colombia.
- Van Dijk, T. (2009). *Discurso y poder*. Gedisa, Barcelona.
- Virilio, P. (2000). *Cibermundo: A Política do Pior*. Publicações Dom Quixote, Lisboa.
- VV. AA. (2012). *El eterno retorno del populismo en América Latina y el Caribe*. CLACSO, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- VV. AA. (2001). *La otra política*. Ed. Friedrich Ebert Stiftung, Bogotá, Colombia.
- VV. AA. (2000). *América Latina. Los nuevos sujetos históricos*. Actuel Marx. Vol. III. Noviembre. Alberto Kohen Ed. K&ai, Argentina.
- Zemelman, H. (2005). *Voluntad de conocer. El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. Anthropos Editorial. Centro de Investigaciones Humanísticas. Universidad Autónoma de Chiapas, México.

ACERCA DE LOS AUTORES

Álvaro B. Márquez-Fernández

Es Profesor emérito de la Escuela de Filosofía, Facultad de Humanidades y Educación, y uno de los pensadores más destacados de la Universidad del Zulia, Venezuela. Ha dedicado su vida a replantearse las maneras de pensar la ciencia, la política, la ética, la razón posmoderna y los desafíos del hombre en las sociedades complejas. Graduado en Filosofía, se doctoró luego en la Universidad de Sorbona en París. Es director-fundador (1996) de una de las revistas de mayor prestigio académico en Venezuela e Iberoamérica: *Utopía y Praxis Latinoamericana*, de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, CESA-LUZ. Excoordinador de la Maestría en Filosofía, mención Pensamiento Latinoamericano e investigador del Centro de Filosofía para niños y niñas de la Universidad Católica Cecilio Acosta (UNICA). Editor Asociado (1998-2001) del Suplemento Cultural *Signos en Rotación*. Diario “La Verdad”. Investigador adscrito a los proyectos “Interculturalidad y Razón epistémica en América Latina” (CESA-CONDES-LUZ); “Diálogo filosófico en la Filosofía para Niños y Niñas” (UNICA); “Il Diritto nel Tempo, Il tempo nel Diritto: Per una hermenéutica della Temporalità Giuridica” (Universidad de Cassino y del Lazio Meridional, Italia). Forma parte del Comité Académico del Doctorado en Ciencias Humanas. Es profesor invitado de las universidades de Pamplona, el País Vasco, Navarra, Santiago de Compostela, Galicia, Miguel de Cervantes de Valladolid, así como de la Universidad de Colima, México; Saint Louis, Bruselas; Federico II de Nápoles de Italia; Universidad Nacional de Costa Rica y la Experimental de Guayana. Editor asesor, miembro de Comités Científicos y editoriales, de diversas revistas internacionales. Ha recibido el premio “Dr. Francisco Eugenio Bustamante”, el Premio APUZ-LUZ de Humanidades a la Investigación; Premio FUNDACITE-Zulia en Ciencias

Sociales, y el premio Nacional de Narrativa Popular (Fundación Bigott). Junto con numerosos artículos arbitrados e indexados, algunos de sus libros más recientes son los siguientes: *A Filosofia Intercultural Latinoamericana: sua praxis emancipadora*; *Pensar com os Sentimentos*, *A Etica na vida da Polis*.

Zulay C. Díaz Montiel

Licenciada en Filosofía y en Economía, Maestra en Filosofía y en Gerencia de Empresas, y Doctora en Ciencias Humanas por la Universidad del Zulia con el tema *Racionalidad comunicativa como episteme critica para la construcción de una teoría social de la justicia emancipadora*. Obtuvo el Premio a la Investigación PPI Nivel I, del Fondo Nacional de Ciencia y Tecnología en 2005, el premio a la investigación “Dr. Francisco Eugenio Bustamante”, en la Universidad del Zulia en 2006, el premio Promoción a la investigación PPI, Nivel II, del Fondo Nacional de Ciencia y Tecnología en 2007 y el Premio Estímulo a la Innovación e Investigación PEII “B”, del Observatorio Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación en 2011. Publicó en Brasil, en 2017, el título *Raúl Fornet-Betancourt. Intersubjetividad, diálogo y ética intercultural. Una interpretación desde la filosofía latinoamericana*, además de diversos títulos en otros capítulos de libros o compilaciones y publicación de artículos arbitrados e indexados.

Ignacio Medina Núñez

Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Guadalajara e investigador en el Colegio de Jalisco, en Guadalajara, México. En 2012 recibió la Presea al Mérito Académico Enrique Díaz de León por parte del Sindicato de Trabajadores Académicos de la Universidad de Guadalajara (STAUDEG). Desde 1990, el profesor Medina está reconocido como investigador nacional en el Sistema Nacional de Investigadores (SNI) del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) de México. Durante 4 años coordinó la Maestría en Política y Gestión Pública del ITESO. Actualmente coordina la Sección de Ciencias Políticas en la Western Social Sciences Association (WSSA) de Estados Unidos. Fue profesor visitante en Georgia State University y ha impartido cursos o estancias de investi-

gación en la Universidad Estatal de Sao Paulo en Brasil, Universidad de Cádiz en España, Universidad Complutense de Madrid en España, Universidad de Cienfuegos en Cuba, Universidad de Paris I y XII en Francia, Universidad de Colonia en Alemania, Universidad Nacional Autónoma de Honduras, Ministerio de Educación de Chile, Escuela de Agricultura de Estelí en Nicaragua, Ministerio de Educación en San José Costa Rica y en la Universidad Nacional Autónoma de Morelos. Tiene 8 libros como autor único, 5 como coautor, y 12 como coordinador. En el 2018 publicó como autor único el libro *Minería Extractiva y Deterioro Ambiental en América Latina*, y coordinó el libro colectivo titulado *Contextualizaciones Latinoamericanas: Avances y Retrocesos de la Democracia*.

Jorge Alonso Sánchez

Licenciado en Filosofía con maestría y doctorado en Antropología Social. Es investigador del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social (CIESAS-Occidente). Es miembro de la Academia Mexicana de Ciencias y del Sistema Nacional de Investigadores de CONACYT, nivel emérito. Ha impartido clases y dirigido tesis en la Universidad Iberoamericana, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en la Universidad Nacional Autónoma de México, en la Universidad Autónoma Metropolitana, en El Colegio de Michoacán, en El Colegio de Jalisco y en la Universidad de Guadalajara. Algunos de sus múltiples libros son los siguientes: *El pueblo ante las elecciones; La tendencia al enmascaramiento de los movimientos políticos; Elecciones en tiempos de crisis; El rito electoral. Las elecciones en Jalisco, 1940-1992; Democracia Precaria; Democracia Amenazada; En busca de la convergencia; Repensar los Movimientos Sociales,...* Recibió el premio Aguascalientes al desarrollo de las Humanidades, el premio Jalisco y el premio José María Bocanegra. Es maestro emérito en el Colegio de Jalisco. Con su nombre se ha creado la *Cátedra Jorge Alonso* por parte del CIESAS y de la Universidad de Guadalajara, México. Es miembro de los consejos editoriales de varias revistas académicas.

Rafael A. Lárez Puche

Licenciado en Educación y Magíster en Filosofía Latinoamericana. Docente e investigador de la Universidad Nacional Experimental “Rafael María Baralt”, Maracaibo, Venezuela, adscrito al Departamento de Ciencias Sociales. Es coordinador del Centro de Estudios Sociohistóricos y Culturales. Es miembro de la Red de Docentes de América Latina y del Caribe (RedDOLAC) e investigador en las siguientes temáticas: Pensamiento Latinoamericano; Epistemologías del Sur; Filosofía intercultural; Historia de las ideas latinoamericanas; Pedagogía de la Liberación. Ha publicado los siguientes títulos: “Educación e interculturalidad: diálogos, alteridad y praxis ciudadana”; “De la crisis a la refundación del Estado en América Latina: Debates y Experiencias”; “El sujeto crítico latinoamericano como alternativa al ocaso de la modernidad”.

