



**TEORÍA, PRÁCTICA Y
PRAXIS
EN LA OBRA DE
JOSÉ LUIS REBELLATO**

Prólogo de Raúl Fernet - Betancourt

*Ruben Tani, Beatriz Carrancio,
Edgardo Pérez y María Gracia Núñez*

ÍNDICE

Prólogo 5

Introducción 14

I. TEORÍA CRÍTICA EMANCIPATORIA

1. Descripción del paradigma hegemónico 27

2. Crítica a la racionalidad instrumental 40

3. La centralidad de la cultura 49

3.1 Cultura popular e indígena 49

3.2 Disciplina: subjetividad y dramatización
de la corporeidad 59

3.3 De Gramsci a Foucault, Deleuze y Guattari:
la sociedad de control y el biopoder 62

4. Aportes del pensamiento latinoamericano 66

4.1 Subjetividad popular en relación a las
teorías de la Dependencia 69

4.2 Subjetividad popular en la Filosofía de la Liberación 73

4.3 Subjetividad popular y Teología de la Liberación 77

4.4 Subjetividad y ética de la esperanza 82

5. Conclusiones: paradigma alternativo y complejidad 89

II. DIÁLOGO, PODER Y COMUNIDAD

1. Pedagogía del poder y producción
de subjetividad: Educación Popular 95

1.1 Lenguaje, conocimiento e institución 101

EDICIONES

ideas

Mercedes 1786
11200 Montevideo - Uruguay
Telfax: 408 6985
edideas@adinot.com.uy

Primera edición: Octubre 2004

Depósito legal: 332219 / 04

ISBN: 9974-627-67-2

Multiversidad FRANCISCANA
de AMÉRICA LATINA

Canelones 1164 - CP 11100
Montevideo, Uruguay
Tels. (5982) 902 23 62/63 - 900 76 48
Fax: 903 14 60
Casilla de correo: 5115 suc. 1
E-mail: multiversidad@adinot.com.uy

2. Acción comunicativa, actos de habla y colonización del mundo de la vida _____	108
3. Ética y hermenéutica _____	118
3.1 Hermenéutica y el uso del lenguaje _____	129
3.2 Hermenéutica, identidad y dominación _____	136
3.3 La ética hermenéutica _____	142
4. Aproximación al debate comunitarista _____	158
4.1 La concepción del Estado y el bien común _____	171
4.2 Críticas liberales al proyecto comunitarista _____	178
5. Conclusiones: el paradigma de la comunicación y la ética crítica _____	186
III. LA PRÁCTICA SOCIAL Y POLÍTICA	
1. Democracia radical _____	197
2. La praxis pedagógica _____	212
2.1 La ética de una pedagogía radical _____	212
2.2 Condiciones para una investigación participativa _____	216
2.3 La práctica en talleres y el análisis del discurso _____	218
3. Conclusiones finales: la esperanza en una transformación ética radical _____	223
Bibliografía de José Luis Rebellato _____	227
Bibliografía general _____	232
Índice analítico _____	236

PRÓLOGO

Hace unas semanas los autores de esta obra, que –para decirlo de entrada– ofrece una excelente introducción al pensamiento de José Luis Rebellato, me pidieron el favor de leer el texto y de escribir eventualmente una introducción o comentario, acepté la invitación con gusto y sintiéndome en el fondo honrado por tener esta posibilidad de contribuir a honrar la memoria de este inolvidable compañero e intelectual uruguayo.

Y empecé la lectura del manuscrito decidido a escribir a su término un comentario que, dado el caso, pudiese también servir de introducción a esta obra que sus autores, con tanto acierto, han titulado: *Teoría, práctica y praxis en la obra de José Luis Rebellato*.

Pero he de confesar que, habiendo terminado su lectura y convenido además de la fiel «simpatía» y del rigor con que se presentan aquí los ejes centrales del hacer y pensar de José Luis Rebellato, pero sintiendo sobre todo la urgencia del proyecto alternativo vinculado a su nombre, intuí de repente que toda «introducción» sobra y que todo comentario está fuera de lugar, si no se le concibe como una palabra de invitación a participar en este proyecto, es decir, como palabra que no se limita a glosar ni a acotar, sino que nos urge a «poner manos» a este proyecto de cuyo buen curso depende la suerte de la humanidad, y en especial de aquella que se encarna en «los pobres de la tierra», como diría José Martí.

Esto es precisamente lo que, con toda brevedad, trataré de hacer en esta nota, mejor dicho, en esta «carta de invitación».

Empiezo por subrayar el contexto del proyecto.

Vivimos tiempos de globalización del neoliberalismo, tiempos de estrategias de dominación totalitaria e imperial; tiempos de agresión y

de guerras que agudizan el desequilibrio crónico del mundo; tiempos regidos por fuerzas hegemónicas que pervierten la política al configurarla como instrumento de poder para saquear a la humanidad y a la naturaleza. Son, en suma, tiempos sombríos, propicios a la resignación y a la desesperanza, al descrédito de las alternativas y a la criminalización de la resistencia, al destierro de la utopía y a la sacralización de un «realismo» conformista y paralizante que cree sólo en las soluciones «pragmáticas».

Pero éste es precisamente nuestro tiempo, es decir, el tiempo en que tenemos que vivir y actuar; que tenemos que asumir como contexto de vida y de acción para procurar precisamente que sea un tiempo que podemos llamar nuestro porque su curso lleva el sello de nuestras acciones y nos permite así reconocernos en él como sujetos activos que hacen, y hacen bien.

De ahí el segundo aspecto que quiero subrayar, a saber, el sentido del proyecto que nos presenta y al que nos invita este libro sobre la obra de José Luis Rebellato.

Enmarcado en el contexto esbozado, es decir, haciendo de la época presente nuestro campo de acción y reclamando de este modo la necesidad de aprender a contextualizar nuestro trabajo teórico, el proyecto alternativo de Rebellato se presenta como un ejercicio de «inteligencia comprometida» que nos indica una pista importante para aclarar nuestro propio posicionamiento ante y en nuestra época, pues nos confronta con una clara respuesta a estas preguntas: ¿Qué hacer con nuestro tiempo? ¿Qué percibimos realmente de nuestro tiempo? ¿Cómo lo pensamos? ¿Con quién lo pensamos? ¿Con quienes debemos solidarizarnos para pensar bien nuestra época?

Como se ve, son preguntas que deciden sobre nuestra responsabilidad. Quiere decir: de su respuesta depende la manera en que asumimos nuestro tiempo como tal y nuestra responsabilidad histórica en él, justo en tanto que compromiso de hacer bien en el mundo para que éste lleve el cuño de lo humano, sea lugar de humanización, y podamos decir que nuestro tiempo es también el tiempo de un mundo mejor.

Tal es, en resumen, el sentido de este proyecto alternativo cuyos rasgos fundamentales se reconstruyen con lucidez en los estudios que

componen este libro. Y por ser precisamente ése su sentido fundamental, al menos en mi percepción, hablo de un proyecto que nos invita a trabajar en él, que nos interpela e impulsa al compromiso con la causa de aquellos y aquellas que el sistema hegemónico victimiza y que en sus cuerpos dolientes hacen manifiesta la barbarie sistemática de la que, queramos o no, somos testigos. No es, pues, al estudio erudito de textos a lo que aquí se nos invita, sino que se invita al compromiso, teórico y práctico, con la suerte de esa gran mayoría de la humanidad que hoy está perdiendo otra batalla más en su lucha por la dignidad. La invitación es, por tanto, invitación a trabajar en un proyecto de esperanza y de utopía –en el mejor sentido dialéctico de ambos términos– para contribuir a evitar al menos que la derrota que hoy sufre la humanidad en el destino de opresión de «los pobres de este mundo», se convierta en una derrota definitiva.

Complementaría este aspecto referente al sentido del proyecto de José Luis Rebellato, haciendo destacar, en tercer lugar, su carácter.

Es un proyecto participativo que recupera la sustancia comunitaria de los procesos de liberación y de humanización, sin caer en romanticismos olvidadizos de la dialéctica de opresión que se genera también en la comunidad. Recupera, pues una comunidad dialéctica y crítica que nos ayuda a comprender y a generar la subjetivización de las personas como procesos de participación abiertos, pero anclados siempre en la contextualidad de movimientos sociales y políticos finalizados por el valor de la emancipación.

A esta luz se entiende además que este carácter participativo se concrete en una decidida opción a favor del fomento de una cultura popular –también en el mejor sentido dinámico y crítico del concepto– que sea la respuesta contundente al discurso del sistema hegemónico y a la consecuencia, ante otras, de la fragmentación y de la egotización de la vida.

Resumiendo: Contexto, sentido y carácter del proyecto alternativo que aquí se nos ofrece, son, a mi modo de ver, las tres dimensiones fundamentales implicadas en la invitación a que participemos en el mismo. O, dicho en otros términos, la presente reconstrucción del proyecto contenido en la obra de José Luis Rebellato es una invitación a continuarlo (1) trabajando en la contextualización de nuestra labor

teórica, (2) tomando como norte de nuestro trabajo el sentido ético del compromiso con la liberación de los pobres, y (3) imprimiéndole a nuestra reflexión y acción el carácter participativo que debe ser el distintivo de toda acción humana en un mundo realmente solidario. Al filo de ese hilo conductor podríamos continuar este proyecto con tareas puntuales como, por ejemplo, la de la articulación del saber con la vida cotidiana, la revisión del papel del «intelectual» hoy, el desarrollo de una ética y una pedagogía de la diversidad o la configuración de una nueva cultura popular como contrapeso a la incultura neoliberal del globocentrismo. He aquí, pues, algunas tareas que me parecen centrales en este proyecto y que son a la vez razones que hablan a favor de su continuación. Aceptemos, por tanto, la invitación que se nos cursa, y empecemos...

*Raúl Fonet-Betancourt
Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V.
Lateinamerikareferat, Aachen. Alemania.*

JOSÉ LUIS REBELLATO



José Luis Rebellato nace en (1) Canelones en 1946. En 1968 obtiene el título de Doctor en Filosofía en la Pontificia Universidad Salesiana de Roma. Bajo la dirección de Giulio Girardi, con quien toma varios seminarios sobre marxismo y ateísmo, realiza la tesis de bachillerato sobre Tomás de Aquino y la tesis de doctorado sobre la doctrina axiológica de Raymond Polin.

Fue militante y dirigente sindical de la Asociación de Obreros y Empleados de Cooperativa Nacional de Productores de Leche, de la Federación de Trabajadores de la Industria Láctea y, más tarde, de la Asociación de Docentes Universitarios.

Desde 1981 participó en el Centro de Investigaciones y Desarrollo Cultural (CIDC) y en Praxis. Colaboró activamente en varios talleres organizados por la Escuela de Formación Sindical del Instituto Cuesta-Duarte (PIT-CNT). Fue asesor pedagógico del Programa de Formación para asalariados rurales, ejecutado por Agrodata.

Fue profesor titular en la Universidad de la República, desempeñándose a partir de 1993 como profesor adjunto e investigador en el Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación; profesor encargado del curso de Antropología Filosófica en el Área de Epistemología y Antropología (Facultad de Psicología); profesor encargado de la cátedra de Ética Filosófica en el Departamento de Trabajo Social (Facultad de Ciencias Sociales); Docente de las Maestrías en Estudios Latinoamericanos y en Filosofía y Sociedad de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

Rebellato integró el equipo asesor de un programa de extensión universitaria que se desarrolló en la zona del Cerro en la periferia de la ciudad de Montevideo. Se trata de un programa universitario donde participan docentes y estudiantes de distintas facultades de la Universidad de la República, servicios de salud de la zona, instituciones educativas, agentes comunitarios, vecinos, organizaciones sociales y los organismos de gobierno local de la Intendencia Municipal de Montevideo. El Programa tiene como objetivo la atención integral de la salud y el mejoramiento de la calidad de vida de la población, el protagonismo de la comunidad, el desarrollo de un trabajo multiprofesional (a nivel de prácticas y de investigación) y el aprendizaje en campo de estudiantes de diversas profesiones.

Fue profesor asociado e investigador en la Multiversidad Franciscana de América Latina (MFAL), actuando como coordinador del Maestrado de Educación Popular.

Es autor de numerosos trabajos sobre ética, pedagogía de la liberación y educación popular, entre los que se destacan: La encrucijada de la ética (1995), Ética de la Autonomía (1997) y Democracia, ciudadanía y poder (1999).

INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

Se podría afirmar que la obra José Luis Rebellato coincide en principio con el período político y cultural en el que en Uruguay se restaura la democracia, etapa en la que comienza a orientar su trabajo como investigador social, académico, educador popular y filósofo, realizando un esfuerzo por integrar a sus convicciones políticas, nuevas y diversas propuestas. En este contexto, formula una teoría social siempre abierta a los procesos y a las transformaciones, como lo demuestra su interés por el cambio social y cultural que promueven diferentes movimientos sociales, nuevas subjetividades y especialmente las nuevas realidades pedagógicas que emergen de las prácticas de estos agentes sociales.

A lo largo de su obra estudia y discute aportes de una diversidad de autores y disciplinas tratando de elaborar una teoría social integradora de importantes tradiciones así como de nuevas formas de pensamiento, en la búsqueda permanente de ideas y herramientas para un abordaje integral de la subjetividad social, de las relaciones institucionales y sociales. En este esfuerzo integra varias disciplinas para el estudio de una sociedad civil compleja –retomando a Gramsci– y realiza significativos aportes teóricos y metodológicos a la investigación de la práctica social.

Rebellato parte de una perspectiva crítica y dialéctica que se opone sistemáticamente a la ética funcional al sistema capitalista imperante, centrando sus esfuerzos en la articulación de una propuesta anti-hegemónica. Su trabajo social, los estudios realizados en el marco del Centro de Investigaciones y Desarrollo Cultural desde comienzos de los '80 hasta sus escritos póstumos, presentan una misma visión política de la realidad que es profundamente coherente respecto a reivindicar los aportes de una pedagogía liberadora y un marxismo huma-

nista y crítico y, también, respecto a mantener la lucha contra la opresión y las desigualdades sociales. Durante los años '80, Rebellato reflexionó sistemáticamente sobre estudios teóricos, metodológicos y prácticos a propósito de la constitución del bloque hegemónico, tarea que prosigue en los años '90 en sus investigaciones acerca del paradigma ético-dialógico.

La primera parte del presente trabajo se centra en la revisión de la teoría crítica en tanto ésta le aporta a nuestro autor un régimen teórico de crítica y compromiso social consolidado en una oposición radical a las modalidades de imposición del neoliberalismo. Por lo que se trata de analizar la articulación de un discurso de oposición a toda modalidad de exclusión, respecto a la tarea de la filosofía concebida como crítica del orden social existente, el funcionamiento de la racionalidad instrumental sobre la que se apoya el pensamiento único y la tecnocratización de las esferas de la vida cotidiana como un aspecto de la dominación, conceptos que se corresponden con los de Adorno, Horkheimer y Marcuse.

El neoliberalismo es una concepción global, coherente y persistente, históricamente consolidada sobre la base de la concentración de crecimiento en un sector y empobrecimiento en sectores sustantivos de la sociedad. El pensamiento único tiende a aceptar como normal que el modelo de crecimiento postulado suponga niveles mayores de exclusión y se apoye en una ética heterónoma que ejerce un poder que conserva y refuerza las relaciones de asimetría. Como respuesta al pensamiento neoliberal dominante que presenta el orden social como incuestionable y normal, Rebellato propone una pedagogía de la diversidad y una ética de la alteridad basadas en el diálogo y en el profundo respeto por los otros, en la disposición a construir con otros saberes y experiencias distintas. En este sentido, su praxis dialéctica no deja de buscar la consecución de una práctica social transformadora que se expresará en la conformación de un paradigma anti-hegemónico que debe abrirse camino a través de los procesos de democracia participativa, de las luchas de los movimientos sociales, de las prácticas de una educación popular liberadora, de proyectos políticos transformadores contruidos con la participación de los interesados.

La lógica interna del modo de producción capitalista, desde su caracterización por Marcuse como capitalismo avanzado en los '50 y

'60, ha venido desarrollando nuevas tecnologías de control económico y político durante las administraciones de Nixon, Reagan, Bush y Clinton. El efecto de dominación de la razón instrumental no varía sustancialmente en tanto procura asegurar la existencia de un excedente de fuerzas productivas con el fin de reajustar el trabajo como mercancía. Estas políticas que procuran optimizar las reglas del mercado han apostado a la des-regulación, al estado mínimo, al capital financiero, desempleo, la pérdida del nivel de vida y salud de gran parte de la población. Esto supone el auge del capital financiero, especulativo y el sector de servicios a costa del capital industrial provocando el surgimiento de nuevos actores, de nuevos conflictos y exclusiones.

Las decisiones y estrategias políticas, económicas y culturales planeadas en los centros de poder generan las condiciones estructurales para extender, según Wallerstein, aún más el proceso de mundialización económico, político y cultural. Éstas se vienen produciendo desde hace décadas, se trata de decisiones justificadas por determinado discurso, cuya adopción en contextos tradicionalmente dependientes producen políticas de violencia y exclusión. Oponiéndose a esa lógica hegemónica, en el marco de una tradición latinoamericana, Rebellato considera que es necesario construir un paradigma político que sea capaz de proponer una redistribución económica más justa así como tender al reconocimiento de la diversidad cultural de los sujetos. Este paradigma o nuevo bloque histórico debería re-articular creativamente la diversidad en el mundo global y asumir la responsabilidad ética por el futuro de la humanidad.

La tarea de construir un paradigma contra-hegemónico que tenga en cuenta los aspectos económicos y culturales demanda una práctica teórica para comprender las regularidades del sistema capitalista caracterizado por su producción de nuevas contradicciones y conflictos estructurales. El capitalismo neoliberal tiene la capacidad de crear, reconocer y naturalizar a la diversidad de elementos culturales emergentes para mantenerlos dominados mediante y en la lógica del mercado. Consciente de la estrategia del capitalismo, Rebellato fue constante a la hora de replantear las categorías clásicas referidas al antagonismo social, cultural y económico, actualizando, de acuerdo con Gramsci y Marcuse, el concepto de ideología, de obrerismo, de proletario y de clase. Y todo ello con la convicción de que el paradigma

anti-hegemónico debe producir un pensamiento autónomo, no dependiente de las categorías de la razón instrumental clásicas y actuales.

En la segunda parte analizamos su contribución al análisis del paradigma ético-dialógico como alternativa a la dominación que ejerce el sistema hegemónico. Rebellato postula un paradigma dialógico donde es central la conformación de una voluntad colectiva latinoamericana que tiene en cuenta los siguientes aportes teóricos: a) la Teoría de la Dependencia que elabora una nueva visión de las causas del subdesarrollo partiendo de la relación dialéctica y desigual entre el centro del sistema capitalista y su periferia; b) la Teología de la Liberación que pone sobre el tapete el replanteo cultural desde la práctica colectiva de los pueblos latinoamericanos (Girardi); c) la Filosofía de la Liberación que analiza las raíces históricas del ser latinoamericano, las condiciones a partir de las cuales se constituye nuestra cultura (especialmente en Dussel) y las luchas desarrolladas por los pueblos en lo relativo a su liberación, el pensamiento y la práctica pedagógica de Paulo Freire.

Trataremos de explicar que se trata de construir un paradigma abierto en oposición al presentado por el discurso hegemónico, por lo que se hace necesario interrogar permanentemente la categoría de identidad personal, grupal, cultural, lo que conduce a la formulación de una alternativa dialógica auténtica con capacidad de explicar la complejidad del mundo contemporáneo y de articular múltiples formas de narrarla. La integración de dicho paradigma se construye mediante una práctica política y participativa, una dialéctica abierta como expresión de una praxis social a través de compromisos que construyen proyectos de vida porque, como lo sostiene Rebellato, «los paradigmas no están ya elaborados» (Rebellato, 2000a:46). Así, propone a la dialéctica como proceso crítico para estudiar los diversos modos y aspectos sociales de la elaboración simbólica y, por lo tanto, integra la hermenéutica de la significación (Rebellato, 1983:63). En tal sentido, la dialéctica supone un procedimiento político de prácticas no discursivas y una ética de la discusión mediante el diálogo: interrogar, responder y concluir.

No se trata de una dialéctica objetiva que no distingue la realidad natural de la realidad humana que produce símbolos intencionales y convencionales. Su dialéctica, en cambio, está abierta a la exteriori-

dad emergente, cultural, social y económica porque tiene que ver con las contradicciones sociales objetivas y también con su elaboración conflictiva por parte de los sujetos. Podríamos afirmar que la dialéctica de Rebellato no es teleológica ni pretende reflejar la objetividad de la naturaleza sino que modula las elaboraciones e interpretaciones de los procesos sociales, ya sea a través de la coerción o el consenso. Con esto critica la concepción de la dialéctica entendida como parte de una teoría científica acerca de la percepción y del reflejo objetivo de la naturaleza (Rebellato, 1983:55, 63). Podríamos afirmar que nuestro autor emplea el concepto de dialéctica para expresar las contradicciones sociales, los conflictos elaborados por los sujetos y los antagonismos histórico-políticos, pacíficos o violentos, que generan la apropiación desigual de los modos de producción, mientras que emplea el concepto de diálogo para referirse a los aspectos culturales de producción de sentido e ideología. En este par conceptual dialéctica/diálogo, integra aportes de Gramsci, Freud, Marcuse, Freire, Habermas, Reich y Pichon-Riviére.

Apelando a la noción de paradigma de Kuhn, Rebellato se refiere a la conformación de un paradigma emergente y transformador frente a la ciencia establecida y abierto a la contingencia de un conjunto de prácticas y saberes diferentes, aludiendo a la noción de un sujeto histórico que se apropia de su autonomía para transformar las condiciones ideológicas y culturales de dominación. Desde su punto de vista, la hegemonía no supone una práctica monológica normalizadora producida en una comunidad de especialistas y tecnócratas que, por un lado, reifican el discurso de la ciencia como ideología de la comunidad y, por otro, confirman el discurso hegemónico de los dominantes (Rebellato, 1997f:14-15, 1988b:111). Asimismo, la hegemonía como práctica discursiva institucional (Foucault) produce efectos de verdad desde el Estado y en la sociedad civil. Se trata de efectos de verdad que regulan el orden y la circulación del discurso en todos los aspectos de la cultura reproduciendo las formas de poder y el efecto de dominación coercitivo o consensuado sobre los dominados.

En *Ética y práctica social* y también en diversos artículos a los que nos referiremos, Rebellato sostiene que las Ciencias Sociales se han convertido en un elemento fundamental del proyecto político de organización y control de la vida humana. Piénsese en la observación

«científica» acorde a las necesidades de legitimación del Estado moderno para ejercer control y definir metas colectivas de acuerdo a las nuevas exigencias del capitalismo internacional. Por esta razón se opone a una ciencia y una metodología que tiende a ajustar la vida de los hombres al aparato de producción mediante leyes que gobiernan la economía, la sociedad y la política y, por lo tanto, ayudan a definir políticas gubernamentales científicamente legitimadas. Estas leyes producidas por el conocimiento científico son impuestas en comunidades culturales con diferentes modos históricos de producción y con diferentes necesidades de salud, vivienda, educación y bienestar.

El abordaje interdisciplinario en la educación popular resulta una estrategia importante para la deconstrucción pedagógica del pensamiento único que se reproduce en las Ciencias Sociales y separa radicalmente la teoría de la praxis confirmando la fragmentación del objeto de estudio: la cultura, el sujeto, la historia y la naturaleza. El paradigma anti-hegemónico, propuesto por Rebellato, comprende la complejidad, la discontinuidad, la diferencia y la multiplicidad, reformula una metodología más orgánica en tanto supone una integración interdisciplinaria: la teoría de los sistemas abiertos, la cibernética, los sistemas autorregulados, la psicología de las instituciones y las contribuciones de la psicología humanista con su énfasis en la autorrealización del desarrollo de la potencialidad de ser humano de Pichon-Rivière, Fromm, Reich y Maslow.

Con un planteo interdisciplinario que reúne aportes de las Ciencias Sociales, de la reflexión filosófica, del socio-psicoanálisis, de la lingüística y de la hermenéutica de Ricoeur, Rebellato analiza los procesos que conforman la experiencia humana a través del lenguaje y las expresiones corporales como un aspecto de lo cotidiano, elemento poco privilegiado en la investigación social y psicológica en general. Se trata de un procedimiento integrador de diversos conocimientos, destinado a proporcionar una visión de conjunto de los distintos elementos que se presentan en la práctica en comunidades y permiten la generación de nuevos conceptos.

Mauricio Martinic afirma que la Educación Popular, como modelo alternativo, profundiza en problemas que no eran concebibles o interpretables satisfactoriamente por otros paradigmas tradicionales. Esto supone una inconmensurabilidad respecto a la solución teórica

de los mismos problemas y tiene ver con explicaciones diferentes de los fenómenos sociales. Basándose en los aportes de Gramsci y Foucault, Martinic opina que la Educación Popular como paradigma de la praxis produce y reproduce en una práctica histórica, una acción hacia la toma de conciencia de los grupos dominados en las sociedades (Martinic, 2000). Rebellato, en cambio, pone énfasis en el aspecto político y en el aspecto ético que supone la elección de un paradigma auténticamente transformador, ideológicamente antagónico al paradigma de la ciencia establecida que implica una reducción de las ciencias sociales al esquema objetivo de las ciencias de la naturaleza (Rebellato, 1996:1). Coincide con la idea de elaborar un paradigma alternativo y con la condición de entenderlo como una propuesta política, ética, teórica, metodológica y práctica anti-hegemónicas global. Esta tarea geo-política articula un consenso dialógico entre los excluidos y supone una estrategia dialéctica contra la fragmentación que produce la hegemonía neoliberal que se expresa mediante un discurso de captura, que se justifica mediante la persuasión simbólica y la violencia física. En este sentido, considera que la educación popular por sí sola no genera poder popular al margen de la praxis política de las organizaciones sociales populares (Rebellato, 1988d:24-25-30).

Esta hermenéutica del proceso pedagógico en talleres y en comunidades revelaría conflictos y contradicciones, que operan impidiendo el empleo creativo de sus potencialidades sociales. Una hermenéutica crítica, humanista y marxista permite el examen integrador de los complejos procesos simbólicos que expresan los aspectos ideológicos, económicos y culturales (Rebellato, 2000a:52 y 70). El tema de la complejidad se ha planteado desde hace varias décadas, por un lado, como estrategia de abordaje más adecuado a nuevas realidades y, por otro, como actividad crítica que al mismo tiempo procede a la deconstrucción del pensamiento único y logocéntrico que produce subjetividades y desigualdades reduciéndolas ideológicamente, primero a la funcionalidad del sistema dominante y, luego reconociéndolas mediante políticas de «acción afirmativa» y asistencialistas que siguen reproduciendo la dependencia y la distribución desigual de bienes.

Rebellato concibe la complejidad como un proceso que comprende: a) la pluralidad cultural, b) la diversidad de roles, subjetividades y

agentes, c) la discontinuidad de los procesos en los que se expresan las identificaciones creativas de los sujetos, d) la contingencia que habilita una dialéctica abierta al cambio y a la comprensión de los acontecimientos producidos y que no encajan en una estructura prefijada sea propia o impuesta y, por lo tanto, e) el antagonismo que implica relaciones de fuerza y lucha de clases por la hegemonía, transformaciones históricas muchas veces violentas (Rebellato, 1988d:32, 2000a:45).

En la tercera parte del trabajo consideraremos los alcances del concepto de democracia radical y la práctica pedagógica en relación a los espacios que se deben articular en un paradigma alternativo, teniendo en cuenta especialmente que los movimientos sociales constituyen «un potencial a través del cual se expresa la resistencia del mundo de la vida contra las tendencias a su colonización». (Rebellato, 1996b:180). Los movimientos sociales son capaces de realizar procesos de auto-organización popular. Rebellato considera el aspecto positivo de los cambios producidos en la economía y la tecnología que han generado una diversidad de procesos culturales mediante los cuales surgen y se reconocen nuevas identidades sociales. Pero, a diferencia de pensadores críticos como Jameson y Habermas, por ejemplo, se preocupa especialmente por el desarrollo de los aspectos referidos a una articulación política y estratégica con la capacidad de promover nuevas alianzas de solidaridad global por parte de los diferentes grupos de subalternos. Esta alianza, bloque o paradigma aspira a la consecución de una democracia auténtica que respete las demandas de distribución y reconocimiento, asegurando, al mismo tiempo, las libertades de las minorías.

Los elementos teóricos y metodológicos señalados constituyen aspectos decisivos respecto a la construcción de proyectos de vida alternativos que aparecen articulados con los procesos sociales como práctica política en un desarrollo liberador, solidario y, por lo tanto, anti-hegemónico. En este sentido, los proyectos de vida constituyen las orientaciones y los valores anti-hegemónicos que expresan las necesidades y las aspiraciones auténticas para la autorrealización personal y comunitaria.

Los proyectos de vida se construyen en la dimensión histórico-cultural de la personalidad individual y del grupo social. Esta tarea cobra

un sentido práctico, en un contexto pedagógico concreto que promueve la reflexión a partir de roles, compromisos, normas y acciones. La reflexión pedagógica participante en referencia a la expresión conflictiva de las subjetividades sociales, las formas ideológicas de las visiones del mundo, las aspiraciones, las necesidades, se ubican en una praxis social y pedagógica que permite re-elaborar, mediante el diálogo, las contradicciones de las relaciones sociales de clase, sus elaboraciones conscientes e inconscientes.

Los autores agradecen la colaboración de los bibliotecarios de las siguientes instituciones: Biblioteca «José Luis Rebellato» de la Facultad de Psicología, Biblioteca de la Escuela Universitaria de Servicio Social, Biblioteca de la Multiversidad Franciscana, Biblioteca Nacional, Biblioteca del Servicio de Paz y Justicia, Centro Nacional de Información y Documentación (CENID-CONAE). También agradecemos especialmente a Carlos Trovarelli, Ángeles Núñez, Cristina Oholeguy, Pilar Ubilla, Raúl Zibechi, Víctor Giorgi, Sonia Mosquera y Yamandú Acosta.

El presente proyecto se llevó a cabo en Montevideo entre octubre de 2002 y septiembre de 2003 y fue posible gracias a la beca de investigación de la Multiversidad Franciscana de América Latina, apoyo que permitió la recopilación exhaustiva de artículos diseminados en diversas publicaciones uruguayas, latinoamericanas y españolas. La reunión de este material ha permitido presentar el conjunto de los temas considerados por los autores como más relevantes en la obra de José Luis Rebellato con la esperanza de contribuir a futuras investigaciones.

(I)
**TEORÍA CRÍTICA
EMANCIPATORIA**

1. Descripción del paradigma hegemónico

La actualización del legado de Gramsci y la teoría crítica es, desde la óptica de Rebellato, un aporte fundamental para la elaboración de un paradigma que apuesta al compromiso social y se encuentra en oposición radical a las modalidades de imposición del neoliberalismo. La teoría crítica parte de que la racionalidad instrumental opera en la tecnocratización de todos los aspectos de la vida cotidiana como un aspecto de dominación, que se impone mediante el eufemismo ideológico de la eficacia y el confort. (Rebellato, 1996d:80-82).

El neoliberalismo es una concepción global, coherente y persistente, históricamente consolidada sobre la base de una concentración de crecimiento en un sector y empobrecimiento en sectores sustantivos de la sociedad. Es un paradigma que se conjuga con una concepción del progreso entendido en forma lineal y acumulativa y que se refiere a costos sociales, economía recalentada, ajustes estructurales, crecimiento sostenible, interdependencia, reconversión industrial, eficiencia, sin poner de manifiesto la desocupación, la miseria, la exclusión cada vez mayor y el peso de la deuda externa. Se supone que el crecimiento en las fuerzas tecnológicas corre paralelo con el crecimiento moral de la humanidad y que la utilización de los recursos naturales no tiene límites.

La razón instrumental se interesa exclusivamente por los instrumentos o herramientas y calcula el camino más eficaz para lograr un objetivo determinado. Los modelos neoliberales funcionan en el marco de una racionalidad de tipo instrumental, que en la cultura contemporánea determina los valores éticos. La eficiencia se transforma en valor supremo que impone criterios basados en la racionalidad del cálculo. Esta ética de la eficiencia que regula el logro de fines científicamente adecuados, considera fuera de discusión la referencia a valores humanos. Una alternativa a esta racionalidad supone introducir el valor de la vida, las necesidades reales de los sujetos y de su reproducción. Desde esta perspectiva, no se trata de renunciar a la eficiencia, sino de buscar una eficiencia que esté orientada por valores éticos relacionados con la vida humana y con la corporeidad (Rebellato, 1995a:57-58).

El neoliberalismo como ideología, justifica la economía de mercado como fundamento natural de la sociedad, capaz de sostener las jerarquías sociales y reconocer las nuevas identidades individuales y colectivas, justifica las desigualdades creadas por la racionalidad del mercado. El mercado es una razón sistémica que tiene reglas claras y distintas que regulan su juego, del que no podríamos escapar porque ya se ha vuelto incontrolable para los seres humanos. Con esa naturalización del mercado, los expertos pretenden imponer como valores, la competencia, la eficiencia, la eficacia, con los cuales el sistema se asegura su reproducción, siempre y cuando la propia volatilidad de los mercados no imponga nuevas estrategias y nuevos valores. Sin embargo, Hayek hace explícita la idea que siempre subyace al sistema:

La popularidad de la idea según la cual siempre es mejor cooperar que competir, demuestra el general desconocimiento de la verdadera función orientadora del mercado... Es la renovada competencia, y no el consenso, lo que aumenta cada vez más nuestra eficacia. (Hayek citado en Rebellato, 1995a:24).

En *Capitalismo y Libertad* (1963) Milton Friedman establece una nueva tendencia en los lineamientos de la teoría económica que tiene efectos en nuestros países y se continúan en el neo-liberalismo de la década de los '80. Mediante una exégesis precisa del pensamiento de Adam Smith reivindica el liberalismo económico del siglo XVIII basado fundamentalmente en la creencia animista de la existencia de una mano invisible que regula de forma justa las actividades del mercado. Sin embargo, la propuesta de Friedman en virtud de las necesidades prácticas de la dinámica capitalista se transformó en la Biblia de muchos economistas sobre todo de Estados Unidos y Latinoamérica. Este hecho instala el pensamiento de Friedman como antecedente de las políticas actuales, y por esta circunstancia, en el debate contemporáneo acerca de su influencia como doctrina antecesora a la actual globalización, una situación de recomposición violenta y conservadora de las contradicciones del capitalismo. Sus preceptos fundamentales continúan siendo actuales a través de políticas que impulsan el imperio del mercado, la desregulación y la privatización del Estado benefactor, retrocediendo históricamente a una situación anterior a las conquistas sociales y rearticulando los avances democráticos (Borón, 1999:106).

La teoría de Friedman se funda en una reconstrucción idealizada del mercado propia de pensadores anglosajones que, desde Hobbes en adelante, justifican filosóficamente la opción por una economía desregulada del Estado basados en los principios de libertad y justicia que supone la cooperación voluntaria de los individuos. Para este autor, el logro de un avance beneficioso de las actividades productivas, implica que el Estado benefactor y regulador que conocemos no influya en las decisiones y actividades económicas. Tal opción contiene la expectativa de lograr la actividad cooperativa de los hombres generando las condiciones para que los actores participantes obtengan ganancias y beneficios económicos recíprocos. Esta idea se afirma en la creencia ideológica de que el funcionamiento del mercado es auto-regulado y que puede subsistir sin la existencia y participación del Estado. En general, para este tipo de economistas, el mercado es una forma de organización que se basa en transacciones racionales que se dan en condiciones de libre voluntad y en igualdad de condiciones de acceso a la información de los actores sobre políticas de mercado y la fijación de precios.

Friedman considera el beneficio que puede prestar a la humanidad la cooperación entre todos los actores productivos si se superan las dificultades que impiden esa coordinación dado que existen empresas en todo el mundo con dificultad de comunicación y por tanto de acceso a la información sobre el sistema de precios. Estos se fijan a través de un adecuado funcionamiento de las leyes de la oferta y la demanda. Sin embargo, no aclara cuáles son esas leyes de la oferta y la demanda en un momento dado. Estas supuestas leyes que jamás se explicitan son las que le dan un sustento metafísico al mercado. El mercado consiste, de este modo, en algo mucho más vinculado a lo esotérico que a la ciencia empirista de la cual proviene su definición. Dentro de este marco teórico asignado al mismo, el mercado se torna un instrumento que brinda información a los economistas sobre la situación de la producción en virtud de los registros en cuanto a la demanda y la oferta de los productos emitiendo a la vez señales confiables para la orientación de los sistemas económicos. Para poder participar con propuestas de productos en el mismo, las empresas deben proceder a ocuparse del sistema de precios por el cual fijan su estrategia al logro de la competitividad, que se transforma en uno de los valores claves de la ética que conllevan las culturas neoliberales.

La competitividad es el requisito básico para participar en el mercado, en la creencia que el aumento o la disminución de la demanda hará que, en el primer caso, los empresarios se vean inducidos a promover la producción invirtiendo en tecnología y en empleo, ofreciendo cada vez mejores salarios. Pero, si la demanda decrece los empresarios se verán obligados a bajar los costos para poder competir, y aunque el Estado no participa con su carga en el costo país, se reducen primero los salarios, luego el número de empleados y, por último, cambian de rubro de producción. No se menciona el abandono de uso de la tecnología porque eso, ya de por sí, los estaría colocando fuera del mercado.

El mercado como ente se transforma en un regulador y distribuidor automático de los beneficios de la producción transformándolos en rentas, beneficios y salarios, a la vez que coordina y constriñe las formas culturales de producción en base al logro de competitividad.

Los neoliberales sostienen que la libertad verdadera proviene de la ausencia de intervención estatal, pero no son anarquistas. Afirman que se producen efectos positivos al permitir la expansión y crecimiento económico por el mero hecho de eliminar las restricciones impositivas y algunos valores que justifican la intervención del Estado como ser: la solidaridad y la justicia social, la distribución planificada, prevención de catástrofes, etcétera, porque los procesos económicos estructurales que defienden son más beneficiosos. El Estado cobra así un rol arbitral y ya no juega un papel en la producción, con entes públicos, con universidades que investiguen, con la asignación de derechos y deberes de empresarios y trabajadores y con una educación en función de valores donde el individuo es un fin y no un medio. El Estado retorna en su concepción de tipo ideal a aquella definición que hace más de doscientos años brindara Adam Smith: «Se deja a todos... en libertad perfecta para buscar la consecución de sus propios intereses y entrar con su actividad y su capital en competencia con la actividad y el capital de los demás hombres y categorías sociales». El soberano no tiene la obligación de dirigir las actividades de los individuos hacia las actividades que más convienen al interés de la sociedad. En este sistema de libertad natural el soberano tiene que atender tres obligaciones básicas, que son, de gran importancia, que están al alcance y la comprensión de un ciudadano normal: a) la

obligación de proteger a la sociedad de la invasión de enemigos; b) la obligación de establecer una administración de la justicia; y c) la obligación de realizar determinadas obras e instituciones públicas, cuya realización y mantenimiento no interesan a un individuo particular. (Borón, 1999:114-115).

Paradójicamente, es el tipo de Estado al que actualmente asistimos, retorna con un componente mucho más negativo: la destrucción de la naturaleza en el afán de ganancias y beneficios, en lo demás es igual. La actual teoría del mercado es doblemente reaccionaria pues invierte el proceso de desarrollo humano, mediante una regresión hacia épocas pretéritas sin la menor preocupación por las condiciones de vida que implica para los seres humanos este retroceso en nombre del progreso. La libertad proclamada, consiste en la ausencia de intervención estatal en los aspectos económicos, ya que si el Estado interviene, va a interferir con la mano invisible y benefactora que regula al mercado. Esta lógica contradictoria del capital tiene inconsistencias, ya que los cambios operados en la teoría por los neoliberales pueden ser explicados por razones que van más allá de su racionalidad interna. Tales ideas sólo se pueden entender si las asimilamos al proceso de acumulación capitalista entendido en su marco histórico, en la configuración del sujeto y por tanto de la cultura que conlleva la puesta en práctica de sus premisas darwinistas eurocéntricas.

Hayek en *La fatal arrogancia* concibe a la sociedad como un «orden extenso» de cooperación humana que es el resultado de un proceso evolutivo y, por lo tanto, antropomórfico. Es un orden porque está regulado por normas y cooperativo porque, como lo vimos también en Friedman, los hombres al buscar afanosamente sus objetivos particulares contribuyen al bien general. Por tanto, este orden extenso no es fruto de la intervención de ningún actor individual ni del Estado. En ese orden circula libremente toda la información lograda por siglos de desarrollo humano que sirve para consecución de los fines de los hombres. La circulación de esa información se da a través de la tradición. La misma se torna un elemento cultural de importancia superlativa pues inmerso en ella el individuo se vuelve un sujeto acrítico donde su aprendizaje se hace por medio de la imitación de los modelos de éxito proporcionados, y no nos debe sorprender, por el status quo del sistema.

El mercado se torna así en la institucionalidad del orden extenso que orienta la actividad con el fin de que los individuos obtengan lo que desean, no en un orden ideal, sino en el que podamos disponer aquí en la tierra. Subrayar esta idea implica la asimilación de estas teorías al pragmatismo norteamericano tan debatido, pero no en su sentido filosófico sino en el término que se ha convertido en bandera del oportunismo y el chantaje económico para con aquellos pueblos que no disponen de estructuras altamente desarrolladas para la producción así como tampoco de la información necesaria para poder participar en los juegos del mercado. Es notorio, que los países del Tercer Mundo no determinan las leyes y los precios del mercado, además en ellos el acceso a esta información es relativo, muchas veces, mediadas por organismos internacionales. Los pensadores neoliberales sostienen que la economía de mercado es la que más ha beneficiado a los pueblos pobres aunque en comparación con las formas de vida de los pueblos desarrollados aún les resta un gran camino por recorrer. Este argumento etnocéntrico a favor del desarrollismo sostiene que la economía de mercado es la que ha introducido a estos pueblos en el proceso civilizatorio y, por esta razón, es la única que les permite ser iguales a sus pares del primer mundo¹.

Se puede afirmar que el mercado está planteado como necesidad absoluta, pues sólo dentro de él seremos capaces de ser. El rasgo peculiar de esta ideología supone que sólo existiremos si estamos en el mercado, tanto países como empresas, pueblos como individuos, pero no se trata de un ser que implique verdaderamente el reconocimiento de la diferencia, el ser es un otro desconocido, un otro que no conocemos, que permite la competencia salvaje propia del mundo empresarial no regulado. Por tanto, las empresas en su competencia no mantienen pautas éticas mínimas para con los consumidores, los hombres y mujeres dentro de esa dinámica. La solidaridad dentro de la empresa se sustituye por el trabajo en equipo mediante el cual los individuos se organizan para obtener un resultado: mayores ganancias de la empresa. Pero ellos mismos no constituyen un fin en sí mismos sino un medio para el alcance de las metas estipuladas por los expertos y los gerenciadore.

¹ La crítica a estas políticas económicas que perpetúan el desarrollo desigual y la dependencia ha sido expuesta, entre otros autores, por Frantz Fanon y Samir Amin.

Así, para Hayek la solidaridad sólo está dirigida hacia seres impersonales. En su opinión, únicamente participando del orden social extenso se puede salir beneficiado económicamente, lo que es el resultado de esta solidaridad competitiva. Por el contrario, un mundo en el que todos se reconozcan como iguales llevaría al estancamiento de la producción y aniquilaría la posibilidad de crecimiento, así como también de ideas vinculadas a él. Para Hayek la ausencia de pautas éticas de profundo alcance redundaría en una mayor creatividad en el mundo empresarial y, por lo tanto, en el social.

Evia (1994) sostiene que, según Hayek, para lograr el éxito y la eficacia en la consecución de los fines personales, el mejor camino no es la solidaridad con el otro sino la competencia. A través de ella los individuos descubren las fallas o desequilibrios del mercado y las explotan en su beneficio y para los demás. Es la competencia la que evita distraer los esfuerzos de las actividades que cada uno sabe practicar con mayor eficacia. No siempre es mejor cooperar que competir, la solidaridad no es efectiva en el orden más amplio de lo social aunque sí pueda serlo a pequeña escala. Esto se debe a que el mercado no premia en virtud del esfuerzo invertido sino por el resultado obtenido, cuyo el valor está signado según si el individuo maneja o no la información acerca de qué clase de bienes o servicios son requeridos por el mercado. Los que poseen esta información logran privilegios, y los que no, desventajas.

La crítica de Karl Polanyi a esta ideología del mercado se basa en que toda actividad económica se debe a la provisión de bienes materiales para la reproducción de la sociedad, y no a la elección de medios escasos como pretende la ciencia económica formalista. En ésta la teoría y el método sólo son aplicables a una economía de mercado *pura* que oculta la articulación entre lo político, lo económico y lo social.

En la sociedad capitalista se produce la mercantilización forzada del trabajo y de la tierra. Aunque no son mercancías en sentido estricto, ninguna economía funciona sin su mercantilización y la combinación de estas dos características lleva a Polanyi a definir las como mercancías ficticias, ficción que se convierte en el principio organizador de la sociedad.

La construcción y reproducción de una sociedad que se basa en una economía de mercado, sólo es posible a través de un inmenso

esfuerzo político de legitimación y naturalización: ese ha sido y es el papel ideológico de la economía política liberal clásica y neoclásica y del pensamiento neoliberal actual.

La economía política nace entre los siglos XVIII y XIX ingleses, en los escritos de pensadores como Malthus, Ricardo, Bentham y Burke. Las hipótesis naturalizadoras más evidentes de la economía política clásica fueron la Ley de la población de Malthus y la Ley de los rendimientos decrecientes de Ricardo, que refieren a la fecundidad humana y a la fertilidad del suelo como los temas de la nueva disciplina (Polanyi, 1989:193). Desde entonces se comienza a establecer científicamente un orden natural predestinado que la política no podría mejorar, la situación de pobreza y marginación social es parte del orden social: un sistema irreformable y bien ordenado cuyo funcionamiento había que mantener. Por esta razón, no se proponían salarios fijos, socorros para los desempleados, salarios mínimos y, elementos que garantizan el derecho básico a la vida. El trabajo es una mercancía cuyo precio lo fija el mercado, sus leyes coinciden con las de la Naturaleza y las leyes de Dios. (Polanyi, 1989:195).

Desde sus inicios los supuestos de la ciencia y la teoría económica clásica y moderna son: la racionalidad, la escasez y la libre elección individual como formas de institucionalizar la economía de mercado, subordinando la sociedad y la política a su propia dinámica. La concepción neoliberal de la economía re-descubre las leyes naturales del mercado, y se legitima como ideología política determinista que racionaliza la realidad fundamental de la economía en la sociedad. Karl Polanyi, opina que si se permite que el mercado dirija los destinos humanos y del medio ambiente esto lleva a la «demolición de la sociedad» (Polanyi, 1989:73).

Como la ética del mercado es justa en el sentido clásico o neomalthusiano del término, se sobreentiende que muchas veces se torna necesario sacrificar vidas a favor de la mayoría. Para evitar eso se sostiene que deben implantarse políticas para el control de la natalidad y desarrollar por parte de los países pobres programas que diversifiquen la producción y la especialización laboral a fin de no tener que recurrir, en caso extremo, a esa ética sacrificial.

Dicha ética se basa en un conjunto de valores que constituyen el correlato ideológico y cultural del la política económica neoliberal: a)

libertad, b) tradicionalismo, c) competitividad, d) eficacia y eficiencia, e) sobre valorización de la tecnología, f) racionalidad instrumental y g) misticismo. Los supuestos éticos e ideológicos de este funcionalismo evolucionista, aparentemente científico, se basan en una concepción metafísica que fundamenta *a priori* el mercado como principio rector, reduciendo la cultura y la historia a factores económicos. (Rebellato 1983, 1984)

Estos conceptos se expresan con particular relevancia en los discursos que pretenden adoptar e instalar el neoliberalismo en nuestras realidades, no sólo en el terreno de la práctica económica y política, como en el campo cultural, que es transformado en mayor o menor grado por los valores que estipula el mercado. Pero, esta concepción que reduce en forma científica la historia y la cultura al sistema económico, se constituye en una ideología hegemónica en lo cultural.

La racionalidad instrumental y la tecnocracia como elementos componentes de la cultura neoliberal se fundan en una perspectiva científicista que pretende ser hegemónica en los discursos que nos permiten conocer el mundo de hoy. Los discursos políticos adoptan la idea de que el mundo actual es muy complejo y que para poder conocerlo debemos remitirnos a las opiniones de los expertos y técnicos, quienes disponen del conocimiento y de un lugar privilegiado en las redes institucionalizadas de información.

No sólo los aportes teóricos se encuentran constreñidos por esta visión del mundo sino también las prácticas económicas y educativas, por ejemplo, pues la aplicación de estas visiones tecnocráticas al desarrollo más efectivo del trabajo trasladan, de modo inconsulto, pautas generadas por una racionalidad instrumental ajena a nuestra realidad y cuyo efecto de dominación nos determina. Este pretendido pragmatismo empirista de los políticos, que fundamentan sus decisiones en la opinión de los técnicos, cae en un profundo idealismo ideológico que conduce al estancamiento y a la crisis de los sectores productivos, en una economía en teórico desarrollo y que en forma contradictoria debe adoptar un modelo financiero cuya ética es la producción fetichista del dinero. Estas políticas se han caracterizado por su autoritarismo e insensibilidad frente a los problemas de los sujetos, tratando de rearticular en su beneficio, las iniciativas y los espacios de poder que generan las organizaciones sociales, asesora-

das por los conocimientos producidos por una subclase social de expertos, intelectuales y profesionales orgánicos. Sin embargo, Rebellato considera que esta subclase de profesionales de la cultura, especialmente los investigadores y docentes tiene mucho para aportar al movimiento popular en la medida en que comprendan que son agentes sociales y que también forman parte del proceso de envilecimiento y retroceso en el que está sumergida nuestra sociedad. (Rebellato, 1999i).

Precisamente porque estas políticas son hegemónicas en el campo cultural, Rebellato evalúa e integra los aportes de Foucault, Deleuze, Guattari, Vattimo, Derrida y Kuhn en su análisis de la incidencia de la cultura neoliberal y la re-producción histórica de la fragmentación social justificada por el individualismo metodológico basado en la ética de una Ciencia Social sistémica. Los citados autores, en su opinión, han contribuido a comprender las posiciones del sujeto con respecto al poder, la diversidad, la autenticidad y las redes de complejidad que resisten tras la superficie del pensamiento único. (Rebellato 1993a; 2000b y 2000c).

Esta reflexión le permite reconocer en la cultura de la posmodernidad un aporte al reconocimiento de la diversidad cultural, que explica las estrategias de apropiación hegemónica e ideológica de los dominantes, centrales y periféricos, cuyos discursos manipulan una aparente crisis de legitimación e incertidumbre con el fin de no permitir la concreción de nuestros propios proyectos. Esta política exagera en forma desproporcionada los adelantos científicos que han revolucionado los modos y relaciones de producción, la autopista de la información, la economía improductiva, las bolsas de valores, la oferta y la demanda, la especulación en los precios, las cotizaciones de la moneda, etcétera. Este efecto de dominación se proyecta en lo cultural implantando en lo colectivo una sensación de incertidumbre, ajena a nuestra voluntad, al mismo tiempo que pretende eliminar los valores éticos y humanos que son fruto de décadas de conquista de los trabajadores y las trabajadoras, como la solidaridad, la tolerancia, la fraternidad, el cooperativismo y especialmente, el derecho de agremiación.

Dentro de este marco cultural se explican las conductas nihilistas y autodestructivas generadas por las políticas que no dejan entrever la más mínima esperanza de lograr una construcción social alternativa al neoliberalismo. Sólo resta la posibilidad de aceptar los llamados nuevos valores éticos hegemónicos: pagar puntualmente los créditos

para tener otros, estigmatizar al desocupado, a quienes manifiestan su espiritualidad y a quienes llevan adelante acciones en pos de reivindicaciones de los trabajadores.

Es notorio que mediante la acción afirmativa y lo políticamente correcto, la hegemonía política neoliberal se ha apropiado de la pluralidad de las nuevas sensibilidades que aparecen en la posmodernidad para integrarlas a su ética de mercado, especializada en la división, clasificación y re-funcionalización de expresiones emergentes. Esta política respecto al reconocimiento de la diversidad se aplica también a las culturas diferentes; su nominalismo individualista le permite distinguir alternativamente, según convenga a sus intereses, elementos buenos y malos en una cultura diferente, involucrar a todo el conjunto sería un error estratégico.

A pesar de esta apropiación, para Rebellato, los pensadores pos-racionales y la cultura posmoderna aportan elementos críticos para superar la cristalización y repetición que supone el pensamiento del racionalismo de la modernidad, y para comprender que la diversidad y la incertidumbre son conceptos estratégicos de su dialéctica abierta que trasladan al movimiento social la posibilidad de crear nuevos espacios alternativos que acepten los más diversos aportes culturales realizados por sujetos históricamente activos.

El neoliberalismo ha utilizado estratégicamente el concepto de reconocimiento de la diversidad y la pluralidad cultural como características propias de su racionalidad, esto le permite la resignificación de los fines del Estado, generando desconfianza en los sistemas políticos representativos en pos de la supremacía de la racionalidad instrumental, la tecnocracia y la privatización de toda la esfera pública. Esto no significa que los agentes hegemónicos asuman en forma ingenua este discurso y tengan actitudes nihilistas, ellos tratan de articular una compleja red de intereses políticos y económicos para mantener la distribución de bienes en forma desigual.

Esta política re-produce en la sociedad una lógica de identidades conflictivas y alienadas, que se proyecta en comportamientos autodestructivos e identificados con el paradigma de la competitividad egoísta, en la cual el diálogo y la solidaridad se transforman en una cosificación y aislamiento de los sujetos que sólo piensan en sus intereses económicos inmediatos (Rebellato, 2000c).

Esta re-funcionalización simbólica de la hegemonía explica las nuevas patologías sociales, por ejemplo, el terror a ser excluido, miedo a perder y no poder conseguir otro empleo, la anomia, el consumo masivo de drogas legales e ilegales, etcétera. En estas sociedades neoliberales, quienes ejercen el poder promueven, por un lado, la desregulación de los bienes públicos, el control de calidad, la excelencia y también el fracaso de una plaza financiera por la especulación y la apropiación indebida de la propiedad privada, los ahorros y el crédito, modalidades propias del socialismo real. En los modelos neoliberales estas situaciones de violencia simbólica y física, modula las relaciones en la vida cotidiana de toda la sociedad, utilizando discrecionalmente la distribución selectiva de los dineros públicos en relación a los medios de comunicación masivos los cuales naturalizan la violencia como un acontecimiento propio de la condición humana mediante diferentes géneros, el cine, el documental y el periodismo que cumplen la función de dramatizar lo que se supone inconscientemente desean los sujetos.

En definitiva, la finalidad ideológica de los modelos neoliberales es afirmar valores éticos en lo colectivo para promover y estimular comportamientos que permitan lograr la competitividad en la necesidad de establecer, justificar y legitimar las acciones propuestas por los organismos internacionales acerca del rol del Estado en la economía global.

Esta *nueva* economía se basa en tres libertades fundamentales: a) el libre comercio de bienes y servicios, b) la libre circulación de capitales y c) la libertad de inversiones. Sin embargo, los Estados neoliberales regulan el mercado interno mediante el proteccionismo y la subvención a la producción agrícola, a la banca, la compañías automotoras en quiebra, etcétera.

Hayek comparte con Friedman los mismos conceptos en el ámbito de la teoría económica y los valores culturales: libertad, competitividad, eficacia y eficiencia, racionalidad instrumental, tecnocracia. Una teoría del mercado que implica una cultura conservadora y negativa para la vida del hombre y la naturaleza, que genera valores éticos contradictorios en lo cotidiano, por ejemplo, el ahorro, el pago puntual de los créditos, el exitismo, el respeto a la propiedad privada, el cumplimiento de los contratos, valores de la ética protestante norteamericana,

que se transforman en quiebras fraudulentas, monopolios multinacionales, desastres ecológicos, hambre y enfermedades.

Daniel Bell sostiene que el capitalismo estadounidense se encontró con grandes dificultades a finales de 1960 para articular la tensión creciente entre el estilo de vida tradicional de la ética protestante, con sus valores de trabajo y ahorro, en la cual surge el capitalismo y la promoción de un modo de vida basado en el crédito al consumismo inmediato, al tiempo que surgen estilos hedonistas que contradicen el espíritu del capitalismo. (Bell, 1992:77). La consecuencia de todo ello es una transformación de la organización social del trabajo, que puede conservar los dispositivos de acumulación con una relativa justicia distributiva, modificando las expectativas de los asalariados sin socavar los dispositivos de acumulación de capital.

La justificación teórica de los dispositivos de acumulación de capital supone que si los más ricos reciben mayores ingresos y ganancias, estos harán una mayor inversión y, por lo tanto, habrá una mejor distribución de los recursos y por fin, más empleos y bienestar para todos. Esta política condujo a las inversiones en el mercado de acciones, a las riquezas en bonos de deuda y a las crisis financieras actuales. La riqueza no ha sido redistribuida en forma desigual por la mano invisible del mercado, sino por el Estado neoliberal, que ha expropiado a la mayor parte de la población del mundo para beneficiar a muy pocos, esta concentración de riqueza no se ha invertido en una economía productiva nacional sino en la especulación financiera internacional.

En este sentido, el neoliberalismo actual ha globalizando mercados cuyo proceso de mundialización comenzó hace siglos, mediante nuevas tecnologías informáticas, proponiendo valores y estilos culturales que significan un desconocimiento histórico de las conquistas sociales de los pueblos en busca de mejores niveles de vida, una contradicción y un retroceso conservador que es disimulado por una retórica que se apropia de los avances tecnológicos. Con este fin, los ideólogos neoliberales y sus patrocinadores, han creado una enorme red internacional de fundaciones, institutos, centros de investigación y asesoramiento, publicaciones académicas y relaciones públicas, para desarrollar y promover sus ideas y doctrinas y establecer una hegemonía cultural y justificar la soberanía económica del mercado en un mundo globalizado.

2. Crítica a la racionalidad instrumental

Rebellato considera que «el imaginario de la tecnología transformada en racionalidad única, impone el modelo de la razón instrumental, ahogando los potenciales de una razón práctica emancipatoria». (Rebellato, 2000a:27). Esta crítica a la racionalidad instrumental está especialmente vinculada con la Teoría Crítica de los pensadores de la primera Escuela de Frankfurt que postularon la crítica al capitalismo desarrollado sobre la base de la técnica y a la expansión de una racionalidad instrumental y a su fuerza, a la vez destructiva y neutralizadora, frente a todo tipo de resistencia (Rebellato, 1995a:91).

Horkheimer es considerado fundador de la teoría crítica a partir de su trabajo *Teoría tradicional y teoría crítica*, el que, con un marcado acento sociológico, analiza los problemas heredados por la ciencia de óptica tradicional neopositivista, respecto a la neutralidad valorativa y la orientación técnica del saber científico. Adorno, con un perfil más filosófico que Horkheimer, ha dedicado su vida a estudiar varios aspectos de la cultura: la filosofía, el arte, la pedagogía, la cultura de masas, los medios de comunicación y la música.

Adorno y Horkheimer, sin duda los más influyentes en la Escuela, coincidieron en una sola obra, *Dialéctica de la Ilustración*, en la cual oponen a las investigaciones sociológicas positivas, una crítica radical de la cultura centrada en torno al fenómeno de la reducción de toda racionalidad a la racionalidad instrumental. Para estos autores, la Ilustración implica, en primer lugar, un sujeto con instrumentos racionales que puede analizar el pensamiento mítico, ajeno al hombre que es visto como proyección enajenada del mismo espíritu humano:

La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad. (Adorno y Horkheimer, 2001:59).

La Ilustración se opone al mito y también a la religión. Intenta cambiar superstición por ciencia. El programa de la Ilustración promueve el desencantamiento del mundo, la disolución de los mitos y la sustitución de la fantasía por la ciencia. La razón ilustrada es razón instru-

mental, porque la reunificación del hombre con el cosmos se realiza sólo en la medida en que la naturaleza deja de ser lo distinto y se convierte en medio de la propia realización del hombre: ya no se la teme ni se la reverencia, sino que se la usa.

La dialéctica de la Ilustración como proceso histórico ha consistido en el triunfo de la razón instrumental en su combate con el mito, pero se establece simultáneamente como un nuevo mito, una razón que mediatiza el mundo como instrumento para el incremento potencialmente infinito del hombre sobre la naturaleza.

Las metas sancionadas por la sociedad traen consigo el cálculo de los medios para obtener determinados fines, que supone un razonamiento más instrumental que objetivo. En este sentido, la actual civilización tecnológica expresa los dos aspectos de la racionalidad instrumental: el aspecto *teórico* en el dominio de la lógica y el formalismo, donde el pensamiento lógico formal determina los medios conceptuales y encadenamientos necesarios para establecer una verdad, y el aspecto práctico bajo el dominio de la técnica que determina los medios físicos eficaces con el fin de realizar concretamente un objetivo.

El conocimiento crítico es reducido al dominio exclusivo de la ciencia integrada en una metodología que la limita a la descripción, clasificación y generalización de los fenómenos en una perspectiva a-histórica, sin la preocupación por distinguir aspectos cualitativos y cuantitativos de los procesos sociales. Dentro de este sistema, el conocimiento se refiere solamente a su estabilidad y recurrencia, de modo que los problemas relacionados con la génesis, desarrollo y noción normativa de los sistemas conceptuales que seleccionan, organizan y definen los hechos se encuentran fuera de las preocupaciones de la racionalidad positivista.

Este proceso supone la crisis de la razón que, según Adorno, tiene lugar cuando la sociedad se vuelve más racionalizada: la razón pierde su facultad crítica en la búsqueda de la armonía social y se convierte en un instrumento de la sociedad existente. Para Horkheimer la filosofía necesariamente debe ser crítica, autoconcebirse como negativa respecto del orden vigente, que consiste en orientar a los hombres a la percepción de condiciones sociales que no son naturales, ni fijas y eternas, en la persistencia del mejoramiento de la totalidad social

porque la verdadera función social de la filosofía reside en la crítica de lo establecido:

La meta principal de esa crítica es impedir que los hombres se abandonen a aquellas ideas y formas de conducta que la sociedad en su organización actual les dicta. (Horkheimer, 2000:28).

De este modo, la única actividad del teórico crítico consiste en apresurar un desarrollo que conduzca a una sociedad sin injusticia y tal sujeto debe hallarse en contradicción con las opiniones imperantes entre los excluidos. Sostiene que la estructura de la actitud crítica, cuyos objetivos van más allá de la praxis social dominante, se opone al concepto tradicional de teoría no tanto por la diversidad de objetos sino también de sujetos. Cuando más avanza el proceso de racionalización social que surge con los mitos en su intento de explicar, de esclarecer el mundo y la praxis, precisamente cuando la ciencia y la técnica llegan a su punto más alto –cualitativamente–, en este momento, se hace más cuestionable la racionalidad de este proceso.

Adorno y Horkheimer proponen la revisión y la crítica a los límites de la ciencia y de la técnica. En la crítica frankfurtiana, no se propone un rechazo de la ciencia y de la técnica, sino un cuestionamiento a la utilización ideológica al servicio del sistema productivo; denuncian que la ciencia y la técnica, lejos de ser instancias críticas empeñadas en la emancipación del hombre, son utilizadas fundamentalmente con miras productivas. Así, el discurso científico-técnico, que no es neutral, coopera en la perpetuación de lo existente, desempeñando una función conservadora más que emancipadora de la sociedad y del individuo.

Hoy padecemos igualmente la violencia del concepto, la imposición del discurso técnico-científico como el único racional y razonablemente posible. La realidad es analizada, estudiada y clasificada bajo la red conceptual del cálculo estratégico. Y todo porque nuestra relación con el mundo es fundamentalmente una relación orientada al dominio, lo cual ha conducido a un incremento de la racionalidad orientada a este fin, y, por tanto, de la racionalidad instrumental.

Tanto Adorno, como Horkheimer y Marcuse apelaron al poder crítico de una razón que se resiste a ser instrumentalizada, homogeneizada y fosilizada en el informe estratégico o en el mero cálculo. Por ello, creyeron en la intransigencia de la teoría frente a la

inconsciencia y la reificación (Adorno y Horkheimer, 2001:93). La teoría es primordial, pero debe combinarse con la praxis como medio fundamental para racionalizar la realidad.

El anhelo de un mundo radicalmente diferente es la primera y más esencial precondition del cambio. Por eso, cuando Habermas enfatiza la importancia de la racionalidad comunicativa, la importancia de que se alcancen acuerdos bajo condiciones no coactivas, quizás pase por alto la necesidad, apuntada por Adorno, Horkheimer y Marcuse, de trabajar para que puedan darse no sólo las condiciones objetivas, sino también las condiciones subjetivas que hagan posible tal acuerdo. Por ello mismo, dice Marcuse, el cambio cualitativo sólo cabrá esperararlo si previamente hemos podido experimentar la necesidad subjetiva del mismo, para, en un segundo momento, poner en marcha una transvaloración de los valores fundamentales. (Marcuse, 1968:106).

Como Marcuse, Rebellato piensa que la ideología dominante se sirve de la función operacional de la tecnología, expresada mediante discursos cuya retórica técnica y objetiva, refuerzan distintas formas de alienación en detrimento de la libertad humana. Una praxis revolucionaria, en tanto lucha de clases, debe cuestionar al sistema capitalista, llevando a cabo una praxis de resistencia y emancipación humana en una sociedad integrada por un ejercicio de dominación, control cultural y consenso.

En la sociedad industrial avanzada el progreso técnico se ha convertido en el sistema de dominación con una función mediadora que reproduce el poder y que reconcilia a las fuerzas contestatarias en nombre del progreso totalizante del aparato técnico de producción automatizada que funciona como un sistema que determina *a priori* el producto y las operaciones realizadas para extenderlo. La ideología empresarial trata de determinar la adecuación de las aptitudes y aspiraciones sociales e individuales al funcionamiento de la economía de mercado.

Esta ideología funciona como dispositivo de control y coordinación de las conductas sociales, de los equipos técnicos y trabajadores para adaptarse a las repercusiones laborales que generan los cambios tecnológicos y que se presentan como inevitables. Esto significa que el capitalismo estimula la creatividad en su beneficio, para producir su propia estilización del discurso ideológico que ha ido incluyendo

primero a los cuadros gerenciales, y luego a los empleados, obreros y toda la sociedad proyectando la imagen de superación de las jerarquías rígidas por la flexibilidad y adaptabilidad supuestamente creativa. A través de la capacitación gerencial se logra superar la desmotivación y resistencia al trabajo, inculcando una actitud de cooperación que beneficia los planes de la organización en la transformación del trabajo y las relaciones comunicativas de producción en la globalización económica a escala planetaria, que se desarrolla como un sistema cerrado de dominación ideológica y tecnológica. Pero Marcuse, reacciona frente a la visión pesimista de sus colegas, recuperando la idea de resistencia asociada a la naturaleza libidinal de las necesidades emancipatorias.

Inspirado en la distinción de Freud entre el principio de realidad y el principio de placer, Marcuse sostiene que el hombre está alienado en la necesidad de trabajar para subsistir, reprimiendo su capacidad lúdica y de placer. Juzga que la felicidad del hombre radica en la realización de la racionalidad no instrumental. El potencial liberador de la tecnología puede ayudar a superar el trabajo alienado, y permitir desarrollar una sociedad lúdica y no determinada por la ideología de la necesidad material. Con lo que Marcuse concibe el sujeto capaz de realizarse mediante un cambio social y no solamente mediante un cambio en las relaciones económicas. Aboga por la resistencia activa ya que el sistema capitalista no se puede reformar, sólo su rechazo significa esperanza y cambio.

Marcuse describe una sociedad unidimensional y conformista que reduce el lenguaje a producto estandarizado con elementos mágicos, autoritarios y rituales, dirigidos a la eficacia, el rendimiento y el beneficio. En esa sociedad los deseos son organizados en un proceso de represión de los instintos en el que los efectos de la desublimación cultural, artística y sexual llevan a la sociedad tecnológica mediante los medios publicitarios a un estado de hipnosis o anestesia. La dominación técnica se sostiene en base a la eficacia ideológica del concepto de progreso. Esta ideología supone una forma de poder hegemónico que se presenta como irrefutable: disimula el poder represivo que se ejerce sobre la libertad de los individuos tendiendo a aceptar las leyes de esta sociedad como hechos naturales y evita la creación de espacios alternativos.

En referencia a la represión de los aspectos creativos en una cultura para la muerte y la destrucción de la naturaleza, Rebellato considera que el tema central es la creciente cosificación del ser humano producida por la alienación de la subjetividad por los mecanismos de «dominación y anulación de la vida» implícitos en una ética autoritaria e improductiva que contradictoriamente predica la paz, el amor y los valores (Rebellato, 2000a:64). Así, se entiende que confronte la cultura de la competencia a una cultura del amor, la ideología del «impulso de muerte» a la propuesta de un «impulso de vida». (Rebellato, 2000a:39).

Según Rebellato, la experiencia contradictoria de la subjetividad alienada surge con la posibilidad de elegir la destrucción del ecosistema, pero también con el poder ser parte de una comunidad dialógica en la posibilidad de pensarse como parte de una «ecología profunda». De allí deduce que pensar las diferentes formas de vida supone pensar un paradigma dialéctico de la complejidad como posibilidad de promover la creatividad y la autonomía. (Rebellato, 2000a:47).

Nuestro autor retoma de Marcuse la importancia en las capacidades de emancipación de los individuos y también actualiza su crítica antisistémica destacando que las estrategias de dominación se ejercen no sólo por la coerción o el terror, sino también mediante formas consensuales más sutiles y complejas pero igualmente influyentes. En este sentido, la transformación de la sociedad supone un cambio en la subjetividad a través de la imaginación, la creatividad y la fantasía y también la negación crítica y práctica de esta ideología que «reconcilia» e integra toda desviación de las fuerzas que resisten al sistema de dominación que determina las ocupaciones, aptitudes y actitudes socialmente necesarias, negando las necesidades y aspiraciones individuales.

Marcuse cuestiona la práctica hegemónica de los expertos al servicio de la ideología que objetiva lo humano, con el fin de que lo tecnológico y lo político formen parte de un proyecto que no destruya la naturaleza. Los intereses políticos dominantes que subvencionan el pensamiento tecnocientífico, incuestionable por su supuesta eficacia metódica, tratan que la razón pierda su función crítica, con el fin de legitimar el pensamiento unidimensional mediante la función coor-

dinadora del lenguaje técnico-analítico unidimensional. Según Marcuse, hay una contradicción entre la productividad capitalista y la Naturaleza, su explotación en búsqueda de beneficios la destruye y la poluciona. La competitividad transforma a los seres humanos en herramientas de trabajo e instrumentos de destrucción del medio ambiente y de las comunidades. (Rebellato 1988d:21 y 1999d:161)

En *El hombre unidimensional*, Marcuse considera que el capitalismo es un sistema que controla todas las dimensiones de la existencia humana, que reprime los instintos utilizándolos con fines productivos; que se convierte en destrucción del hombre y de la naturaleza: derroche de materias primas, de fuerzas de trabajo, contaminación del aire, del agua, etcétera.

Interesa destacar que Rebellato muestra preocupación respecto a la conservación de la naturaleza lo que remite a los *Manuscritos* de París de Marx y en especial a la crítica que realiza Marcuse a las contradicciones del capitalismo avanzado y a la Gran Sociedad del presidente Johnson. En un simposio realizado a comienzos de los '70 en París denominado Ecología y Revolución, Marcuse observa la incidencia ecológica de la guerra, ya que la violación de la tierra es un aspecto de la contra-revolución. Así, para Marcuse, la intervención en Vietnam era, además, un ecocidio estratégico contra el medio ambiente, quemando, envenenando y desfoliando la selva. Los daños de guerra suponen daños a la economía, a los sistemas de salud y educación, a los bienes culturales y naturales, a la propiedad privada, y también daños debido a pérdidas de vida y salud y debido al sufrimiento de la población. Los países industrializados son responsables del 80% de la polución de la tierra (el 23% corresponde a los EE.UU.). Pero hoy, el problema ya no es regional sino global. La conciencia ecológica nació entre los ricos, pues percibieron los males del tipo de sociedad y desarrollo que ellos mismos proyectaron. Pero no por eso la cuestión deja de ser verdadera. Las soluciones que han propuesto el conservacionismo y el ambientalismo no cuestionan el modelo de sociedad de consumo que es biocida, ecocida y geocida.

Estos procesos también tienen lugar en la actualidad en la que grupos sociales y culturales quedan excluidos de la cultura única en un universo exterior: el enemigo, el otro, el extranjero y el paria son térmi-

nos que refieren a estilos de vida y sistemas sociales contra los cuales se ejerce una violencia que produce crueldad y miseria por motivos económicos (Marcuse, 1986:57).

En síntesis, Rebellato retoma cuatro aspectos básicos con los cuales los miembros de la Escuela de Frankfurt y Gramsci critican a la racionalidad instrumental o hegemónica: a) el capitalismo promueve un tipo de vida inauténtica de opresión en libertad, b) la creatividad cumple el fin de adaptar a los hombres a los productos-servicios deseables y a las formas de subordinación: el salario, la disciplina de empresa y la vigilancia mediante reglamentos y procedimientos, c) causa la miseria y exclusión estructural de los trabajadores, d) estimula el egoísmo y los intereses particulares destruyendo los lazos sociales y las solidaridades comunitarias.

Rebellato replantea estos antecedentes con la actual perspectiva que integra la crítica social con la crítica cultural. La crítica social sigue sosteniendo reivindicaciones clásicas: la distribución desigual, el egoísmo implícito en el lucro capitalista y la miseria que produce, mientras la crítica cultural incorpora el tema del reconocimiento de la autenticidad de los sujetos en todos los aspectos de la existencia humana además del económico. Marcuse propone que una transformación alternativa supone un cambio de la subjetividad a través del juego, del experimento y de la imaginación, elementos que no están contemplados por ninguna política ni programa educativo (Marcuse, 1986:51)

A partir de este doble legado, Rebellato sostiene que una praxis alternativa es un camino fecundo que está «trazado por la articulación y confluencia de una educación popular liberadora y un marxismo humanista y crítico» (Rebellato, 2000a:52). Esto significa que la subjetividad se construye en una comunidad a través del diálogo compartiendo el lenguaje, el conocimiento, lo afectivo y los valores como procedimiento para el logro de la creatividad y la originalidad del individuo. (Rebellato, 1996i:11).

Fernando Coronil sostiene que la globalización neoliberal obliga a profundizar y poner al día el intento de los críticos postcoloniales de provincializar Europa y cuestionar su universalidad. La crítica al globocentrismo deberá igualmente reconocer la rica diferenciación

del mundo y mostrar la altamente desigual distribución de poder que inhibe el despliegue de su inmensa diversidad cultural.

Una crítica que desmitifique las afirmaciones universalistas del discurso de globalización pero que reconozca su potencial liberador, debería hacer menos tolerable la destrucción de la naturaleza y la degradación de las vidas humanas por parte del capitalismo. Esta crítica se desarrollará en diálogo con ideas surgidas en los espacios en los que se imaginan futuros alternativos para la humanidad, ya sea en focos de resistencia» al capital, en lugares aún libres de su hegemonía, o en el seno de las contradicciones internas. (Coronil, 2000:107).

3. La centralidad de la cultura

3.1 Cultura popular e indígena

El interés de Rebellato en analizar todos los aspectos relacionados con la cultura popular se relaciona, en principio, con la tarea de construir un paradigma alternativo a partir de los espacios que se generan en la cultura dominante. En este sentido, Rebellato insiste en que respecto a la transformación cultural y los procesos de cambio político, el modelo de ciencia juega un papel fundamental en relación al saber popular –la ideología subyacente a la ciencia y la metodología disciplinaria– con el fin de revalorizar el aporte del psicoanálisis y la hermenéutica al análisis de la práctica cultural, estudiando los vínculos entre política y vida cotidiana así como la importancia de la subjetividad y el reconocimiento de grupos sociales emergentes no claramente identificados desde los modelos clásicos de análisis de clase. (Rebellato, 1983, 1984, 1986a, 1986d).

En esa tarea el autor estudiado trata de re-articular y traducir el materialismo de Gramsci a la realidad económica, histórica y cultural latinoamericana y coincide con la perspectiva geopolítica de Mariátegui respecto a la apropiación teórica del marxismo humanista con una finalidad política y una estrategia militante comprometida con la construcción de un proyecto histórico que se propone la tarea de organizar una diversidad cultural y social diferente a la europea. Se trata de un esfuerzo por definir un marxismo no-eurocéntrico como herramienta de análisis de las sociedades capitalistas dependientes y en las que sobreviven modos y relaciones de producción precapitalistas e indígenas. La cuestión planteada por Gramsci acerca de la capacidad de la filosofía de la praxis para traducir lenguajes filosóficos parece resuelta por Mariátegui, en su Mensaje al Congreso Obrero:

El marxismo del cual todos hablan pero que muy pocos conocen y, sobre todo, comprenden, es un medio fundamentalmente dialéctico. Esto es un método que se apoya íntegramente en la realidad de los hechos. No es, como algunos erróneamente suponen un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales. Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia.

El marxismo en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio sin descuidar ninguna de sus modalidades. (Mariátegui, 1969:111-112).

A partir de las propuestas de Gramsci y Mariátegui, Rebellato asume, en primer lugar, la realización de la filosofía especulativa en la praxis, y luego, el rechazo a las interpretaciones funcionalistas positivistas y marxistas economicistas que reducen la cultura al factor económico a fin de valorizar los diversos factores de la superestructura que intervienen en la legitimación del orden hegemónico². En este sentido, insiste en que la cultura no debe reducirse a un reflejo distorsionado de la infraestructura económica o el mercado, ni limitarse a las manifestaciones de la cultura intelectual expresada en el arte, la filosofía y la literatura. Por lo tanto, el interés por la cultura se centra en estudiar la relación antagónica entre los productos simbólicos de las élites y la experiencia vivida narrada por los sujetos populares, de modo que el análisis de la cultura se convierte en una crítica a la hegemonía del capitalismo en todas sus formas.

Rebellato traduce los conceptos clásicos del análisis gramsciano: bloque histórico, sociedad civil y hegemonía, destacando la confianza en las capacidades de los sectores populares de participar creativamente en la constitución de un nuevo bloque histórico, integrando lo personal, lo colectivo y la tarea militante del intelectual en la elaboración de un pensamiento comprometido. (Gramsci 1997:72).

Considera como Gramsci que las relaciones de dominación son mucho más complejas que la explotación económica y que la supremacía de un grupo social se manifiesta de dos modos: como dominio y como dirección intelectual y moral. Estas dos modalidades existen en cualquier forma de Estado, y la correlación de fuerzas entre clases sociales aparece diseminada en los niveles económico, político, ideológico y militar.

² Esto último es planteado por Engels en una carta a Bloch de 1890 en los siguientes términos: «Según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia es la producción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta... ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas...» (Marx y Engels, 1983:717).

También concibe como Gramsci al Estado como un conjunto de organismos propios de un grupo que disciplina, unifica y concentra el poder cultural de clase, que transmite su concepción del mundo y crea las condiciones para la reproducción de la clase social hegemónica. De este modo, la vida en las instituciones estatales y la sociedad se concibe como un continuo dialéctico de equilibrios inestables, dentro del ámbito de una ley que trata de rearticular los intereses del grupo dominante y los grupos subordinados. Gramsci piensa al Estado en relación a la sociedad civil, la cultura campesina y toda la gama de instituciones para-estatales que reproducen las formas de dominación en un proceso complejo, sea mediante la coerción o una serie de mecanismos de transmisión ideológica tendientes a lograr un consenso que otorgue bases más sólidas a la dominación.

Cabe señalar que, según Rebellato, si bien es importante denunciar las estrategias que aseguran el poder económico de la clase hegemónica, es necesario profundizar la función social de la cultura en el mantenimiento y reproducción del sistema. Los grupos dominantes ejercen la función de dirección cultural y de transmisión ideológica a través de un conjunto de organismos e instituciones que organizan y divulgan una interpretación de la realidad que, más allá de su universalidad, responde a sus intereses. En la sociedad capitalista la división del trabajo se traslada a las formas de trabajo intelectual y poder cultural que impone normas ideológicas de adaptación del individuo y, legitimando la estructura dominante, oculta la violencia simbólica de la adaptación. Así, esto supone una matriz generadora de comportamientos, actitudes, valores, lenguajes y relaciones sociales en la que se reproducen las relaciones conflictivas de dominación-dependencia que actúan en los diferentes ámbitos de la vida cotidiana: la familia, la escuela, los medios de comunicación, las instituciones, etcétera.

Nuestro autor concibe la cultura como una estructura de producción material, económica y simbólica, que relaciona el trabajo manual y el intelectual con los modos y las relaciones de producción, reproducción y transformación social e institucional. En su opinión, la cultura contribuye a imaginar nuevas estructuras sociales: «No es sólo reflejo de las fuerzas productivas: es también condición de aparición de nuevas fuerzas productivas». (Rebellato, 1988d:15).

Teniendo en cuenta lo antes expresado, propone analizar la cultura de acuerdo a tres niveles: (1) el examen de los productos culturales como representaciones relacionadas con la realidad social, (2) recomponer la estructural material del campo de la cultura, las relaciones sociales entre los agentes de la cultura, los medios de producción cultural, y las relaciones sociales de la producción cultural y (3) analizar la circulación y recepción de los productos culturales, en tanto son sometidos a un proceso de resignificación que tiene como sujetos a los receptores de la cultura. (Rebellato, 1988d).

Este interés de Rebellato por los aspectos de la circulación cultural, la organización de la dominación en la vida cotidiana y las posibilidades de resistencia, está directamente relacionado con la práctica social y la educación popular. Aquí debe notarse que los iniciadores de los estudios culturales, Hoggart, Williams y Thompson, utilizan el término «cultura» para referirse a la existencia de un espíritu popular de carácter orgánico, vinculado con la experiencia de las clases trabajadoras. De acuerdo con estos autores, repensar el concepto de cultura popular en y a través del concepto de hegemonía supone definirlo como un sistema de relaciones entre clases sociales que constituyen uno de los sitios para la producción de consenso, pero también de resistencia al consenso. De allí se piensa que siempre que hay un elemento de la cultura popular que escapa o se opone a las fuerzas hegemónicas, la cultura popular es una cultura de conflicto para las clases dominantes que ha mantenido su carácter evasivo en cuanto resistente³. Evitar la captura y el enfrentamiento directo es su lógica. Desde esta perspectiva, la cultura popular actúa como forma erosiva, que amenaza desde adentro.

El concepto de cultura popular hace referencia a los contenidos impugnadores, a las resistencias, a los códigos que se contraponen a la cultura hegemónica: es el conjunto de expresiones y concepciones que manifiestan la posición subalterna. El proceso de construcción de la hegemonía requiere de la consolidación de un bloque histórico. La nueva cultura, por otra parte, no resultará de la difusión de la cultura ya existente, sino de una crítica radical a la cultura predominante y a las sedimentaciones que ésta deja en el sentido común. Éste reproduce

³ Destacamos el uso ambiguo de la categoría de evasión, por un lado, en tanto huida, pero también como resistencia, como consolidación y, al mismo tiempo, como forma de hablar de otra cosa.

formas de conciencias propias de los sectores dominantes, pero también conlleva una potencialidad crítica, una dirección consciente y un buen sentido.

Estas consideraciones tratan de redefinir el concepto de ideología de Marx, que denota un conjunto de ideas que reflejan la existencia social en una forma deformada, ilusoria y mistificada. Definió la ideología como un «sistema de representaciones» que acompaña y legitima el dominio político de una clase social sobre otras por lo que la ideología es equiparada con la falsa conciencia, es decir, con la imagen distorsionada que un grupo social en particular se hace de su propia realidad en un momento histórico determinado.

Los aparatos ideológicos del Estado justifican y reproducen las estructuras y relaciones de dominación: transmiten valores, símbolos y comportamientos que aparecen representados en el arte, la filosofía, el derecho, la religión, las Ciencias Sociales, los medios de comunicación, etcétera. En este sentido, la ideología genera hábitos, es decir, sistemas de disposiciones, esquemas básicos de percepción, comprensión y acción que son estructurados por las condiciones de producción y la posición de clase, pero también son estructurantes.

De acuerdo con Althusser, toda formación social puede ser analíticamente dividida en tres niveles articulados orgánicamente entre sí: el nivel económico –relaciones de producción–, el político –relaciones de clase– y el ideológico donde los individuos entablan una relación simbólica en la medida en que participan de un conjunto de representaciones sobre el mundo, la naturaleza y el orden social. El nivel ideológico establece así una relación entre los sujetos, en tanto que las representaciones a las que estos se adhieren sirven para otorgar sentido a sus prácticas económicas, políticas y sociales.

Las ideologías cumplen, entonces, la función de ser concepciones del mundo que penetran en la vida práctica de los hombres y son capaces de animar e inspirar su praxis social. Desde este punto de vista, las ideologías suministran a los hombres un horizonte simbólico para comprender el mundo y una regla de conducta moral para guiar sus prácticas. Lo que caracteriza a las ideologías, atendiendo a su función práctica, es que son estructuras asimiladas de una manera consciente e inconsciente por los hombres y reproducidas constantemente en la praxis cotidiana.

Contradiciendo la visión, según la cual, las ideologías son fenómenos de conciencia –falsa o verdadera–, Althusser afirma que se trata de una estructura inconsciente. Las imágenes, los conceptos y las representaciones que se imponen a los hombres conforman un sistema de creencias que no pasa necesariamente por la conciencia. Los hombres no conocen su ideología sino que la viven. Ésta, por decirlo así, se constituye en la condición de posibilidad de toda acción práctica. Sin embargo, en Gramsci el inconsciente es social, y respecto al tema de la relación entre conciencia y estructura, sostiene que debe interpretarse dialéctica y materialmente. En tal sentido, las ideologías son producidas socialmente por los hombres como conciencia de su posición respecto a las fuerzas materiales. Este inconsciente es histórico y colectivo, no es subjetivo e individual. En tales términos Gramsci formula su concepto de bloque histórico, que marca el carácter mutuamente constitutivo de las conciencias y las fuerzas materiales. (Rebellato, 1988c:39).

Partiendo de esta idea de Gramsci, Rebellato no coincide con Althusser, respecto a una ciencia marxista verdadera que se oponga a la falsedad de la ideología. Ésta es una forma un conocimiento que expresa las contradicciones de los procesos sociales que consolida las relaciones de dependencia y los intereses de grupos sociales de poder. Le asigna a la ideología una connotación positiva: es una teoría que se encuentra en relación directa con la praxis humana. De hecho, es a nivel de la ideología que los seres humanos asumen el conflicto social. Consecuentemente, las ideologías tienen un valor histórico porque representan una herramienta para la comprensión de los procesos socio-históricos y una guía práctica para la realización de un determinado programa político y pedagógico. En este último sentido, las ideologías tienen también un valor psicológico: son capaces de organizar a las masas. (Rebellato, 1983:65-66).

Así, para construir alternativas se hace necesario volver a insistir en que la hegemonía del bloque popular supone una instancia cultural y una actividad práctica colectiva que funciona sobre la base de una concepción común del mundo, una unidad cultural-social que reúne una multiplicidad de voluntades disgregadas por la hegemonía dominante. De modo que el bloque histórico tiene una dimensión orgánica, no meramente teórica, porque alude al carácter estructural de los fenómenos sociopolíticos, concebidos como históricos y dinámicos

oponiéndose a lo coyuntural, a lo burocrático o a lo mecánico y porque se distingue de la conciencia corporativa y de la de clase.

Siguiendo este razonamiento, no hay acción política verdaderamente transformadora si no es generada a partir del ejercicio del poder popular y a favor de las clases oprimidas, con lo que nuestro autor plantea la conformación de una voluntad política colectiva, un nuevo poder con capacidad de unificar las fuerzas dispersas en partidos, sindicatos, concejos vecinales, etcétera. Los sectores populares deben constituirse en un nuevo bloque histórico, opuesto al bloque dominante. Tal unidad supone un proyecto alternativo común que nace de la colaboración de todos los grupos subordinados. El poder popular implica quebrar esa relación de subordinación: exige una distribución de poder basándose en la participación directa de los sectores populares como sujetos de lucha, de pensamiento y de historia.

Esta hegemonía alternativa no solamente se logra accediendo a la centralidad del poder, sino también creando y difundiendo una nueva concepción del hombre y la sociedad, es decir, realizando una transformación radical, un cambio sustancial en las estructuras de la conciencia, lo que Gramsci llama reforma intelectual y moral (o sea cultural). Y este proceso no debe ser entendido cronológicamente como una tarea que se propone *a posteriori* del proceso político. Como Gramsci lo expresa, la transformación cultural se da antes, durante y después que los sectores de cambio han asumido la dirección de una nueva sociedad.

Los intelectuales en tanto clase representada institucionalmente, son agentes orgánicos de la hegemonía, cuyo trabajo es re-producir un mundo de representaciones, teorías y símbolos que sirven como justificación y legitimación de un modelo social. Los sectores populares, en la medida en que buscan resistir la hegemonía en un proceso histórico, deben constituirse en intelectuales críticos. De hecho la cultura de los sectores populares y la cultura de los intelectuales o «agentes externos» es ambigua, es contradictoria (Rebellato, 1983:67) De este modo, una hegemonía alternativa implica no solamente lo económico y lo político sino que implica descubrir la convergencia de intereses de las clases y grupos subalternos en la construcción de un proyecto político común en la diferencia. Este proceso continuo requiere, a la vez, de una cohesión en torno a una visión del mundo, lograda no en forma conformista e impositiva, sino mediante un proceso de maduración crítica.

Analizando el recurso de Mariátegui al materialismo como ciencia histórica y social aplicada a las nuevas realidades, Rebellato afirma que este instrumento le permitió descubrir y comprender el papel protagónico de nuevas fuerzas sociales o diferentes subjetividades: de los indígenas, de la mujer, de la juventud. Esto lo condujo a comprender que la ciencia forma parte de una cultura alternativa, en la que las utopías, las esperanzas y los mitos, son requisitos esenciales para el desarrollo y el éxito de la revolución. (Rebellato, 1988d:14).

A pesar de la imposición de la cultura occidental en Latinoamérica a través del largo proceso de colonización, Mariátegui sostiene que existen agentes que siguen resistiendo manteniendo sus lenguas, mitos, religión y prácticas sociales ancestrales. Para articular políticamente la diversidad cultural, Mariátegui considera necesario defender la tribuna, la prensa obrera, sostener las reivindicaciones indígenas, la cultura popular, la cooperación con los braceros y yanaconas de las haciendas (Brum, 2001). Frente a la economía internacional en la etapa del imperialismo y los monopolios, analiza el problema de la economía pre-capitalista de su país y plantea una solución socialista para la cuestión agraria y la subsistencia de las comunidades.

Según lo estudia Mariátegui, en la economía indígena precapitalista la unidad básica de explotación de la tierra que constituía el núcleo de la estructura social andina era el ayllu, formado por un grupo que descendía de un antepasado común. Este marco ritual que actualiza la tradición mítica social, en el conjunto de una producción cultural, social, económica, y toda la vida del imperio, fue destruido con la llegada de los españoles en 1527 a pesar de que el rendimiento de cultivo de las comunidades agrarias indígenas no es inferior en promedio a los cultivos de los latifundios⁴. Mariátegui analiza de la siguiente manera la formación económica de la Colonia: «Los españo-

⁴ Investigaciones históricas posteriores –sobre todo las de los historiadores John Murra, Franklin Pease y Steve J. Stern– confirman estas apreciaciones de Mariátegui. Estos historiadores describen el tipo de agricultura que desarrollaron los indios para adaptarse a una geografía tan irregular, quebrada y hostil como la andina, donde hay muy pocas zonas que permiten un cultivo extensivo. Allí los valles de la costa forman conos donde se extendió un régimen de regadío para recoger las aguas de las escasas crecientes de los ríos. En la sierra se aprovechaban las lluvias estacionales, también escasas. En este territorio discontinuo se aplicó una agricultura vertical: pequeñas áreas escalonadas con cultivos adaptados a diferentes alturas, para aprovechar al máximo los microambientes (Brum, 2001).

les empezaron a cultivar el suelo y a explotar las minas de oro y plata. Sobre las ruinas y los residuos de una economía socialista, echaron las bases de una economía feudal». (Mariátegui, 1993: 16).

Ya que el sistema económico capitalista urbano coexiste con modalidades feudales y indígenas, Mariátegui considera que sólo el socialismo materialista puede solucionar el problema de la explotación del indígena que es un problema económico-social originado en el régimen de propiedad de la tierra, por lo que reivindica el derecho del indígena a la tierra: «Cualquier intento de resolverla con medida de administración o policía, con métodos de enseñanza o con obras de vialidad, constituye un trabajo superficial o adjetivo, mientras subsista la feudalidad de los gamonales». (Mariátegui, 1993:35).

En 1929, Mariátegui presenta en Buenos Aires la tesis «El problema de las razas en América Latina», que fue discutida en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana. En la misma plantea que en cuanto la mayoría de la clase productora está integrada por indios o negros, una política socialista debe convertirlos en factor revolucionario, pues los intereses raciales coinciden con los clasistas. Las soluciones evidencian los intereses de las masas indígenas o negras con los proletarios mestizos y blancos, como una misma clase productora y explotada, única forma de encarar los problemas de la historia del Perú con una concepción marxista creativa y de allí exalta la importancia de las Universidades Populares, porque la alfabetización sería una forma mediante la cual la hegemonía los integra. Sostiene: «Cada día se comprueba más que alfabetizar no es educar. La escuela elemental no redime moral y socialmente al indio. El primer paso real hacia su redención tiene que ser el de abolir su servidumbre». (Mariátegui, 1993:145).

Al estudiar la religión del Tawantinsuyo⁵, Mariátegui nota que este código moral y cosmogónico que se resolvía en lo social mediante los ritos indígenas se mantiene en el rito católico impuesto por la Conquista religiosa y militar: «Para un pueblo que no había distinguido lo espiritual de lo temporal, el dominio político comprendía el dominio eclesiástico. Los misioneros no impusieron el evangelio; impusieron el culto, la liturgia, adecuándolos sagazmente a las costumbres indí-

⁵ Tahuantinsuyo: «Tierra de las Cuatro Partes», fue el mayor imperio de la América indígena, y probablemente el mayor que nunca se formó en un nivel tecnológico de la «Edad del Bronce».

genas. El paganismo aborigen subsistió bajo el culto católico». (Mariátegui, 1993:156-157).

La realidad latinoamericana presenta una conformación histórico-política relacionada con Europa, pero diferente a la europea y, por lo tanto, exige otras categorías para su comprensión y su transformación. Resulta imposible, aplicar conceptos derivados del proceso cultural europeo a los sujetos involucrados históricamente en estos procesos económicos, políticos y culturales surgidos especialmente a partir de la conquista española. Mariátegui es consciente de este fenómeno y reconoce la complejidad del fenómeno cultural y económico que se procesa en el encuentro de los europeos y la cultura indígena, reconociendo el valor de ésta y las formas peculiares en que la ideología científica se integra a las prácticas sociales de estas sociedades. Así es posible comprender la afirmación de Gramsci de que la objetividad de la ciencia es un producto histórico. Las ciencias están ligadas a las necesidades humanas y a la actividad del hombre⁶. La objetividad representa un consenso inter-subjetivo entre los seres humanos; es decir, la objetividad se historiza y se humaniza.

Para Gramsci, la conciencia crítica y la voluntad humana organizada son los únicos elementos superestructurales capaces de impedir el desarrollo objetivo de la ciencia y la tecnología. Así, en oposición al positivismo burgués y al marxismo científico, Gramsci no minimiza la dimensión objetiva de los procesos naturales y sociales, sino que cree fundamental considerar la dimensión subjetiva de dichos procesos. Pero entender el significado de la subjetividad no implica renegar del factor económico, ni anular las condicionantes objetivas⁷. Supone sobre todo, re-

⁶ Gramsci sostiene: «Si la realidad como la conocemos y si nuestro conocimiento cambia continuamente –si, esto es así, ninguna filosofía es definitiva sino todas están históricamente determinadas– es difícil imaginar que la realidad cambie objetivamente con cambios en nosotros mismos... ¿Qué son los fenómenos? Son algo objetivo, existen en y para ellos, o son cualidades que el hombre ha aislado como consecuencia de sus intereses prácticos (la construcción de su vida económica) y de sus intereses científicos (la necesidad de descubrir un orden en el mundo y describir y clasificar las cosas, como una necesidad que en sí misma está conectada y mediada por intereses prácticos futuros)... El conocimiento es una superestructura (o una filosofía no definitiva)». (Gramsci, 1971:368).

⁷ Marx afirma: «El que el hombre sea un ser *corpóreo*, con fuerzas naturales, vivo, real, sensible, objetivo, significa que tiene como objeto de su ser, de su exteriorización vital, *objetos reales, sensibles*, o que sólo en objetos reales, sensibles, puede *exteriorizar su vida*». (Marx, 1993:198).

conocer el lugar de la conciencia, la voluntad y la decisión humanas en la sociedad y la historia así como también evaluar el papel que desempeñan la psicología, la tradición, la cultura, las esperanzas, las utopías y los mitos en el complejo cuadro de nexos e interrelaciones sociales y geopolíticas.

3.2 Disciplina: subjetividad y dramatización de la corporeidad

Siguiendo la tradición de Marx y Gramsci, Rebellato entiende la producción simbólico-social desde el punto de vista de la dialéctica de clases constituida por subjetividades en conflicto: individuos, grupos e instituciones que reproducen valores que sirven a la sistematización ideológica y justifican las relaciones de producción de subjetividad y las condiciones materiales de existencia como un producto histórico-cultural. De este modo, la construcción simbólica expresada en la producción de cultura en su aspecto ideológico, mitológico y material, representa las tradiciones, creencias, valores estéticos y religiosos, y forma el sustrato de la subjetividad en la formación del sentido común cotidiano y la autonomía cultural. De allí se explica su interés por diferentes autores que a lo largo del siglo XX han abordado la cuestión de la subjetividad, entre los que se destaca Erich Fromm, Wilhelm Reich, la Escuela de Frankfurt, el psicoanálisis de raigambre estructuralista, Cornelius Castoriadis, Ricoeur y Pichon Riviére.

Rebellato recoge la preocupación por la integración de diversos aportes disciplinarios que cobran gran relevancia en los años '50 y '60, con la finalidad de abordar las producciones verbales y las modalidades de la expresividad corporal como elaboraciones que los sujetos realizan acerca de la realidad social y como elementos de «auto-análisis social» en el proceso de investigación participante. Por esta razón, afirma que el estudio de la cultura popular debe partir de estas estructuras de la vida cotidiana como un espacio político donde se gestan formas alternativas que se analizan en una actividad grupal que construye un espacio para interpretar las expresiones «espontáneas» de resistencia. De este modo, los códigos lingüísticos no verbales, la expresión a través del dibujo, la dramatización de situaciones vividas, los códigos visuales, la canción, los juegos y el teatro se transforman en «instancias creativas de enorme importancia, donde el pueblo proyecta sus imágenes, sus símbolos, sus utopías, sus esperanzas, sus temores, sus frustraciones, su cultura; donde es posible comenzar

a recuperar la corporeidad, que es permanentemente expropiada por el sistema capitalista». (Rebellato, 1988d:27-28).

La interpretación de lo simbólico es un aspecto esencial en el trabajo con comunidades, apropiándose de una estrategia sociodramática y gestáltica que busca unir la subjetividad auténtica y el yo social. Para Freud, la elaboración simbólica relaciona de un modo implícito y ambiguo el contenido latente con el contenido manifiesto del discurso, además, el método del psicodrama abre una perspectiva a la investigación del simbolismo inconsciente, iluminando la acción simbólica. El psicodrama supone la representación y la puesta en acto de aspectos de la realidad psíquica y experiencial del sujeto. En vez de simplemente hablar sobre los acontecimientos relevantes, los individuos los actúan. Esto implica explorar en el terreno de la acción, no sólo los acontecimientos históricos, sino las dimensiones de los acontecimientos psicológicos no abordados habitualmente en las representaciones dramáticas convencionales: los pensamientos no verbalizados, los encuentros con quienes no están presentes, representaciones de fantasías sobre lo que los otros pueden estar sintiendo o pensando, un futuro posible imaginado y muchos otros aspectos de los fenómenos de la experiencia humana. (Rebellato, 1986e, 1988d).

Vincular la cultura con las relaciones estructurales de dominación, significa el reconocimiento de la necesidad de detectar los mecanismos psicosociales en virtud de los cuales se introyectan esas relaciones objetivas. Aquí se ubica el aporte fundamental del psicoanálisis en la construcción de una cultura alternativa. Precisamente en esta línea un autor como Wilhelm Reich⁸ analiza el carácter mecanicista de la tesis según la cual la conciencia aflora como simple resultado de la agudización de las contradicciones sociales. De lo que infiere la importancia de conectar los procesos globales, con «la vida y los deseos de las grandes masas». Sólo así podrá lograrse que el «proceso sociológico objetivo y la conciencia subjetiva de los individuos fluyan juntos, anulando la contradicción entre ambos». (Rebellato, 1988c:42).

⁸ Rebellato afirma que son sugerentes los aportes de la vertiente del psicoanálisis que se ha preocupado por analizar la estructura del carácter social autoritario. En su «análisis del carácter social», Reich define la capacidad de movilidad catacterológica como apertura a las situaciones nuevas. Y la práctica es la que nos pone frente a situaciones siempre nuevas y de alguna manera irrepetibles. (Rebellato, 1988c:43).

Como hemos destacado, Rebellato valora los aportes del psicoanálisis de Freud, la psicología de Reich, el psicodrama y también de Deleuze y Guattari en relación a los procesos del deseo tanto molares como moleculares que se producen en el espacio social y se expresan en el territorio social como lugar del conflicto. El pensamiento nómada tiene una estrategia rizomática (emergente). Por el contrario, el pensamiento sedentario desarrolla una estrategia arbórea (jerárquica). La relación entre la estrategia rizomática y la apropiación del territorio supone una serie de redes alternativas que se construyen en un proceso no lineal y unidimensional. (Rebellato, 2000a:46-47).

Rebellato afirma que en los escritos de Deleuze y Guattari se emplean ciertas categorías y metáforas propias del pensamiento complejo: cartografía, espacio mapeado, territorialización, flujos, líneas de fuga y metáforas tales como «meseta» para evitar pensar en los espacios verticales y jerárquicos; «rizoma» para superar la imagen del árbol con raíces, tronco y ramas, todas ordenadas; el rizoma tiene muchas derivaciones, multiplicidad de pequeñas raíces, muchos tallos; hace alusión a multiplicidades⁹. Sostiene que los mencionados autores ayudan a pensar cómo el autoritarismo se reproduce en nuestras vidas y en nuestras prácticas. Su propuesta consiste en introducir el deseo en la producción y transformar la producción en deseante. No la producción como productividad inducida por la sociedad de mercado sino la producción como generación constante de lo nuevo. El deseo es productivo; la producción es deseante. Es preciso, entonces, liberar la potencialidad del deseo y la diferencia. Los dispositivos productivo-deseantes son capaces de desestructurar los estratos y los territorios, propiciando grados crecientes de desterritorialización y líneas de fuga, gracias a las cuales el deseo se plasma en la novedad radical. Deleuze y Guattari nos alertan de nuevas síntesis, a un ejercicio nuevo del poder. Sin embargo, es posible que también una parte del deseo inconsciente continúe reproduciendo la antigua forma de poder, sus códigos y sus flujos. El cambio impulsado por el preconscious remite a un nuevo régimen de producción social; pero el deseo inconsciente sigue adherido a lo viejo, comportándose de forma autoritaria respecto al propio flujo de los deseos. Así, afirma:

⁹ También el pensamiento simplificador tenía sus propias categorías: construcción, fundamentos, edificio, bases y cimientos. Toda una terminología mecanicista-arquitectónica.

Los grupos que apuestan a la transformación, muchas veces continúan siendo grupos sometidos, autoritarios, objetos. Un grupo sujeto es aquel cuyos propios deseos son transformadores; se trata de un grupo que hace penetrar el deseo en el campo social y subordina las formas de poder a la producción deseante. (Rebellato, 1997f:22).

Hay una relación profunda entre poder y deseo. Quien se siente oprimido por el poder, desea –más o menos inconscientemente– que ese poder siga ejerciéndose así porque eso le produce seguridad. De ahí, el acostumbramiento a la sumisión. (Rebellato, 1986e:119). Rebellato afirma que Deleuze y Guattari ayudan a comprender la contradicción que se da entre el plano de los deseos de transformación de la sociedad (molar) y el plano de transformación de nuestros propios deseos (molecular). Esta transformación conduce a grandes transformaciones en las estructuras de la sociedad, manteniendo a la vez instituciones, modos de ejercer y distribuir el poder y relaciones de sumisión que responde a la perduración de lo viejo y al fortalecimiento del autoritarismo. (Rebellato, 1997f:22-23).

Reflexionando sobre lo que denominan verdades nómades, Guattari y Negri ponen el acento en el multacentrismo como estrategia para organizar nuevas subjetividades, es decir, en la búsqueda de la coexistencia de dimensiones múltiples que permitan articular, sin superar las diferencias específicas, pero, a la vez, evitando que las diversidades degeneren en divisiones mudas y pasivas. En todas partes se presentan nuevos terrenos de lucha en los que el antagonismo se expresa a través de la realidad de la explotación, de la dominación y de la exclusión. Ahora, la acción emancipatoria tiene además del referente de sujeto colectivo una pluralidad de sujetos explotados, dominados y excluidos.

3.3 De Gramsci a Foucault, Deleuze y Guattari: la sociedad de control y el biopoder

Foucault describió el pasaje de una sociedad disciplinaria a una sociedad en la cual la economía y la técnica despliegan su control sobre la existencia. Este proceso implica un cambio en las formas de poder y en las modalidades de dominación. Las sociedades discipli-

narias disponían de un conjunto de instituciones cuya tarea era la de producir un tipo de hombre adecuado a la norma productiva dominante, y educar y corregir los desvíos que lo volvían opaco, improductivo y deforme. Las escuelas, las cárceles, las universidades, los hospitales y el ejército, conforman una trama de instituciones que funcionan como sitios en los que se encierra y disciplina la subjetividad del individuo. Esta racionalidad ideológica basada en el Estado, permitía a las instituciones disciplinarias producir subjetividad, adecuando el cuerpo a la producción y moldear la conciencia. Foucault considera que esta red de micropoderes es el sustento del sistema capitalista. Sus últimas obras proveen un concepto que permite pensar la transición de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control mediante la emergencia de una nueva tecnología de dominio: el biopoder, es decir, la capacidad de regular la vida de las poblaciones. Escribe Foucault: «El individuo es un efecto del poder, y al mismo tiempo, o justamente en la medida en que es un efecto, el elemento de conexión. El poder circula a través del individuo que ha constituido». (Foucault, 1991:144).

Para Foucault el concepto de poder no se reduce a su carácter negativo: entiende el poder como coerción y como límite. La dimensión positiva del poder consiste en producir sentidos, mandatos y significados para la acción de los hombres a partir de un complejo dispositivo de redes. La biopolítica del poder es una modalidad de dominación que se basa en las capacidades de autorregulación de la economía, las ciencias biológicas y la técnica. Una tradición de la filosofía política ha continuado esta última intuición de Foucault. De Toni Negri a Giorgio Agamben, los teóricos del biopoder trabajan sobre la emergencia de un poder supra estatal que ha tomado a su cargo la vida de la humanidad, tratando de estudiar las formas culturales de resistencia.

Para Hardt y Negri, el trabajo de Foucault permite reconocer la naturaleza biopolítica de este nuevo paradigma del poder que rige la vida social, interpretándola, asimilándola y reformulándola, que posee un dominio efectivo sobre la vida de la población, como función integrante y vital que todo individuo adopta de manera voluntaria. Como dice Foucault, «la vida se ha convertido ahora en un objeto de poder». La más alta función de este biopoder es administrar la producción y la reproducción de la vida misma.

A partir de Foucault se puede decir que la sociedad de control está en condiciones de administrar el contexto biopolítico y geopolítico. La sociedad disciplinaria mundializaba las prácticas de poder mediante la colonización directa. En la sociedad de control, el poder se realiza mediante las tecnologías que globalizan el biopoder a distancia. En la sociedad disciplinaria, los efectos de las tecnologías biopolíticas burocráticas suponían la ejecución de normas según una división del trabajo que aún no organizaba las conciencias, los cuerpos y la totalidad de la vida: la disciplina del poder regulaba las resistencias de los individuos.

La Escuela de Frankfurt ha analizado el dominio del Estado sobre la cultura y las relaciones sociales, sobre todo el carácter unidimensional del proceso descrito por Marx. Pero Foucault, además trata la pluralidad y la multiplicidad, conceptos que Deleuze y Guattari desarrollan como el proceso de captura de la dimensión económica-cultural y el bios social. (Hardt y Negri, 2002:39).

Foucault, Deleuze y Guattari han analizado cómo el poder que unificaba todos los elementos de la vida social en un nuevo contexto pierde su capacidad de mediatizar las diferentes fuerzas sociales, de articular el acontecimiento de nuevas formas de pluralidad y de singularización. El control y el biopoder describen la nueva universalidad de los sujetos en el nuevo paradigma del poder, cuando la nueva noción del derecho se presenta en el contexto de la globalización como capaz de articular la totalidad de la esfera planetaria en un conjunto sistémico único. El poder de la ley sigue teniendo un papel central en el contexto biopolítico actual: el derecho convierte en procedimiento el estado de excepción y revela una relación no mediada entre el poder y las subjetividades, el nuevo paradigma plantea una alternativa entre obediencia y desobediencia, entre la vida y de muerte, la riqueza y al pobreza.

Deleuze y Guattari ofrecen una visión pos-estructuralista del biopoder, que renueva la cuestión de la producción de ser social material. Su funcionamiento consta de máquinas sociales, en sus diversos ensamblajes, produciendo el mundo con los sujetos y los objetos. Pero, conciben el movimiento y los flujos absolutos, los elementos creativos y la producción de lo social permanecen sin poder. Descubren la productividad innovadora, producción de valores, relaciones

sociales, afectos y devenires, pero la articulan en un horizonte caótico indeterminado de acontecimientos insabibles. (Hardt y Negri, 2002:42)

La relación entre producción social y biopoder en función de la evolución del trabajo productivo hacia una forma de trabajo inmaterial asigna a los obreros la producción de plusvalía mediante un trabajo intelectual relacionado con las formas inmateriales de los nuevos medios de comunicación. Por otra parte, genera en la periferia una nueva clase de ex-proletarios y una lumpen-burguesía.

Una teoría política alternativa de la producción de plusvalía debe ser capaz de criticar esta nueva forma de acumulación capitalista analizando este mecanismo de explotación y exclusión. El análisis de la dimensión cultural del trabajo en la sociedad capitalista contemporánea destaca la capacidad de resistencia de las nuevas configuraciones de la subjetividad. La dimensión cultural de la explotación globalizada del trabajo muestra las nuevas relaciones que re-definen lo social y, al mismo tiempo, el potencial de insubordinación que se genera en el conjunto de las prácticas sociales. La producción material y simbólica de plusvalía por parte de estas subjetividades tiene que ver con la reproducción de conocimiento a través de la comunicación y el lenguaje.

La producción de comunicación en este proceso biopolítico de la globalización social del trabajo exhibe nuevas formas y relaciones productivas: la des-proletarización del trabajo y proletarización del trabajo intelectual, mostrando la relación unidimensional entre producción material y reproducción social. La ideología bio-políticamente correcta integra la producción de lenguaje, de comunicación con las nuevas prácticas laborales acondicionando la productividad de los cuerpos y de los afectos.

Así, la producción empresarial globalizada se conecta en el interior de redes de información mediante un trabajo de manipulación simbólica de los afectos y el cuerpo y, al mismo tiempo, permite recuperar la idea de una inteligencia colectiva anti-hegemónica capaz de filosofar y resistir la dinámica productiva e ideológica del biopoder.

4. Aportes del pensamiento latinoamericano

En el ámbito latinoamericano muchos son los cuestionamientos que se plantean sobre la constitución y configuración de un posible sujeto popular. Se puede comenzar señalando que Rebellato analiza cuáles son los problemas que impiden la efectivización de ese intento. Uno de ellos es la diversidad cultural que lleva en sí la discusión sobre el proyecto kantiano de confeccionar una ética de carácter universal propia de la modernidad. La consideración de la diversidad no es un problema al que se aboque la filosofía europea puesto que para ésta el punto culminante de su esfuerzo es reconocer que existen culturas diferentes.

Su abordaje filosófico del problema latinoamericano trata de integrar dos categorías esenciales: la interdisciplinariedad y la interculturalidad. Rebellato reconoce el valor de esta última categoría trabajada por Raúl Fornet-Betancourt al mostrar el papel casi protagónico de la teología latinoamericana de la liberación en cuanto a la tarea interdisciplinaria. La teología latinoamericana rompe con la tradición monológica, se abre a una mediación socio-analítica, partiendo de las interpretaciones y análisis de las Ciencias Sociales. De este modo transforma su racionalidad originaria. (Fornet-Betancourt citado por Rebellato, 1995a:197).

La teología latinoamericana está sufriendo un proceso de transformación a partir de las culturas indígenas y de las culturas afroamericanas. Esto condice con liberar el mensaje evangélico del monopolio de una determinada cultura y con el desarrollo de una pluralidad teológica que encuentra expresión en la teología indígena y en la teología afroamericana. En forma similar, Fornet-Betancourt postula una nueva transformación de la filosofía que, sobre todo, en América Latina, encontrará un interlocutor en la teología de la liberación. La afirmación de una filosofía intercultural no supone la negación de pretensiones de universalidad, sino una resignificación de la universalidad, ya no pensada desde el logos de la racionalidad europea. (Fornet-Betancourt citado por Rebellato, 1995a:197).

Mediante la interdisciplinariedad el filósofo debe, a efectos de constituirse en el interlocutor de su propia cultura —como propone el marxismo crítico—, escuchar y mezclarse con los discursos provistos por

las disciplinas científicas. Asimismo, debe reconocer la validez y respetabilidad de las racionalidades propias de cada cultura lo cual constituye también una actitud ética. Las culturas son consecuencia de formas particulares de protección de la vida. La búsqueda de modos de supervivencia produce en las sociedades mecanismos de regulación de la relación con el medio ambiente. Una vez satisfechas las necesidades naturales los individuos generan formas de regular la interacción y esos mismos mecanismos constriñen y moldean modelos particulares de organización social. Luego, como corolario, surgen las descripciones propias de las disciplinas científicas que muchas veces desfiguran la realidad adecuándola a sus supuestos teóricos y metodológicos contruidos en Europa y en Estados Unidos.

Estos elementos se relacionan con el tema del sujeto como aspectos importantes en la construcción de la identidad. Según Bonfil Batalla, puede hablarse de una matriz cultural porque la cultura nos programa para ordenar, valorar y jerarquizar todo aquello que pertenece al patrimonio cultural. Por tanto, el tema de la identidad sólo puede ser entendido en función de una determinada cultura. A su vez, estas culturas integran ámbitos diferenciados que son propios de las disciplinas que los investigan. En virtud de ello tenemos una identidad social, una identidad política, religiosa, sexual, etcétera.

Para Arturo Roig la noción misma de sujeto es un constructo teórico que ha funcionado como una matriz para los desarrollos diversos de la categoría de sujeto. En Latinoamérica la respuesta a la identidad se ha dado dentro de los parámetros del sujeto moderno que se inicia con *ego cogito* cartesiano. El sujeto moderno, como aparece en los grandes filósofos europeos contemporáneos, sufre un proceso de depuración que va desde el ego cartesiano al sujeto trascendental kantiano y, concluye maduro y contradictorio en la subjetividad hegeliana donde se inicia el proceso de descentramiento. Era hora de comenzar la producción de discursos sobre el sujeto desde el descentramiento europeo, no ya desde los parámetros clásicos produciendo otro descentramiento del discurso hegemónico. El ego que se inicia con Descartes nunca fue ajeno a la realidad latinoamericana y, aún hoy, es funcional a la formulación de reflexiones desde la perspectiva de la liberación. El sujeto latinoamericano debe constituirse en síntesis de tres ordenes discursivos: el de la naturaleza, el del paradigma hege-

mónico –en el cual distinguimos la producción de los pensadores europeos y el discurso utilizado por los colonizadores para nuestros aborígenes, esclavos, mestizos y criollos– y el del pensamiento propio de los filósofos de la liberación.

Según nuestro autor, una efectiva comprensión de la cultura requiere profundizar en el reconocimiento de la identidad narrativa, de la autenticidad y de la capacidad de las comunidades para elaborar proyectos políticos, a fin de superar el problema señalado al comienzo acerca de la posibilidad de una ética universal no-eurocéntrica. (Rebellato, 1996c, 1996d, 1996f). Los supuestos básicos que desarrolla en varios trabajos para constituir una ética alternativa son los que detallamos a continuación.

En primer lugar, dicha ética no puede ser etnocéntrica. El diálogo culmina cuando expreso a la otra cultura de acuerdo a las categorías de mi cultura pero no permito que suceda a la inversa (etnocentrismo). Las éticas etnocéntricas no reconocen el carácter diferente de otras culturas –al menos en su situación precolombina. Las éticas kantianas, procedimentalistas, deontológicas, utilitaristas o contractualistas integran e imponen la perspectiva eurocéntrica fundada en el desarrollo de su pensamiento a lo largo de los siglos. Si bien una perspectiva que atiende a la diversidad debe tomarlas en cuenta en tanto su configuración corresponde a las características de un proceso histórico particular, en su consideración debemos realizar un ejercicio permanente de la sospecha, es decir, una hermenéutica de la sospecha.

En segundo lugar, tal ética debe ser dialógica en tanto asumimos la diversidad y consideramos que no se puede construir una filosofía sin diálogo, sin debate y sin intercambio. Las éticas comunicativas del tipo de Habermas y Apel constituyen un esfuerzo valioso en vistas al logro de un entendimiento con nuestra cultura. Pero, dichos intentos quedan reducidos a la mera postulación del diálogo, siendo las condiciones de la posibilidad del mismo lo que reclama una consideración urgente por parte de ellos. Como sea, sus propuestas se acercan a las de los filósofos y teólogos de la liberación.

En tercer lugar, la ética propuesta debe tener en cuenta a la naturaleza en su más amplio sentido y considera que el ser humano es naturaleza y cultura. De acuerdo a los recursos propuestos los hombres han desarrollado las culturas como modo de adaptación y transfor-

mación, por lo tanto, su cuidado y protección debe ser un punto básico para la conformación de una ética de la liberación. Leonardo Boff ha denunciado enfáticamente que la naturaleza es un tema que ha sido obviado: la filosofía antropocéntrica sólo considera a la naturaleza como algo a dominar, como lo ha señalado el marxismo crítico a propósito del legado de la Ilustración.

En cuarto lugar, debe tratarse de una ética emancipatoria. Dentro del contexto de la Filosofía de la Liberación, Enrique Dussel, Arturo Roig y Leopoldo Zea son los principales portavoces de un proyecto surgido en Latinoamérica. En cuanto a la Teología de la Liberación como esfuerzo tendiente al logro de la superación de las condiciones de exclusión de la población de estas tierras, Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, Teotonio Dos Santos y Clodovis Boff son quienes aportan los fundamentos.

Estos supuestos básicos que hemos enumerado relacionan la subjetividad como categoría central de todo proyecto liberador con los elementos que contribuyen a elaborar la complejidad social: la pluralidad cultural, la diversidad de sujetos, la discontinuidad histórica, la contingencia latinoamericana y el antagonismo social que explican la caracterización que realiza Rebellato.

4.1 Subjetividad popular en relación a las Teorías de la Dependencia

Las llamadas Teorías de la Dependencia surgen como superación de las llamadas teorías desarrollistas o desarrollismo. Los estudios difundidos en Estados Unidos durante la década de los cincuenta – Rostow, Hirschmann y Nurkse– sirvieron de base para los trabajos de Baran y Sweezy que influirían decisivamente en Gunder Frank quien elabora propuestas que sostienen el agotamiento y la inminente catástrofe del capitalismo dependiente. En este sentido, se afirmó que la revolución socialista sería la única vía de despegue económico para nuestros países.

Por otro lado, Fernando H. Cardozo y Faletto centran sus esfuerzos en la consideración científica de las sociedades latinoamericanas y su relación con el Estado. Según Cardozo, las Teorías de la Dependencia se estructuran sobre tres vertientes que aportan a la configuración de

una particular acepción del término dependencia: a) los análisis de los obstáculos para el desarrollo nacional; b) los estudios sobre el capitalismo en su actual fase desde una perspectiva marxista; y c) las reflexiones sobre la historia de nuestra América. (Cerrutti-Guldberg, 1992:69). En sucesivas polémicas con otros pensadores estos autores enriquecen la Teoría de la Dependencia mediante la crítica al desarrollismo en tanto abstrae las condiciones sociales y políticas sobre las que se instauran los procesos económicos. Asumen la crítica al evolucionismo en tanto éste fija etapas en sucesión mecánica (como en la economía estaliniana o en Rostow) y la crítica al funcionalismo que supone interpretaciones sistémicas y se resuelve mediante la modernización según modelos expertos y estipulados desde fuera.

En estos casos, el sujeto descentrado estaría determinado por el análisis de las clases sociales por lo que se trata de ir reconstruyendo la forma en que se fueron constituyendo y articulando históricamente para llegar a una adecuada actualización de la teoría imperialista. La dependencia sería la expresión política de la periferia del modo de producción capitalista. En este sentido, es importante el aporte del grupo de Althusser que se había encargado durante la década del '60 del estudio de los modos de producción.

La comprensión de las dicotomías geopolíticas centro-periferia planteada desde Latinoamérica puede utilizar los aportes del marxismo, pero siempre aplicado al capitalismo y al imperialismo como productores del desarrollo desigual. Este tipo de enfoque implica necesariamente el aspecto político puesto que se busca establecer un análisis que explique los procesos económicos como procesos sociales: el enfoque teórico de lo político permite percibir al poder económico como poder dominante.

Retomando la tradición del pensamiento político y estableciendo claramente la relación de dependencia entre naciones, la noción de dependencia alude a las condiciones que hacen posible el funcionamiento del sistema económico y político. Se trata de una visión geopolítica de la dependencia que estudia la red hegemónica de intereses que ligan a los grupos sociales y a las clases. La tarea del intelectual consiste en explicar esas relaciones, no en su aspecto meramente formal, sino considerando las situaciones históricas concretas.

Franz Hinkelammert publica *Ideología del desarrollo y dialéctica de la historia* (1970), una obra que constituye un intento de superación del marxismo clásico. Utilizamos el concepto de superación referido a la concepción hegeliana y en tanto supone el logro de una nueva teoría que incluya en sí misma los enfoques marxistas al mismo tiempo que critica su cristalización. Esto lo hace a través de la conciliación del marxismo con el cristianismo, este último proporciona los elementos para una toma de conciencia que hace posible la comprensión dialéctica de la historia, la ética y la metafísica.

Desde esta perspectiva, la noción de desarrollo supone un profundo análisis de las relaciones entre lo estructural y la cultura que lo produce, por lo cual la problemática ideológica se torna central en su abordaje. Esto le lleva a reelaborar la noción de falsa conciencia tal como la emplea Marx cuando apunta a la transformación de la concepción del pensar dialéctico. La crítica de la ideología, según Hinkelammert, llega a tener su coherencia definitiva sólo si se la lleva a la concepción de la dialéctica trascendental.

En primer lugar, debemos destacar el paso de la ideología liberal iluminista a la sociedad sin clases. El liberal iluminismo parte de un sujeto espontáneo que se encuentra en estado de naturaleza que está en continua lucha contra todos. Esta manera de concebir las relaciones sociales constituye la base para la elaboración de las teorías neoliberales que se basan en la idea de automatismo del mercado. A través de este continuum entre liberalismo –teoría del cambio social– y el neoliberalismo –conservadurismo reaccionario– se advierte un proceso dialéctico negativo.

Hinkelammert toma las nociones marxistas de plusvalía y lucha de clases para invertir la relación vertida por los neoliberales. Las relaciones sociales no se reducen a lo económico. El estudio del concepto de plusvalía revela que la apropiación del producto, por parte de un grupo social, indica la preeminencia de las relaciones sociales como estructura estructurada y estructurante de la división del trabajo –relaciones de producción–, lo que convierte a lo político en el principal ámbito de conflicto con miras a la superación de la hegemonía de lo económico. Lo político implica la intervención de los valores, pero como los valores generalmente aceptados provienen del proceso de consolidación de las estructuras sociales hegemónicas y dominantes

se torna necesaria una completa revisión de los valores a la luz de las reales relaciones de producción obteniendo, finalmente, nuevos valores y nuevas relaciones de producción.

En segundo término, considera la acriticidad e ideologización del marxismo. En función de la experiencia soviética de la cual es acérrimo crítico indica que la causa de la ausencia de criticismo es la falta de un verdadero análisis de clases para la sociedad socialista. La aplicación del análisis marxista a la misma sociedad soviética indicaría una compleja estratificación social y, por tanto, también su estratificación ideológica. Se pregunta cómo se puede, a la luz del proceso soviético, garantizar la no-burocratización e ideologización de la revolución.

En tercer lugar, tenemos la metodología científica y dialéctica de historia donde la lógica dialéctica se convierte en el punto de intersección en la cual convergen el racionalismo iluminista, el plano de los valores y el plano de las proposiciones científicas. Marx había adelantado esta lógica trascendental al sostener que progresivamente se iría pasando del ordenamiento institucional al ordenamiento espontáneo de los individuos quienes indicarían por su parte la presencia de una dialéctica histórica operante. La revaloración de la metodología marxista permite descubrir una razón dialéctica en el seno de una razón analítica. Tal razón dialéctica se manifiesta como dialéctica trascendental en la medida que el contenido de la estructura es su mismo trascenderse. También se torna necesario incluir en el enfoque científico una ética científica en tanto todo modelo incluye una escala de valores.

En síntesis, Hinkelammert sostiene que cada modo de producción contiene una ética que sólo cambia cuando el modo cambia. Esta ética es siempre la de la clase dominante. Es necesario, por lo tanto, generar una conciencia liberadora tal como lo hicieron los antiguos profetas hebreos y cristianos. Sin embargo, estos ejemplos ayudan a comprender un proceso que va desde la liberación dependiente de una fuerza exterior (Moisés), pasando por una liberación entendida como la concreción mediante la praxis de un mundo más justo aquí en la tierra (Cristo) hasta la generación de una conciencia liberadora como resultado de las reflexiones a partir de una verdadera conciencia de clase.

El sujeto capaz de generar y desarrollar movimientos revolucionarios ha perdido la mística. Esto tiene como consecuencia la sustitución

de la meta de una sociedad sin clases por la sociedad nacional independiente. Los ejemplos clásicos son el conservadurismo, el nazismo y el fascismo que demuestran que en el ataque a lo meramente económico no se obtiene la liberación –tal como lo afirma el marxismo– sino que se deben atacar las relaciones de producción que generan una ética propia de la clase dominante que se torna falsa conciencia para las clases dominadas. La conciencia de la miseria propia del problema objetivo de la economía deberá contribuir al derrumbamiento de la falsa conciencia o, mejor dicho, de la ideología.

Por tanto, para Hinkelammert la liberación solo puede realizarse mediante el voto como momento de la soberanía popular. La lucha popular se transforma en un proceso de concientización que se esfuerza por el mejoramiento de la vida humana hasta que se produce un salto dialéctico. Posterior a esta instancia se producirá un orden espontáneo que habilitaría la actuación humana sin ningún tipo de trabas. Es sencillo ver que esta toma de conciencia trascendental escapa a la decisión humana a la vez que sirve como criterio de evaluación para cualquier momento histórico concreto.

4.2 Subjetividad popular en la Filosofía de la Liberación

Con el término de Filosofía de la Liberación se designaba no sólo a la filosofía realizada por los filósofos de estos países sino también a aquellas filosofías que reclamaban para sí misma el estar determinadas significativamente por la realidad histórico-cultural de Latinoamérica y del Tercer Mundo. ¿Es posible pensar una filosofía pura e independiente de la cultura en la que se gestó, es decir, desencarnada de sus contenidos lingüísticos y desprovista de su contexto?

Durante la década de los años '40, Leopoldo Zea, que constituye un antecedente para la Filosofía de la Liberación, plantea que la filosofía no es un sistema de proposiciones abstractas y teóricas, sino el producto de sujetos de carne y hueso en lucha con sus circunstancias. De este modo, señala que toda filosofía surge de situaciones históricas particulares por lo que para comprenderla hay que atender a tales circunstancias.

Existe una preocupación constante de Zea por aquello que hemos perdido. Entendemos que Zea se refiere a la crisis de la civilización

que hoy vivimos, planteada por Heidegger como superación de la metafísica: una forma metafísica que hoy identificaríamos con el neoliberalismo. Debajo de esta máscara se produce una cosificación cada vez mayor cuyo resultado dramático es la pérdida del ser. Latinoamérica también sufre esta pérdida y otras más trágicas debido a la dependencia. Nos atañen otros problemas más urgentes como el hambre, la desocupación y la exclusión en sentido total; temas que son susceptibles de ser problematizados filosóficamente.

Por su parte, Francisco Romero señala la necesidad de que Iberoamérica empiece a preocuparse por los temas que le son propios. Para ello debe comenzar a escudriñar en su cultura con la finalidad de descubrir los tópicos que deben ocupar a los pensadores latinoamericanos. Sin embargo, esta propuesta produce desacuerdos. Algunos opinan que no se necesita buscar demasiado aquellos temas si la realidad que se nos presenta indica acentuados procesos de exclusión no sólo del sistema económico-cultural sino de la vida misma. En torno a la búsqueda en la cultura misma Romero propone una descripción de la praxis del ser latinoamericano.

A propósito de los pensadores aludidos, se debe rescatar su intento de contextualización de la problemática latinoamericana aunque son débiles los esfuerzos por desembarazarse de uno de los puntos centrales que genera dicha problemática: la dominación generada por el pensamiento eurocéntrico. Muchas filosofías han tratado de establecerse con su carácter universalista, a pesar de lo cual se habla de filosofía griega, alemana, francesa, etcétera. Interesa señalar que cuando reflexionamos acerca de un determinado acontecimiento histórico que influye significativamente en el pensamiento social y filosófico no podemos dejar de destacar la importancia del contexto, incluyendo su dimensión espacio-temporal. Existen temas filosóficos que han sido centrales: la vida y la muerte, dios, la naturaleza, la verdad, etcétera. Esas reflexiones que son comunes en tanto que son inquietudes que tenemos todos los seres humanos no dejan de tener peculiaridades relativas a la cultura en la que se generan.

Orlando Fals Borda introduce en estas discusiones el concepto de antiélite. Los grupos antiélite son los integrados por personas que, ocupando lugares de prestigio, enfrentan a los grupos dominantes para arrebatarles el poder político. Las instituciones de prestigio son el conocimiento y la educación, el poder político, el eclesiástico, la eco-

nomía y la administración. Estas antiélites pueden protagonizar dos tipos de conflictos: generacionales o ideológicos. La élite generacional reemplaza a la élite gobernante sin desestabilizar el contexto social y económico. Mientras que la ideológica, si bien proviene de la generacional, puede en algún momento derribar el orden establecido.

Puede advertirse que Fals Borda despoja al concepto de ideología de sus connotaciones críticas y hermenéuticas, coloca la interrogante ontológica que producen los conflictos ideológicos y sociales anti-hegemónicos. La respuesta a la pregunta sobre el propio ser y devenir explica, por una parte, la lucha revolucionaria en América Latina y, por otra parte, permite entender por qué muchos intelectuales se dedicaron a investigar la ontología particular correspondiente a Latinoamérica, perdiendo de vista el sesgo analítico que le confería Fals Borda a su categorización. Así, el problema político, económico o social depende del descubrimiento de esta dimensión ontológica.

Estas diferentes estrategias coinciden con la opinión de Hugo Ortega: la Filosofía de la Liberación constituye un movimiento sumamente rico y dinámico que no se deja reducir a un núcleo conceptual común. En esta perspectiva, Salazar Bondy, Leopoldo Zea y Enrique Dussel deben ser considerados, así como una serie de pensadores cristianos entre los que se encuentran Juan Carlos Scannone, Mario Casalla y Hugo Assman y, también aquellos vinculados a la Teoría de la Dependencia.

Dussel utiliza como fuente el pensamiento de Heidegger que conduce el pensamiento filosófico desde el plano óntico –del ente– hasta el plano ontológico –o de significación del ente. Si el plano ontológico es el plano del ser como fundamento, la tarea del filósofo es la búsqueda de un reencuentro con ese fundamento. Pero para encontrar al ser debe interpelar a los entes en función de que constituyen ellos mismos instancias diferenciadas del ser. Para Heidegger ésta sería la concepción filosófica de la identidad, es decir, la concepción misma del ente como diferencia. Ahora bien, si la identidad se debe a la distinción debemos concluir que al ser debe corresponderle un no-ser que garantice su identidad misma, que le confiera significación y sentido al ser. Ese no-ser es impensable puesto que según una regla ontológica desde la nada no puede venir algo, por tanto, debemos definir al no-ser como exterioridad y al ser como totalidad. Dussel

considera que lo que puede ser analizado y puesto en consideración es la totalidad en tanto racional, pero la exterioridad en tanto fuera de la racionalidad, sólo puede ser escuchada y para poder comprenderla debemos hacer una opción ético-política. En esta acción de ir más allá de lo ontológico –totalidad totalizante– se debe rechazar la dialéctica del ente que define el plano de la totalidad como movimiento que va desde el plano óntico al ontológico.

Proponer la existencia de ese ámbito, posibilita la existencia de una filosofía primera que incluye a la política y a la ética. Dicho de otro modo, la filosofía de Dussel propone que Latinoamérica es una exterioridad y punto de partida para la generación de un modo distinto de pensar. La dicotomía totalidad-exterioridad puede llevarse a diferentes planos del ser. Así, tenemos Europa-América, dios-mundo, sí mismo-otro, ricos y pobres, etcétera. Propone una filosofía primera que piense a través del otro, del explotado y del oprimido por el neocolonialismo económico y político vigente en estas tierras. Pero, surgen dos cuestiones a su formulación. La primera de ellas es ¿quién estaría en condiciones de escuchar la interpelación que realiza ese otro –los pobres– desde su silencio? Si para el autor, es el filósofo de la liberación, esta respuesta genera otra pregunta ¿esa tarea profética del filósofo, no podría formar a su vez una élite de intelectuales negando la participación de ese otro cuando esté preparado para hacerlo? Sin embargo, para la configuración de una subjetividad popular en camino a la liberación, el aporte de Dussel es significativo en tanto instaura una actitud intelectual antiacadémica y preocupada por la problemática de los pobres cuyo fundamento teórico se apropia de la ontología eurocéntrica. Más allá de las críticas a su método analéctico, éste otorga el protagonismo social y ético-político al otro, es decir, al pobre.

Roig hace hincapié en el doble aspecto del compromiso que tiene que ver con el saber mismo y también con el saber como cuestión social. De este compromiso surge la tarea que se relaciona con la liberación social. Los enfoques de Roig están ligados indisolublemente al estudio del pasado, de América y del mundo, razón por la cual critica el antisustancialismo de las propuestas dusselianas.

La filosofía latinoamericana para afirmarse en un determinado saber para la praxis, especialmente para la praxis transformadora, pone en cuestión algunas tendencias antiacademicistas postuladas por

Dussel. Integra una visión historicista del hombre anteponiéndola al hombre fuera de la totalidad propuesto por Dussel. Hay un gestarse y un hacerse, por lo cual, se realiza dicha historicidad humana. Para Roig, esa historia organizada teóricamente como dialéctica justificadora intenta desconocer la irrupción del otro, aunque la alteridad con su sola presencia es capaz de romper con la totalidad y permite el advenimiento de la liberación:

El oprimido, el hombre que sufre dolor, miseria, hambre, tortura, persecución y muerte, el que se nos presenta como el «otro» respecto a nuestra mismidad y de las categorías de integración con las cuales intentamos sostener esa mismidad, es el que toma a su cargo la misión humanizadora de imponer la alteridad como condición esencial del hombre. (Cerutti Guldberg 1992:64).

A partir del pensamiento de Dussel y Roig podemos encontrar una caracterización plausible de la idea de sujeto en la Filosofía de la Liberación. Esta formulación será completada más adelante con los aportes del pensamiento cristiano y del pensamiento economicista marxista de las denominadas Teorías de la Dependencia. Según estos autores, el sujeto comienza a ser protagonista, ya sea como alteridad, ya sea como actor de los movimientos sociales. No obstante ello, a veces se mantienen rasgos elitistas propios del trabajo intelectual en concepciones filosóficas que no logran todavía una síntesis con otras.

4.3 Subjetividad popular y Teología de la Liberación

En la obra de Gustavo Gutiérrez, *Labor y contenido de la teología de la liberación*, se aborda un conjunto de temas que a lo largo de décadas se venían planteando en las comunidades eclesiales de base como consecuencia de la reflexión sobre la práctica cristiana. En el Concilio Vaticano II la Iglesia católica expresa su preocupación por el alejamiento de la fe de grandes masas obreras que adherían al socialismo.

En las reuniones referidas los representantes europeos escucharon a sus pares latinoamericanos hablar de la cristiandad que es pobre. No sin recelo, los teólogos debieron aceptar la irrupción del pobre con toda su problemática y la realidad socioeconómica que la enmarca.

Como declaración final se obtuvo una opción preferencial por los pobres que estimuló una considerable reflexión teológica que puso en cuestión la teología europea al sostener que la teología no es una conclusión a partir de una serie de premisas sino que debe ser una reflexión sobre la misma acción pastoral. Todo esto fue recogido en Medellín (1968) y confirmado en Puebla (1979) donde se introduce el concepto de liberación distinguiéndose en él varias perspectivas: a) la liberación política apunta a la eliminación total de las causas de la pobreza, b) la liberación a lo largo de la historia donde se trata de liberar al ser humano de todos aquellos factores que limitan su capacidad de desarrollarse libremente, y c) la liberación del pecado que es la raíz última de la injusticia.

Gutiérrez basa sus investigaciones en la economía y la sociología aportadas por esta declaración para elaborar su propia categoría de Liberación en oposición a las teorías con un marcado acento en los factores externos del subdesarrollo que reducen el análisis a la perspectiva economicista y no reflejan diversos elementos que expresan la complejidad de la realidad latinoamericana. Por otro lado, aborda con rigor crítico la producción teológica: los estudios sobre el Antiguo Testamento de Von Rad, la teología de la esperanza de Pannenberg y el marxismo de Bloch. Esto posibilita una coincidencia del pensamiento de la dependencia con el pensamiento de la liberación. Asimismo, la amplitud de intereses de la propuesta de Gutiérrez no elude los planteos de ninguna corriente marxista —principalmente la de Althusser—.

Se pueden distinguir tres niveles de liberación que se condicionan mutuamente pero no se confunden. La actitud común es reducir el *reino* al progreso temporal, es decir, al progreso del hombre particular, pero, el crecimiento de tal reino tan sólo constituye la condición última para el advenimiento de una sociedad más justa, referida a la historia como proceso de liberación del ser humano genérico. El pecado se constituye en el principal obstáculo para el crecimiento del reino y como la raíz de toda miseria e injusticia. Es por ello que se considera liberador todo esfuerzo por construir una sociedad terrenal más justa, y es este proceso de concreción social el que nos libera de nuestras alienaciones como obra salvadora aunque no sea la salvación total.

La noción de acción social está conectada con la idea marxista de praxis que por definición está vinculada con la esfera política. La actividad política se configura como la mediación terrenal de la fe porque refiere al crecimiento humano y configura los resultados favorables para la construcción de una sociedad más justa. La fe toma cuerpo en el conflicto, en la incertidumbre y en el reino de las verdades históricas, reconociendo que aquellos que sufren la opresión son los que deben llevar adelante la praxis. El deseo de realizar la voluntad de Dios es la condición necesaria para una reflexión sobre él, y en el compromiso con el pobre encontramos a Dios y al tiempo que se hace más profunda nuestra solidaridad con la humanidad. He aquí el círculo hermenéutico y teológico que propone Juan Luis Segundo.

La idea de utopía permite la ruptura entre la praxis y la teoría. En esa ruptura que genera incertidumbre, la utopía radicaliza el compromiso de los individuos con la fe. Si la utopía no es propiamente un don de Dios sino una herramienta de un proyecto humano, la palabra es un don de Dios: palabra y utopía interpelan a la teología. Tenemos, entonces, que la utopía es desafío y movilización que no anhela solamente algo trascendente sino hacer posible la solidaridad que es obstaculizada por los mecanismos de dominación y de alienación estructurados por grupos humanos históricos.

El sujeto que se libera adquiere una configuración plural. Se trata de las comunidades, las etnias, los pobres y los excluidos que, como sujetos de enunciación, adquieren una voz propia y auténtica mediante la movilización política de la fe que abre la esperanza para la salvación de todo el género humano. Las experiencias sociales, cubana, nicaragüense y salvadoreña dan por sí mismas, testimonios de la fe en el sentido anotado.

Siguiendo a Rebellato, la Teología de la Liberación aporta a los pueblos la conciencia de su protagonismo para los cambios; la idea de pueblo elegido, aquellos para quién dijo venir Jesús: los enfermos, las prostitutas, los que tienen frío y hambre, los pecadores, colocando a aquellos desplazados por el sistema en el centro de la acción política solidaria. Pero, esta perspectiva humana ya no hace referencia al no creyente como el otro absoluto fuera de la fe, sino que se comienza a ver al pobre, al excluido y al explotado como no-personas. El compromiso del cristiano consiste en la opción por aquellos que son sis-

temática y legalmente despojados de su condición de seres humanos, cuestionando profundamente los valores de nuestro universo religioso y de nuestro mundo económico, social, político y cultural.

Sin embargo, Gutiérrez no adjudica a las ideas el efecto social de la Teología de la Liberación sino a su nueva manera de hacer teología que es consecuencia de la praxis de los cristianos de las comunidades de base latinoamericanas, que introducen nuevos temas en función de las peculiaridades culturales de cada comunidad. El problema hermenéutico se instala y Juan Luis Segundo lo desarrolla. Segundo se pregunta por la especificidad de la Teología de la Liberación en su libro *La Liberación de la Teología*. En su opinión, los contenidos estaban claros porque eran los mismos de toda la tradición teológica, la diferencia estaba en el método.

Segundo expone su concepción de «círculo hermenéutico», la que le permite cuestionar la actitud del teólogo académico cuya teología se distancia de las experiencias aportadas por la *Biblia* y la historia cristiana. Sostiene que un teólogo de la liberación debe comenzar de modo inverso: sospechando que todo lo que tiene que ver con las ideas y la teología está íntimamente relacionado con la situación histórica y social de la fe. Aquí se puede apreciar la conexión necesaria entre el pasado y el presente, las ideas y la actualidad, lo que es fundamental para comprender la esperanza y la fe en el contexto de la realidad latinoamericana a fin de que las propuestas liberadoras no queden ahogadas por la tradición intelectual europea.

Su concepto de círculo hermenéutico como procedimiento supone dos condiciones. En primer lugar, los cuestionamientos que se generan deben ser tan amplios en interpretaciones que nos obligan a replantear nuestras concepciones acostumbradas de la vida, la muerte, el mundo y la sociedad. Y en segundo lugar, el círculo se cortaría si la teología pudiera contestar esas preguntas sin alterar su interpretación tradicional de las escrituras.

Estas condiciones muestran claramente la idea de Segundo respecto a la diferencia que existe entre hablar de liberación y ser liberador. La teología tradicional posee los mismos contenidos que la Teología de la Liberación, pero el método de ésta propone una praxis liberadora. El ejercicio de reflexión e interpretación de las escrituras de acuerdo a

nuestra realidad tiene como consecuencia una nueva perspectiva de la teología que aporta nuevos conceptos. En este sentido, la liberación supone una descolonización de la teología como síntesis histórica de la experiencia europea de tradición hebrea. La misma comienza a ser construida de acuerdo al modo cultural propio de Latinoamérica. Existe en esta noción una clara asunción la de la pluralidad y de la diversidad. Se trata de una diversidad que construye la reflexión desde el lugar propio.

Cabe evaluar el aporte de la Teología de la Liberación a una Ética de la Liberación. Esta propuesta teórica y práctica supone un movimiento de avanzada dentro del proceso de liberación latinoamericano. Reconociendo los análisis disciplinarios de las Teorías de la Dependencia se abre la posibilidad de cambio en la praxis de los cristianos en función del conocimiento de su propia cultura. El cristiano, en cumplimiento de su misión de construir el reino, hace su elección a favor de quien más sufre, al que le es negada tanto su porción de la riqueza como su identidad. Esa elección exige del cristiano su reconocimiento del otro para comenzar la construcción de una reflexión desde un nosotros a la luz de la palabra que nos es dada por la gracia de Dios.

La idea de utopía unifica las tres perspectivas antes mencionadas: la política, es decir, el reconocimiento del individuo y de los pueblos como sujetos constructores de las políticas de Estado; la histórica que entiende que los sujetos caminan hacia la liberación de sus propias alienaciones para establecer las condiciones para la unidad con Dios y, la espiritual donde la utopía tiene su último y más difícil obstáculo para su concreción. Al parecer, las perspectivas políticas e históricas se integran en la tercera, a la vez que se configuran como precondiciones para poder llevar a cabo el desarrollo espiritual, que expresa el pasaje de lo humano a lo divino cumpliendo con el fin de la fe y de toda acción cristiana. El esfuerzo resulta valioso puesto que concilia posturas teóricas que han sido consideradas radicalmente diferentes, por ejemplo, marxismo y cristianismo o materialismo e idealismo.

Sin embargo, no se trata de un intento de articulación ingenua de estas perspectivas, sino que dimensiona la acción fundada en la práctica concreta de las culturas y de los movimientos latinoamericanos. A su vez, propone una articulación de ideas apropiadas al contexto

latinoamericano como una diferente alternativa a la tradición generada en el contexto histórico europeo. El reconocimiento teórico y práctico de la irrupción o epifanía del otro permite la articulación de proyectos colectivos en su total y verdadero sentido. Asimismo, permite el reconocimiento del prójimo y las diversas cosmogonías propias de América en su diversidad y complejidad y ha proporcionado experiencias que pueden ser tomadas como punto de partida para formular políticas de resistencia al proceso cultural globalizador.

Por otro lado, hay un aporte del método hermenéutico a esta praxis liberadora. Este método se basa en las contribuciones de Bultmann, Heidegger, Gadamer y Ricoeur. Estos autores instalan la sospecha como punto de partida para la comprensión de los fenómenos políticos-económicos y sociales. La comprensión, como señala Ricoeur, articula el componente subjetivo del discurso con la forma de presentación del mismo. Mediante el proceso de comprensión nos apropiamos de un discurso y nuestra versión del mismo se torna verdadera en función de nuestra autenticidad. A los efectos de la acción, la articulación de comprensión y discurso estructura una praxis permanente.

Así, como lo expresa Segundo, el círculo hermenéutico concluye cuando la interpretación de la palabra contempla en su explicitación la realidad y se inicia cuando no incluye a la misma. En la praxis cotidiana, la sospecha se instala cuando las estructuras teóricas excluyen las experiencias de los sujetos que las aplican o utilizan. Por ello, se tenderá a generar un pensamiento que exprese la experiencia de los sujetos involucrados. Estas consideraciones explican el interés de Rebellato por el método hermenéutico, que supone una labor reflexiva en una praxis verdadera y permanente en relación a la producción de significaciones. (Rebellato, 1983:60 y 68).

4.4 Subjetividad y ética de la esperanza

Rebellato expresa su reconocimiento a los aportes elaborados por las corrientes de pensamiento latinoamericano que nos ayudan a comprender la esencial y compleja dimensión cultural de la categoría pueblo. Si no se considera esta complejidad se puede caer en los enfoques de un marxismo objetivista que construye el proletariado como sujeto portador de la verdad universal y como único sujeto capaz de

transformar la realidad. Tal determinismo no toma en cuenta el punto de vista de los oprimidos¹⁰.

Concebir la categoría de sujeto en su emergencia cultural, incluye una diversidad de identidades que articulan un proyecto liberador de acuerdo a sus intereses en oposición al paradigma económico neoliberal. Esta propuesta colectiva supone una profunda crítica al proyecto dominante y a las estructuras que permiten tal dominación, entre ellas, la educación. La liberación de los oprimidos pasa también por la liberación de sus saberes y por el reconocimiento de sus potencialidades creativas capaces de generar un sistema cultural alternativo y de resistencia al proyecto hegemónico. Mediante el reconocimiento de la diversidad de identidades se genera también la posibilidad de nuevas opciones en el terreno del conocimiento en el que dominantes y dominados han privilegiado en sus prácticas algunas escuelas que son funcionales al proyecto hegemónico.

La elección de la subjetividad popular como protagonista es una opción ética y política que produce un corte con proyectos anteriores y supone una toma de conciencia de la diversidad, de los conflictos internos y de los obstáculos que oponen los mecanismos de subordinación a la capacidad de reflexión.

En esta opción confluyen conceptos epistemológicos, hermenéuticos y éticos relativos a la descripción y al análisis social tanto como a la interpretación de la producción de significaciones y a la actitud humana que valora el concepto de esperanza. Este concepto no pertenece al orden metafísico ni teológico. En el orden teológico, la esperanza se subordina a la verdad revelada. La fe es la certeza de lo real de la palabra. En el orden metafísico, tal concepto no es importante porque la metafísica exhibe las ideas que funcionan como fundamento del orden empírico del mundo.

¹⁰ Rebellato afirma: «De acuerdo a este enfoque el pueblo abarca también a todos aquellos sectores que son sus aliados en cuanto se identifican y han hecho una opción por y junto a los sectores explotados, dominados y excluidos. Se trata entonces del bloque ético-político alternativo, conformado en torno a un proyecto de liberación. Supone al pueblo entendido como sujeto protagónico y consciente, en cuanto gestor de una identidad nueva, madura y crítica. Con lo cual la categoría pueblo no es una categoría encerrada en sí. Más bien se trata de algo que se construye, de un proceso marcado por las tensiones y contradicciones, de la articulación entre las dimensiones objetivas, económicas y sociales, por un lado y las dimensiones éticas, políticas y culturales, por el otro». (Rebellato, 1995a:169).

La noción de esperanza revaloriza un concepto propio del marxismo: la praxis. Ésta funciona como guía para la acción, articulando en forma crítica la teoría y la práctica y permitiendo resolver las contradicciones que surgen en ambas. La praxis se convierte en síntesis concreta de dichos órdenes, y como opción contraria a la división tradicional entre la teoría y la práctica. Este dualismo ideológico mistifica y reproduce la división entre trabajo intelectual y trabajo manual. (Rebellato, 1983:57).

Concebida en relación a los proyectos concretos de resistencia anti-hegemónica, la esperanza se entiende como confianza y como optimismo en las consecuencias de los cambios posibles en el terreno cultural y ético. La confianza pone en juego otro concepto clave para comprender nuestra época que puede ser útil para la conformación de una praxis liberadora: la incertidumbre. La ideología y el discurso del pensamiento hegemónico manipulan este concepto con el fin de imponer la aceptación de la realidad como si ésta fuera natural. Esta retórica disimula las causas sistémicas que contribuyen a generar la incertidumbre. Así, los portavoces del liberalismo justifican la volatilidad de los mercados y las situaciones de conflicto armado apelando a factores y a enemigos externos. Esta estrategia global genera en los colectivos la impresión de que el pensamiento dominante es la única alternativa posible.

Esta cultura de la desesperanza dominante niega propuestas alternativas, por ejemplo, el socialismo, la Teología y la Filosofía de la Liberación, al mismo tiempo que se acentúan los niveles de exclusión y de lucha por la supervivencia para la mayor parte de la población mundial. La esperanza surge como actitud ética antagónica a este proyecto que genera incertidumbre negativa y propone alternativas a las políticas que excluyen la diversidad. Se trata de la esperanza en el pueblo como sujeto histórico que se realiza en el proceso emancipador.

La ética de la esperanza se relaciona con la ética comunicativa de Habermas y con la propuesta de Dussel asentada en la categoría del otro como sustento para el logro de la liberación. Rebellato refiere al pensamiento de Dussel quien tiene interés en encontrar el componente ético en el pensamiento marxista y considera la teoría del valor como el fundamento de una ética puesto que «el capital no es tanto el análisis de la riqueza capitalista, sino de la miseria del trabajador»

(Dussel, 1974:160). Por lo tanto, las consecuencias del sistema, esto es, la pobreza, la miseria, la negación de la subjetividad y la diversidad son realidades antiéticas. Según Dussel, las enormes transferencias de valor desde América Latina a los países desarrollados constituyen una manifestación objetiva de la necesidad de la consideración de la relación con el capital. Así, nuestra filosofía interpelará los discursos legitimantes de las relaciones establecidas por el capital a efectos de asegurar la dominación.

Tanto para Rebellato como para Dussel, la ética ocupa un lugar central: la filosofía de la liberación es una opción ético-política que consiste en la crítica a la moral vigente que justifica la dominación. Dussel desarrolla una crítica ética de la situación socioeconómica de los pueblos subdesarrollados y de sus relaciones sociales de dominación. Ética significa referencia al proyecto del otro en estado de apertura, a la demanda y al deseo del otro mientras que moralidad quiere decir el proyecto mismo, es decir, la praxis.

Rebellato apela a la noción de dialéctica abierta o en proceso de apertura que implica el conflicto de las fuerzas excluidas con las fuerzas dominantes y afirma que, en tal sentido, podría hablarse de una dialéctica abierta y no tanto de una síntesis dialéctica. (Rebellato, 2000a:37). En su opinión, la filosofía de la liberación tiene que avanzar mucho en la rigurosidad del pensamiento:

El conflicto Norte-Sur no puede hacernos caer en la simplicidad de desechar el aporte de los pensadores del Norte. La lucha ideológica no se traduce en un rechazo sino en una recuperación dialéctica. Por otra parte, la liberación no es sólo una categoría histórica de los pueblos del Tercer Mundo, sino también de los pueblos y sectores del Norte que sufren la dominación y la exclusión. (Rebellato, 1995a:203).

En el pensamiento dusseliano la categoría central es el pobre que fundamenta la necesidad de una reflexión susceptible de ser instalada por la hermenéutica. Pero, debemos señalar que tal exaltación de la sabiduría y la cultura popular le hacen caer en el nacionalismo populista y en el culturalismo. La cultura se convierte así en una perspectiva única para la interpretación de los fenómenos sociales y para la elaboración de estrategias para su superación. El reduccionismo

culturalista desconoce las diversidades subjetivas y promueve una visión ingenua, conservadora y apologética de la cultura.

El ataque al sistema capitalista genera un nosotros objetivo: no sólo debemos hablar de un nosotros encerrado en sí mismo sino de un nosotros que contenga aun a aquellos que no tienen la posibilidad de participar en el intercambio o negociación. Esto supone una crítica a la ética comunicativa habermasiana que hace énfasis en la pragmática política y desplaza la condición económica de las masas sociales postulando un intercambio discursivo idealizado que no tiene en cuenta las condiciones objetivas que impiden la participación de todos.

Para Dussel y Rebellato, el otro se configura como condición de toda argumentación. Aún los que no tienen nada, los pobres, los excluidos pueden poner en cuestión los resultados de las discusiones en las que no participaron. De otro modo, el acuerdo alcanzado por aquellos que están en condiciones de negociar reproduce un perfil dominador y el consenso se vuelve expresión hegemónica del control político sobre los sectores excluidos e ignorados. El otro debe ser reconocido tanto en política como en economía y en pedagogía. Este reconocimiento implica una analéctica que expresa la decidida irrupción del otro.

La distinción conceptual entre intención emancipadora e intención liberadora que aporta Dussel nos sirve para ubicar los análisis que refieren a una comunidad de comunicación pensada como espacio de argumentación racional. La primera intención debe transformar la comunidad de comunicación real para aproximarnos a la comunidad de participación ideal. El concepto de emancipación intenta superar la alienación en el nivel cognitivo (Dussel, 1974:163). En síntesis, la intención liberadora pretende transformar radicalmente las estructuras y prácticas de dominación. Se trata de una praxis que integra en una unidad los más distintos ámbitos: la racionalidad, la corporeidad, la política, la economía y la ética.

Dussel observa que cualquier comunidad de comunicación y cualquier democracia de consenso pueden quedar atrapadas por la ideología liberal si no cuestionan profundamente las estructuras de dominación. Desde el punto de vista de la ética comunicativa, el liberalismo no desarrolla una crítica a los mecanismos que impiden la reai-

zación de sus valores clásicos: la libertad y la tolerancia. La comunidad de comunicación debe aceptar la presencia de numerosos sectores excluidos así como los clásicos valores burgueses de libertad, igualdad y fraternidad.

Rebellato cuestiona el concepto de tolerancia de las sociedades capitalistas que sostienen modelos neoliberales cada vez más excluyentes. Frente a esta alternativa, el análisis filosófico no puede limitarse a predicar la comunicación puesto que las condiciones objetivas impiden que se dé tal comunicación. Consecuente con esto último afirma:

A mi entender, corresponde nuevamente sostener que la comunidad se construye a través de acciones estratégicas orientadas a transformar las estructuras de dominación. Para articular dichas estrategias se requiere de múltiples acciones comunicativas al interno del bloque social que lucha por la liberación. Pero no es posible una acción comunicativa con el dominador puesto que la dominación de por sí excluye toda comunicación. (Rebellato, 1995:164).

Rebellato plantea algunas observaciones respecto a la propuesta de Dussel. La primera, refiere a la categoría de otro como exterioridad. Dussel elabora esta categoría como un más allá interpelante que no se encuentra en el sistema y habla desde una exterioridad absoluta a este sistema. Sin embargo, el proceso histórico concreto del sistema es el que produce desde su interior al excluido. Ese excluido está entre nosotros y sólo la transformación de ese sujeto puede producir cambios en la estructura del sistema. Dussel esboza esta caracterización del otro a partir de la filosofía de Levinas.

La segunda observación se relaciona con la primera. Si se acepta el imperativo: libera al otro –al pobre–, tal interpelación supone a alguien que puede ser liberado y a alguien que puede liberar. De este modo, la analéctica de la liberación no sería un proceso de interacción entre quienes tienen la capacidad de liberar y los oprimidos sino una iniciativa de los intelectuales y de los filósofos de la liberación. Por esta razón, se puede afirmar que el concepto de dialéctica abierta de Rebellato permite suponer que no existe una diferencia radical que lleve a postular la exterioridad absoluta de los agentes dentro del sis-

tema cultural por lo que se refiere a la ambigüedad cultural del intelectual y de la subjetividad popular. (Rebellato, 1983:67).

El proceso de emancipación nos incluye a todos en la tarea de cuestionar el modelo de identidad autoritario que determina la re-producción de las subjetividades. Se trata de una concepción marxista de la dialéctica de la autenticidad que reconoce que los conceptos de protagonismo, antagonismo y resistencia de las subjetividades políticas permiten alentar una ética de la esperanza relativa a la transformación de los procesos económicos, históricos y culturales. En este sentido, Girardi aporta al reconocimiento de la autenticidad y el protagonismo de las subjetividades populares, indígenas, negros y mujeres, a través de la defensa de la autonomía respecto a la capacidad de formular proyectos políticos, religiosos, educativos y teológicos por parte de las comunidades que construyen un lugar propio de enunciación. (Girardi, 1997, 1999:48).

En síntesis, en el contexto latinoamericano es imperioso que el intelectual crítico asuma una actitud ética y política respecto a los procesos de transformación social mediante un replanteo de los modos de reproducción de la dependencia y esto para comenzar el recorrido hacia la liberación.

5. Conclusiones: paradigma alternativo y complejidad

La obra de Rebellato plantea una elección ética y teórica que opera mediante dos estrategias dirigidas a la crítica del pensamiento único. En primer lugar, supone una ruptura epistemológica en tanto muestra cómo la ideología hegemónica a través de la clasificación disciplinaria, la teoría y la práctica, las Ciencias Sociales y la praxis social, el trabajo intelectual y manual, inciden en la producción institucional y social del conocimiento. Con el propósito de reelaborar estas clasificaciones cristalizadas y develar su carácter político-ideológico son centrales los conceptos de dialéctica, ideología, antagonismo y proceso social con lo que se asume la tarea de re-articular las relaciones de reproducción de la subjetividad con la cultura, la historia, la naturaleza y la economía.

En segundo lugar, considera relevante desarrollar estos temas en relación con una hermenéutica dialógica, esto es, un instrumento que permita la interpretación del conflicto de las subjetividades en la práctica social. Esto tiene que ver con una modalidad de pensar la autenticidad y la identidad en la diferencia cultural generada por las narrativas de las comunidades, sus proyectos y su protagonismo político.

Esta tarea de de-construcción de la jerarquías que el pensamiento único establece para legitimar su interpretación de la complejidad del orden social, refiere a los siguientes conceptos:

- a) ético-políticos: educación popular, autenticidad, valores y esperanza;
- b) teórico-metodológicos: episteme-saber popular, ideología-realidad social y conflicto-alienación;
- c) categoriales-ontológicos: pluralidad de culturas, diversidad de subjetividades, discontinuidad de los procesos, contingencia y antagonismo político.

Los conceptos enumerados configuran estrategias para incidir en la realidad mediante la re-apropiación de la historicidad de la cultura, la economía y la naturaleza humana articulando representaciones, mitos y cosmovisiones, narrativas, proyectos y memoria, la agonística dialógica de la diferencia intersubjetiva y la ecología como contexto de expresión del biopoder y el geopoder.

El paradigma hegemónico con su ideología funcionalista, analítica y ahistórica se contrapone, según Rebellato, al paradigma crítico con su enfoque dialéctico y dialógico y sus diferencias específicas se evidencian en los siguientes aspectos:

	Paradigma hegemónico	Paradigma crítico
Ontología	Homogéneo	Heterogéneo
Política	Dominación	Emancipación
Ideología	Alienación	Autonomía
Ética	Individualista	Solidaria
Metodología	Tecnocrática	Humanista
Práctica	Objetivante	Participante
Pedagogía	Monológica	Dialógica
Ecología	bio-poder	eco-diversidad

Estas consideraciones permiten establecer una diferencia política frente al pensamiento único que trata de reducir, por razones estratégicas, los conceptos de complejidad e incertidumbre. En referencia a lo que denomina las redes de la vida, Rebellato menciona que las contribuciones de Prigogine, Capra y Morin destacan el carácter complejo de los fenómenos culturales y naturales, el papel de la subjetividad que debe pensar la incertidumbre así como la contradicción que produce la interacción de los procesos humanos y no humanos, procesos en los cuales la nueva subjetividad adquiere una expresión abierta a la creatividad de las «verdades nómades». (Rebellato, 2000a:35-47).

Según Capra, el nuevo paradigma conlleva una visión holística de la vida. Se trata de un todo integrado, con interdependencia entre los fenómenos, inserto en los procesos de la naturaleza –ecología–. Los sujetos no forman parte de una organización sistémica jerárquica sino que participan en la creación de redes. En este paradigma la vida se aprehende en términos de tensión entre estabilidad, contingencia y transformación. En consecuencia, el paradigma de la complejidad es, al mismo tiempo, un paradigma de la diversidad y de la multiplicidad por lo que Rebellato afirma:

Nos proponemos pensar y actuar en redes dialógicas; es decir, en formas de organizaciones más complejas, que se

retroalimentan, que desarrollan vínculos afectivos que fortalecen las identidades. (Rebellato, 1998a:33).

Esta forma de concebir los procesos sociales y naturales en su complejidad propone un paradigma en continua construcción. Rebellato coincide con Capra en que el aprendizaje, en cuanto actividad cognitiva, es siempre un proceso abierto. En este sentido, un paradigma complejo y emancipativo se construye mediante relaciones sociales y en la perspectiva de su producción histórica. No surge de la elaboración teórica aislada aunque ésta puede colaborar en pensar las prácticas sociales sumergidas, valorando los nuevos marcos teóricos y los nuevos valores éticos de los proyectos que promueven. Esta pluralidad y diversidad de los proyectos populares expresa una contradicción dialéctica respecto al paradigma hegemónico y articula su complejidad en redes de diálogo planteando una alternativa diferente a la dominante (Rebellato, 1998a:34).

El paradigma neoliberal interpreta con una ideología objetivista la complejidad social, cultural y natural unificándola jerárquicamente en un sistema-mercado económico. Este sistema determinista genera y explica las catástrofes naturales, las guerras o el pánico en los mercados de valores como simples desviaciones que pueden ser ajustadas técnicamente. Como alternativa a esta contradicción, Rebellato propone la diversidad subjetiva y cultural de la naturaleza humana que crea espacios y redes dialógicas no determinadas por un poder externo y natural.

Rebellato defiende la dialéctica abierta en tanto le permite relacionar la complejidad con la incertidumbre mediante la creatividad de las subjetividades emergentes que producen y protagonizan sus proyectos en la certidumbre de la contingencia y la discontinuidad histórica del paradigma hegemónico. El conflicto de interpretaciones entre ambos paradigmas surge de una diferencia conceptual y lingüística políticamente antagónica que expresa percepciones diferentes de la realidad, criterios que no son inconmensurables. (Rebellato, 1996i:1 y 2000a:46).

El paradigma crítico está centrado en las dimensiones subjetivas propias de la transformación de la sociedad y de la historia de modo que Rebellato rechaza la reducción cognitiva y ontológica que supo-

ne la teoría del reflejo del marxismo ortodoxo concibiendo una hermenéutica social que valora el proceso de elaboración interpretativa de los sujetos y la centralidad de la cultura y la ética en el marco de un proyecto liberador.

Esta relación de Rebellato con el marxismo humanista y crítico aparece representada en la lectura geopolítica y desde los bordes que realiza del *Manifiesto*, texto que pese a ser considerado eurocéntrico, en su opinión, propone la solidaridad internacional y un nuevo impulso ético. Se trata de una lectura cercana a la tradición crítica y emancipativa de Gramsci y Mariátegui, que confluye con otras corrientes del pensamiento crítico. Esta confluencia permite, según nuestro autor, concebir lo que Girardi llama «humanismo popular revolucionario». (Rebellato, 1983:55 y 63, 2003).

(II) DIÁLOGO, PODER Y COMUNIDAD

1. Pedagogía del poder y producción de subjetividad: Educación Popular

El reconocimiento de la centralidad de la cultura permite abrir un terreno de lucha ideológica en el cual los sujetos expresan su resistencia mediante la construcción de alternativas populares. (Rebellato, 1995a:205). Así, la constitución del sujeto popular como sujeto de poder se produce a nivel económico, político y también cultural. En este sentido, la educación popular debe ser un aporte a este proceso transformador del sujeto colectivo. (Rebellato, 1988d: 31-32 y 2000c).

En tanto la hegemonía del bloque popular conlleva una instancia cultural o actividad práctica colectiva y una unidad cultural-social que reúne una multiplicidad de voluntades disgregadas, se vuelven temas centrales la confianza en las capacidades de los sectores populares de constituirse como nuevo bloque histórico, la integración de lo personal y lo colectivo, la elaboración de un pensamiento comprometido y la tarea militante del intelectual.

El bloque histórico tiene una dimensión orgánica y estructural no meramente teórica porque alude al carácter estructural de los fenómenos sociopolíticos, concebidos como históricos y dinámicos oponiéndose a lo coyuntural, a lo burocrático o a lo mecánico y porque se distingue de la conciencia corporativa y de la de clase. Esta hegemonía no se logra sólo accediendo al poder político, sino también creando y difundiendo una nueva concepción del hombre y la sociedad, es decir, realizando una transformación radical, un cambio sustancial en las estructuras de la conciencia, lo que Gramsci llamó reforma intelectual y moral (o sea cultural).

Dicho proceso no debe ser entendido cronológicamente como algo que se desata «a posteriori» del proceso político. Como Gramsci lo expresa, la transformación cultural se da antes, durante y después que los sectores de cambio han asumido la dirección de una nueva sociedad. Esto significa no sólo tomar conciencia de la dinámica objetiva de las relaciones de producción, sino hacer emerger las opciones de valor y libertad, decisivas en la definición del sentido de la historia.

Rebellato sostiene que los movimientos populares no son sujetos históricos por puras razones objetivas, es decir, por el hecho estructu-

ral de ser explotados económicamente sino que se constituyen en tales a través de un proceso de lucha, de maduración y autoeducación. En tal sentido, la educación popular debe desarrollar un proyecto político que participe en los proyectos que expresen el poder popular. Nuestro autor plantea que la educación popular es un movimiento cultural muy importante que privilegia la dimensión cultural de los procesos, promoviendo de este modo la constitución de los sujetos como protagonistas de su propia educación y de la educación y transformación de la sociedad. (Rebellato, 1995a:204)

Ética, política y educación son tres dimensiones fundamentales de los procesos de construcción social de poder: la educación es política porque elabora conflictos mediante una opción ética; política porque promueve un análisis grupal de la alienación; ética porque propone valores solidarios susceptibles de concretarse mediante procesos dialógicos de aprendizaje y desaprendizaje colectivo. En este caso, la capacidad de superar la comunicación monológica autoritaria para convertirla en un dispositivo de aprendizaje dialógico permite el contacto con la multiplicidad de redes de participación y organización social.

Por otra parte, las herramientas teórico-metodológicas que permiten pensar e intervenir en los cambios sociales se basan en la acción y reflexión crítica que han generado múltiples aportes y prácticas de Educación Popular, esto es, una praxis política de investigación-acción participativa que constituye el medio de conocimiento e intervención en la realidad.

Asumiendo que la educación popular es un proyecto ético y político, una concepción metodológica y un movimiento cultural en construcción, Rebellato la concibe integrada en:

- Prácticas sociales participantes en las comunidades, organizaciones, movimientos y redes locales relacionadas con los movimientos indígena, negro, de género y los foros cívicos alternativos, para contribuir en la producción de poderes locales. (Rebellato, 2000a:53).
- Una propuesta cultural antagónica a la del sistema hegemónico que produce explotación, exclusión, dominación y negación de las diferencias que permita concebir la esperanza en lograr

una sociedad igualitaria que promueva una ética solidaria y una mejor calidad de vida. (Rebellato, 1986a y 1986b).

- Una educación liberadora que asuma la autenticidad del saber popular para trascender prácticas concretas y configurar una nueva cultura mediante el aporte metodológico de teorías y disciplinas que colaboren en su transformación: las teorías de la complejidad, el marxismo humanista y libertario, la Teología de la Liberación, el psicoanálisis, el socioanálisis y la hermenéutica. (Rebellato, 1995e:11-15).

Este programa pedagógico coincide con la contribución de Paulo Freire respecto a la importancia de la centralidad del poder. Freire ha formulado una pedagogía de la reinención del poder que incluye todos los espacios, superando, así, una concepción puramente centralizada del mismo:

Para Freire la reinención del poder pasa por la reinención de la producción, de la educación, del lenguaje y de la cultura. Se trata de transformar la sociedad a partir de sus propias bases. El poder debe comenzar en las luchas cotidianas y en cada uno de los espacios sociales y educativos. (Rebellato, 1997b:9).

El poder se refleja en tres prácticas fundamentales. En primera instancia, en el lenguaje acerca del cual el método pedagógico de Paulo Freire parte de una constatación simple en tanto afirma que la lectura implica una nueva manera de situarse en el mundo, de conocerlo, interpretarlo y transformarlo y que la escritura no es un simple instrumento de comunicación sino una forma de aprehender la realidad social. De este modo, puede percibirse que aprender a leer y a escribir es una manera de comprender la realidad y de hacer la historia. (Rebellato, 2000e).

El poder se refleja, en segunda instancia, en la educación que parte de la reflexión y apropiación que los sujetos son capaces de realizar de su propia alfabetización, de sus posiciones en el mundo y de sus poderes para transformarlo a través del diálogo. (Rebellato, 1995a:115)

Y en último término, el poder se expresa a través de la cultura, concebida ésta como una práctica alternativa en una sociedad que niega el diálogo, la libertad y la solidaridad. Debe advertirse que se trata de una sociedad autoritaria que reproduce subjetividades que reflejan su ambivalencia y alienación: la resisten y la reproducen en forma con-

flictiva. La internalización de los dispositivos autoritarios, coloniza y unifica la diversidad de las subjetividades y la pluralidad de los movimientos sociales, socavando una ética del mutuo reconocimiento que permite generar una auténtica emancipación. (Rebellato, 1995a:210).

Tanto para Freire como para Rebellato estas prácticas compartidas relativas al ejercicio del poder cotidiano, realizadas en una sociedad alienada, deben promover la autenticidad y la capacidad de los sujetos para realizar sus potencialidades creativas: alternativa a las actitudes de frustración, de impotencia y de fracaso. Al respecto Fals Borda opina que:

La alienación es la situación de aquel que no es plenamente sí mismo, que no realiza sus mejores y más originales posibilidades, que reprime y malgasta sus propias energías. Se expresa en formas más o menos conscientes de frustración o quizás de fracaso. En la raíz está el hecho de poder elegir, de no tener iniciativa sobre la propia vida, de estar «expropiado» en el sentido más radical. De ser mero objeto y no sujeto. (Citado en Rebellato, 1989:50).

La alienación surge del conflicto entre contradicciones objetivas y valoraciones subjetivas, entre necesidades económicas y la necesidad de reconocimiento. La crítica a esta situación exige opciones éticas y políticas que cuestionan valores, normas y estructuras de conciencia que muchas veces inhiben la expresión de los deseos de libertad. (Freire, 1988:59). El antagonismo de clase emerge, afirma Girardi, cuando se verifica la síntesis entre las necesidades económicas, el descubrimiento de los condicionamientos objetivos y la necesidad de libertad y liberación (Girardi 1997, 1999).

Los autores mencionados conciben a la subjetividad y a la identidad como diversidad en un proceso de auto-análisis colectivo e individual que promueve una ruptura con la cultura dominante, sus valores y símbolos, los que han marcado una existencia social alienada. (Rebellato, 1988d:22 y Girardi 1999:49). Tal reconocimiento de las subjetividades se produce en la práctica pedagógica del auto-análisis participante y, al mismo tiempo, permite una creación solidaria de conocimiento que implica la interpretación de la experiencia del excluido, de la sociedad que genera la opresión y del compromiso del agente externo o educador para interpretarla y transformarla en la práctica comunitaria.

Esta acción pedagógica permite a los sujetos elaborar críticamente sus condiciones de dependencia que admitan la transformación de la relación dialéctica entre autonomía y alienación que Freire toma de Hegel y de Lukács. Teniendo en cuenta que dicha relación se plantea como una lucha entre expulsar o no al opresor desde dentro de sí. Entre desalienarse o mantenerse alienados. Entre seguir prescripciones o tener opciones. Entre ser espectadores o actores. (Rebellato, 1988c:45). Esta subjetividad histórica y socialmente compleja, protagoniza su autonomía en su entorno y en el mundo, en una dimensión intersubjetiva, esto es, dialógica.

El concepto de diálogo en Paulo Freire relaciona las prácticas sociales con la praxis pedagógica. Ésta es una actividad humana que articula dos dimensiones: la acción y la reflexión. Estas dimensiones permiten a los sujetos actuar de forma solidaria y en una interacción radical, para poder pronunciar el mundo y, así, abrirse a un proceso de cuestionamiento mediante nuevos pronunciamientos. Esta praxis dialógica no debe sacrificar la reflexión a la acción, negando la praxis verdadera e imposibilitando el diálogo.

A través del diálogo los sujetos se re-significan en cuanto tales. Se trata de una exigencia existencial y de un acto que transforma la comunicación en una herramienta que expresa la resistencia frente a un sistema neoliberal que produce la fragmentación de la comunicación: asumiendo una posición frente a un mundo de dominación —y, por lo tanto, cínico— plantea la necesidad de una pedagogía y una existencia indignada. (Freire citado en Rebellato, 1998:97 y 2000e).

En consecuencia, la praxis dialógica con los excluidos, con otras culturas, con diversas prácticas históricas y sociales y con diferentes subjetividades supone una práctica reflexiva que valora las potencialidades, las necesidades y los deseos más profundos de todas esas expresiones culturales. Tal pedagogía plantea una reflexión sobre un modelo pedagógico y un discurso que expresan relaciones de poder que contribuyen a la reproducción de relaciones de dominación y dependencia que cristalizan los roles de educandos y educadores, impidiendo un proceso continuo y creativo que permita la expresión auténtica de los sujetos. (Rebellato, 1996i:11 y 1999c:16)

En general, los sujetos de conocimiento reproducen relaciones sistémicas y, en este sentido, Rebellato critica la matriz monológica formadora de educadores y profesionales que produce la transmisión

de conocimientos en la fragmentación de experiencias individuales que excluyen la comunicación. La justificación de las técnicas participativas que se ensayan en la reforma de esta matriz sólo ajustan anomalías y desviaciones, colaborando en la legitimación del sistema. Por esta razón, sostiene que la cultura es un texto ambiguo que integra saber y poder, que demanda una constante interpretación y aprendizaje al tiempo que supone una negociación dialógica de sus significados a través del lenguaje.

Como Jerome Bruner, Rebellato afirma que es necesario superar la concepción del aprendizaje basada en un mero acto de descubrimiento cognitivo —a la manera de Piaget—. Pero, sobre todo, entiende necesario superar concepciones reproductivas que consideran que los educandos carecen de conocimientos y de valores y son incapaces de reproducir su visión del mundo. Estas concepciones etnocéntricas, que entienden la enseñanza como un proceso de acción afirmativa y de producción capitalista que reemplaza y compensa elementos intercambiables, no practican una construcción del conocimiento por medio de la interacción social y el lenguaje. (Rebellato, 1995d:77 y 1996d:78). El modelo pedagógico tradicional estimula y valora, sobre todo, la memoria y la verbalización, no la capacidad individual de crear e imaginar conocimientos. El docente tradicionalmente reproduce una microfísica del poder-saber mediante la cual transmite conocimientos, técnicas y metodologías. De esta manera, sus presupuestos éticos-políticos y su concepción de las Ciencias Sociales intentan armonizar el conflicto subyacente a la práctica institucional mediante un consenso que reajusta las fallas contingentes y las desviaciones del sistema para su más óptimo funcionamiento¹¹.

¹¹ Rebellato afirma: «La modalidad de enfrentar o de evitar el conflicto, estructura la conciencia del sujeto. La negación a enfrentarse con el conflicto conforma una estructura de conciencia que sirve de amortiguador ante conflictos futuros. Es una estructura defensiva que neutraliza la manifestación del conflicto. La conciencia percibe la realidad como si en ella no se dieran conflictos. Como contrapartida, esta formación reactiva inhibe en el sujeto sus potencialidades de cambio. Es muy probable que esta estructura mental nos ayude a comprender la postura pasiva que muchas veces encontramos en los sectores «marginados». La inacción no es así una ausencia de iniciativa. Es una verdadera estructura mental, de carácter defensivo, que encubre un conflicto básico latente. Pero una estructura que encubre, encierra en sí los gérmenes de su propia superación. En el fondo de toda estructura mental pasiva existe una contradicción radical, que constituye una verdadera predisposición para la acción. Tanto la estructura lingüística como la estructura categorial se constituyen a partir de un conflicto latente. Ambas deben ser sometidas a interpretación». (Rebellato, 1986a:56-57).

Así, el docente reproduce y normaliza un mismo saber con el poder de transmitir nuevos conocimientos, imponiendo una relación de dependencia en el proceso pedagógico en el que los sujetos interiorizan esta forma de producción de conocimientos e identidades. (Rebellato, 1988c:44). En este sentido, nuestro autor se refiere a:

Un código que defienda el derecho a preguntar del educando. A no saberlo todo. A haber leído algo que el profesor no leyó. El educando tiene derecho a discrepar con el docente. Tiene derecho a crecer, a madurar y a pensar por sí mismo. El sistema educativo uruguayo no educa para pensar, ejerciendo una violencia simbólica que da como resultado la reproducción de identidades pasivas. (Rebellato, 1999e:164).

Girardi opina que necesitamos una generación de jóvenes creativos que sepan discutir con los maestros así como participar en proyectos locales y ser protagonistas de una cultura alternativa. Los sistemas educativos administran la producción de subjetividades e identidades regulando el conflicto interno mediante el consenso y la coerción como reflejo de las prácticas políticas del Estado que se encarga mediante la legislación tradicional y los actos administrativos de regular el protagonismo de los jóvenes cuyas acciones, aunque parezcan pequeñas, tienen incidencia en la transformación de la realidad. (Rebellato, 1986e:112, 1995d:77).

1.1 Lenguaje, conocimiento e institución

Asumiendo que todo ejercicio de poder institucional reproduce un proceso de conflictos¹², se hace necesario profundizar en los rasgos de una pedagogía del conflicto como instrumento que permita analizar las contradicciones sistémicas reproducidas en las prácticas discursivas. Esta pedagogía del conflicto cumple una función crítica que tiene en cuenta

¹² Rebellato contempla diferentes tipos de conflictos: (a) entre los organismos descentralizados locales y la estructura central fuertemente burocratizada; (b) respecto a ciertas formas de ejercicio de la conducción de tipo autoritaria; (c) entre distintos sectores populares ante la urgencia de dar respuesta a necesidades vitales; (d) por el espacio territorial; (e) entre las políticas sociales que acompañan a la descentralización y las políticas nacionales de cuño neoliberal; (f) entre los funcionarios municipales y la implementación de políticas descentralizadoras; (g) entre los diversos ritmos, entre el tiempo político, el tiempo social y el tiempo técnico, etcétera. (Rebellato, 1999a:166).

los aportes de la Lingüística, el Psicoanálisis, el Análisis institucional, la Sociología del Conocimiento, la Hermenéutica y otras disciplinas que permiten comprender que el conflicto es un hecho estructural, en tanto las modalidades lingüísticas, las representaciones legitimadoras, los mecanismos defensivos, las estructuras mentales, los esquemas psicofamiliares constituyen los materiales a partir de los cuales trabajar. En este sentido, estamos en condiciones de afirmar que los sujetos expresan las contradicciones del sistema, en el lenguaje, las representaciones y las relaciones de poder, mediante síntomas del conflicto latente. (Rebellato, 1983:69, 1984, 1986a).

Rebellato destaca los aportes del Análisis Institucional que constituyen una perspectiva sociopolítica y una crítica anti-autoritaria a la educación tradicional que se inscribe en la corriente de pedagogías libertarias. Para G. Lapassade, lo que sucede en el terreno de la educación se explica a partir de la consideración de su dimensión institucional en tanto la institución tiene que ver con la reproducción y la producción de las relaciones sociales en un momento dado, como lugar en el cual se articulan las formas simbólicas de las determinaciones de las relaciones sociales. (Lapassade, 1973:198-199).

De este modo, debe destacarse el estudio del aspecto educativo en instancias grupales que tiene como objetivo analizar el carácter dialéctico, positivo y negativo de cualquier grupo organizado con la finalidad de descubrir la determinantes económicas, físicas e ideológicas que falsean las relaciones de producción de conocimiento. Todo acontecimiento o dispositivo: texto, maestro o alumno, capaz de revelar los mecanismos concretos y globales de una institución, es un analizador: «Se dará el nombre de analizador a lo que permita revelar la estructura de la institución, provocarla, forzarla a hablar». (Loureau, 1975:282). En este sentido, el trabajo de los pedagogos institucionales se centra en lo instituyente frente a la inercia de lo instituido con la finalidad de generar una nueva institucionalidad. El referente es la institución y lo instituido son las reglas exteriores a la institución: los programas, las instrucciones, los circuitos de autoridad, las jerarquías, las reglas internas del establecimiento y el conjunto de técnicas institucionales.

En relación al funcionamiento del lenguaje dentro de las instituciones, Rebellato destaca los aportes de la filosofía del lenguaje ordinario de Wittgenstein, Austin y Searle, así como también los enfoques

de la lingüística y de la sociolingüística. No obstante, critica al modelo funcionalista del análisis estructural en tanto se constituye a partir de la separación teórica entre la lengua (*langue*), y el habla (*parole*), concluyendo que la lengua es una abstracción socialmente impuesta que no refleja el conflicto ideológico de las prácticas sociales.

Rebellato considera que el lenguaje expresa relaciones políticas de apropiación del poder en el espacio social que regula el Estado y sus instituciones y que se relaciona con el análisis de las estructuras léxicas y sintácticas. El lenguaje debe interpretar la diversidad de intereses ideológicos antagónicos que se expresan en las prácticas lingüísticas y los efectos de dominación que condicionan el comportamiento de los sujetos. Coincide con Bajtin quien considera al sujeto como constituyente de una diversidad de voces expresados en los lenguajes y en las voces habladas por otros y que pertenecen a fuentes distintas – ciencia, arte, religión, clase–. Dichas voces conforman la ideología, esto es, el conjunto de palabras, valores, creencias y normas que articulan las prácticas discursivas del sujeto social. Este análisis marxista de la lengua en su totalidad social concreta no conduce a una perspectiva lingüística monológica y abstracta, sino a una concepción dialógica donde se consideran los enunciados y las posiciones de los diferentes sujetos en el discurso.

En un primer momento y siguiendo a Gramsci, Rebellato se interesa por la descripción teórica y metodológica de la centralidad de la cultura, la estructura social, el Estado, la sociedad civil y la incidencia de la ideología en el sujeto popular. En esta etapa de su pensamiento relaciona la apropiación hegemónica de las prácticas de enunciación con los dos tipos de códigos de Basil Bernstein: a) el código restringido que expresa la relación social de las clases desplazadas dentro del sistema con opciones sintácticas, léxicas y simbólicas limitadas y presenta un sistema de roles sociales de tipo cerrado donde las posibilidades de opción se encuentran limitadas, y b) el código elaborado o la estructura lingüística propia de los sectores dominantes con una amplia variedad de opciones sintácticas, capaz de transmitir un sistema de roles de tipo abierto donde es permitida una amplia gama de opciones. Reflexionando sobre esta problemática, Rebellato afirma:

Aprender a hablar es aprender a actuar en las diversas circunstancias que impone la estructura social, y toda instancia de ha-

bla contribuye a interiorizar la estructura social; entonces, el aprendizaje de un código elaborado plantea un conflicto a un hablante que ha organizado su universo lingüístico y social mediante un código restringido y puede suponer una verdadera ruptura cultural. (Rebellato, 1986a:57).

Si bien nuestro autor considera que el lenguaje constituye y legitima las posiciones de los sujetos en las prácticas sociales, cognitivas e ideológicas en relación al poder, la verdad, la ética y el deseo, al mismo tiempo, integra la comunicación no verbal y las expresiones del cuerpo. Al llevar adelante esta tarea no reduce el estudio de la cultura popular a la perspectiva disciplinaria dominante sino que valora una práctica pedagógica creativa. Es cierto que el lenguaje se emplea para informar, narrar y representar sucesos, regular las conductas y expresar prácticas rituales y poéticas, pero el aspecto creativo del lenguaje no es una desviación de la norma del sistema lingüístico sino una construcción social del hablante y el oyente en el habla cotidiana que adquiere sentido mediante un conjunto de estrategias lingüísticas: fónicas, prosódicas, sintácticas y semánticas, paralingüísticas (musicales y gráficas) y proxémicas, en las que el cuerpo toma parte activa en la comunicación. Aquí debemos señalar el énfasis puesto en la microfísica de la resistencia de las comunidades que aparece expresada en las narrativas y la incipiente intervención política que procura construir nuevos proyectos y espacios de enunciación instalando la posibilidad de una geopolítica contrahegemónica. (Rebellato 1988d, 1995d:77, 1996c:25, 1999d:57).

Paulo Freire afirma que poder hablar supone construir una historia con capacidad de reformularse una y otra vez (Freire en Rebellato, 2000e:45). Coincidiendo con los conceptos de Gramsci que hemos venido examinando, Freire destaca la reinención del poder, esto es, concibe el poder en múltiples espacios y canales de comunicación, en el reconocimiento de que es preciso aprender a hablar con y en la vigencia de la pregunta como condición de la existencia humana. Resulta adecuado hablar de una ética del poder, en la medida en que se requieren nuevas actitudes, nuevas identidades y nuevas subjetividades. Se trata de una ética basada en la solidaridad, en la justicia social y en el desarrollo de las capacidades, que tiene capacidad de operar en forma contrahegemónica, ya sea frente a los mo-

delos neoliberales o frente a una ética débil propia de la fragmentación postmoderna.

Rebellato destaca la concepción de Foucault del poder como omnipresencia: el análisis histórico e ideológico de los dispositivos del poder, la visión del poder como una red que captura estrategias, tácticas, relaciones de fuerza y resistencias para destacar que la hegemonía se proyecta y reproduce en estas redes de poder. En este sentido, Foucault contribuye al proyecto gramsciano: se refiere a un poder omnicompreensivo a partir del cual sus dispositivos conforman una red que articula la reproducción del conocimiento y las prácticas discursivas e institucionales hegemónicas. El interés de Rebellato está puesto en el fortalecimiento del poder –de decisión, de control, de negociación y de lucha– de los sectores populares, precisamente en una etapa histórica en que los modelos vigentes multiplican, sin eufemismos, las formas de exclusión. Así, analiza las prácticas discursivas que institucionalizan el poder desde el punto de vista de una praxis social dialógica, lo que tiene que ver con los siguientes enunciados:

- i. el desarrollo del poder en los múltiples espacios y canales de comunicación;
- ii. el reconocimiento de que ya no es posible continuar hablando tan sólo «en nombre de», sino que es preciso aprender a «hablar con»;
- iii. la superación de la distancia existente entre la organización y los sectores en nombre de los cuales la organización supone hablar;
- iv. la construcción de un estilo diferente de hacer política; la vigencia de la pregunta como condición de la existencia humana;
- v. el poder entendido como participación;
- vi. la articulación de poderes populares.

Considerando la estrategia genealógica de Foucault como eje para reflexionar, podemos señalar tres grandes dimensiones. En primer lugar, una ontología de nosotros mismos en relación a la verdad a través de la cual nos constituimos en sujetos de conocimiento. En segundo término, una ontología de nosotros mismos en relación al campo de poder a través del cual nos constituimos en sujetos que actúan sobre los demás. Y en tercer lugar, una ontología de nosotros mismos en relación a la ética a través de la cual nos constituimos en agentes morales.

Este planteo genealógico que hace Foucault es útil en tanto nos sirve para reflexionar acerca de las relaciones de poder ejercidas en el campo educativo y a propósito de cómo ellas nos van constituyendo paulatinamente como sujetos. Con respecto a esa primera dimensión –una ontología de nosotros mismos en relación a la verdad a través de la cual nos constituimos como sujetos de conocimiento– podemos afirmar que el ser humano se ha integrado como sujeto de conocimiento a través de una determinada imposición producto de instituciones que se presentan respaldando estas relaciones de poder exteriores a él. Las verdades instituidas como tales tienen estrecha relación con los intereses de quienes han detentado el poder a lo largo de la historia y con las instituciones en las que han desempeñado un papel relevante: iglesia, Estado-nación, medios de comunicación, etcétera. Foucault muestra que a lo largo de las distintas épocas históricas se ha constituido una matriz común de múltiples instituciones de encierro que pueblan aún hoy, a modo de archipiélagos, el espacio social. Esto es importante para descubrir cómo se han legitimado determinadas formas de ejercicio del poder y cómo se constituyen en formas de dominación a nivel del Estado.

Los medios de comunicación están concentrados en pocos y poderosos centros de poder por lo que proporcionan una información parcial que escatima las distintas visiones del mismo problema. Si bien la historia oficial en su mayor parte, ha sido narrada por los opresores que han detentado y detentan el poder, la misma acaba por conformar tanto nuestras subjetividades como el imaginario social. Esto tiene relación con la segunda dimensión a la que se refiere Foucault como una ontología de nosotros mismos en relación al campo de poder a través del cual nos constituimos en sujetos que actúan sobre los demás: esas relaciones de poder al constituirse en verdades en el imaginario colectivo influyen sobre nuestras subjetividades constituyendo modalidades de manipulación del otro, por lo que se hace urgente la emergencia de los distintos sujetos, esto es, sujetos nacidos de sus necesidades concretas, de sus saberes, poderes y deseos.

Tal influencia coercitiva de un sujeto sobre otro tiene lugar en la educación bancaria –la expresión es de Paulo Freire. Se trata de un estilo de educación antidialógica por esencia y, por lo tanto, no comunicativa, en la que el docente pretende transmitir al educando

los hábitos y los contenidos programáticos de la educación que se corresponden con las pautas que los técnicos del sistema educativo han elaborado para tales circunstancias. En oposición, la práctica educativa problematizadora –dialógica por excelencia– realiza un mapeo rizomático de los contenidos de los que dispone con la finalidad de proporcionar al estudiante distintas vías alternativas para la organización de su propia visión del mundo.

La tercera dimensión supone una ontología de nosotros mismos en relación a la ética a través de la cual nos constituimos en agentes morales. Foucault rastrea las bases de la moral instituida que se presenta como única legítima y posible. Señalaremos que para hablar de una educación para la liberación es necesaria también una ética para la liberación que conciba a la cultura como un complejo de instituciones, tecnologías, prácticas y manifestaciones, es decir, un lugar de lucha contra el poder y también un medio para la autonomía del sujeto y del cambio social. La pedagogía, como práctica y crítica consciente de los dilemas éticos y políticos contemporáneos, debe tender a la expansión de los sujetos democráticos prestando especial atención a los problemas sociales tales como la desigualdad económica y la injusticia social.

La educación popular impulsa la constitución de sujetos protagonistas de su propia educación así como de la transformación de la sociedad en la que vivimos. Asimismo, la educación popular supone una búsqueda rigurosa y creativa guiada por la convicción de que la cuestión del poder está vigente y apuesta al fortalecimiento del poder –de decisión, de control, de negociación y de lucha– de los sectores populares. Tal proyecto se inscribe en la línea que promueve la incorporación de los movimientos populares al protagonismo de ser sujetos colectivos portadores del poder popular. En este sentido, ejercer el poder significa que los sectores populares se apropien a nivel político, económico y cultural del capital que han acumulado, lo que supone concebirllos como protagonistas del proceso de transformación y de formulación de alternativas.

Cabe señalar que el poder popular es producto de un prolongado proceso de lucha, de organización, de autoeducación, proceso en el cual la educación popular emplea una metodología que procura despertar la iniciativa, el sentido crítico y la creatividad procurando que los sujetos sean protagonistas de la interacción educativa.

2. Acción comunicativa, actos de habla y colonización del mundo de la vida

Habermas se refiere al modelo de la comunicación lingüística cotidiana como un paradigma que parte de las situaciones en que hablamos unos con otros y que entiende a los sujetos como capaces de lenguaje y acción, es decir, como hablantes competentes. En este modelo, el entendimiento se logra de forma intersubjetiva, formulando pretensiones de validez con disposición a problematizarlas y a problematizar las pretensiones de los otros sujetos sobre una base dialógica.

La racionalidad comunicativa es una contribución importante respecto a la construcción de alternativas en tanto supone que los educadores se orientan a establecer una relación simétrica, basada en el reconocimiento de los otros en cuanto sujetos y en la reciprocidad. Se trata de una relación dialógica que parte de la comprensión y del conocimiento de los contextos y que requiere de la valoración de los conocimientos mutuos, la superación de un modelo exclusivo de racionalidad instrumental y la elaboración de conocimientos y de acciones nuevas sobre la base del entendimiento. En este sentido, Rebellato sostiene que la acción comunicativa supone procesos de internalización de normas éticas, transmitidas por la tradición cultural y que configuran estructuras de la personalidad. (Rebellato, 1988d:11).

Con la expresión acción comunicativa, Habermas se refiere a la interacción de por lo menos dos actores capaces de desarrollar un lenguaje quienes establecen una relación interpersonal en la que buscan entenderse sobre una situación para poder así coordinar de común acuerdo sus planes de acción. En esa relación interpersonal los participantes logran superar sus creencias, en principio subjetivas y, gracias a la experiencia común del convencimiento motivado racionalmente mediante el diálogo, adquieren la certeza de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en el que desarrollan sus vidas. (Habermas, 1989:418). Esto significa que quien comprende la relación interna entre los requisitos de validez y el compromiso respecto a dar y recibir argumentos se comporta de modo racional. Y no solamente en una dimensión de relaciones lógicas entre proposiciones y acciones –coherencia– sino en una dimensión de relaciones dialógicas entre diferentes hablantes. Esto también implica

que la racionalidad comunicativa es también una actitud racional específica que los individuos adoptan hacia otros y hacia sí mismos como una actitud ética de reconocimiento mutuo.

Rebellato coincide, en principio, con Habermas cuando expresa que la acción comunicativa comprende las interacciones en las cuales los participantes coordinan sus planes de acción individuales con el compromiso de lograr un acuerdo comunicativo mediante pretensiones éticas de rectitud y normatividad que permiten un proceso cooperativo de interpretación. (Habermas, 1989:108, 387 y 1999, I: 124, 367)

Richard Bernstein afirma que la principal razón del giro lingüístico de Habermas supera la perspectiva monológica de la filosofía del sujeto presente en diversas teorías:

La acción comunicativa es intrínsecamente dialógica. El punto de partida de un análisis de la pragmática del habla es la situación de un hablante y un oyente que están orientados hacia una mutua comprensión recíproca; un hablante y un oyente que tienen la capacidad de adoptar una postura afirmativa o negativa cuando se pretende encontrar un requisito de validez. (Bernstein, 1991:34).

Habermas concibe la acción comunicativa y el mundo de la vida como conceptos complementarios en los que el hablante y el oyente, de modo recíproco, justifican sus posiciones para criticar o confirmar la validez de las pretensiones, sus discrepancias y llegar a acuerdos con arreglo a valores según una racionalidad normativa en el marco de un saber práctico moral. El mundo de la vida constituye un «trasfondo moldeador y contextual de los procesos por lo que se alcanza la comprensión» mediante la acción comunicativa que implica un conjunto de suposiciones sobre la comprensión que deben ser mutuamente comprendidas para que la comunicación sea posible. La constitución del mundo de la vida a través del diálogo supone que el aspecto ético de la comunicación constituye a los sujetos como tales en un mundo colonizado por la razón instrumental a través de la acción estratégica e instrumental.

El hablante y el oyente se entienden desde y a partir del mundo de la vida que les es común, porque éste está simbólicamente estructurado y articula el mundo objetivo, el mundo social y el mundo subjetivo.

De manera que, entender un acto de habla, significa para el oyente, saber qué lo hace aceptable en cuanto a cumplir las condiciones necesarias para que pueda adoptar una actitud ante la pretensión del hablante. La acción comunicativa se basa en el consenso simbólico intersubjetivo universal. Sin embargo, no se sugiere que todo acto de habla sea o deba ser a la vez verdadero, recto, veraz, adecuado e inteligible sino que sólo se trata de establecer que todo acto de habla presupone tales pretensiones. Cuando alguna de ellas resulta problematizada tiene lugar una específica forma de comunicación: el discurso argumentativo cuya función es resolver el cuestionamiento de una determinada pretensión de validez.

En un comienzo, Rebellato comparte la idea de Habermas que permite una versión particular de la crítica a la sociedad y renovadas alternativas de superación de las controversias mediante el concepto de acción comunicativa que implica un principio explicativo de una teoría de la sociedad fundada en una teoría del lenguaje y en el análisis de las estructuras generales de la acción. El rasgo característico de los seres humanos será la racionalidad manifestada en el lenguaje que hace posible la coordinación social, salvando las barreras culturales y las creencias individuales o de grupos. Al conectar el concepto de lenguaje con el de sociedad, y a éste con el de mundo de la vida como su horizonte contextualizador se abre la posibilidad de una teoría del lenguaje que concilia la acción con la interpretación.

Los interlocutores buscan, luego de obtener el acuerdo en las condiciones iniciales que deben reunir para participar de una discusión, mecanismos que permitan el entendimiento que los guíen hacia el logro del entendimiento. En el campo de la educación, la acción comunicativa permitiría que los participantes interactúen y coordinen de común acuerdo sus planes de acción (intercambio, aprendizaje y exposición de conocimientos previos) en torno a los niveles de argumentación. El consenso, esencial como ideal para estas cuestiones, se mide por el reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones de validez de los hablantes. En el campo de los procesos de entendimiento, los actores plantean pretensiones de validez con sus actos de habla en la medida en que se ponen de acuerdo. Se trata de pretensiones de verdad, de rectitud y de veracidad según se refieran a algo en el mundo objetivo, en el mundo social o en el propio mundo subjetivo.

Según Habermas, la acción estratégica supone que un actor engaña y manipula, en forma abierta o encubierta a otro simulando el cumplimiento de una acción en común, mediante sanciones o gratificaciones a fin de conseguir un fin personal, por el contrario: «en la acción comunicativa cada actor está racionalmente comprometido a una acción cooperativa, merced al efecto vinculante del acto de habla». (Habermas, 1999, I: 367, 379).

Rebellato coincide parcialmente con Habermas en tanto propone que se debería lograr que cada hablante en el acto educativo reconociera, al tiempo que le fueran reconocidas, sus pretensiones estratégicas de verdad acerca de lo que dice. Como ya hemos señalado, nuestro autor critica la práctica pedagógica tradicional que podría ser asimilada a la acción estratégica de Habermas: cuando el docente desarrolla una acción que tiende a manipular a los sujetos introduciendo contenidos en el bagaje de conocimientos de sus alumnos bajo la premisa que él mismo posee el poder y la obligación de sancionar o gratificar a los alumnos si no son todos partícipes de la situación de clase.

Como los actos de habla expresan la intención del hablante porque una comunidad de hablantes comparten intersubjetivamente una misma lengua, Habermas sostiene que los actos de habla son medios de comunicación concebidos con el fin de entenderse y que se logran mediante la comprensión y la aceptación de la validez racional cooperativamente aceptada por los hablantes. El concepto de acto de habla al que se refiere Habermas fue elaborado por Austin para caracterizar a los enunciados que efectuados en «circunstancias apropiadas» y de acuerdo con la intención requerida no describen un estado de hechos, expresan y regulan las intenciones de los hablantes. En ellos se cumplen los siguientes requisitos:

A.1. Tiene que haber un procedimiento convencional aceptado (...); dicho procedimiento debe incluir la emisión de ciertas palabras por parte de ciertas *personas* en ciertas circunstancias.

Además,

A.2. Las personas y circunstancias particulares deben ser las apropiadas para recurrir al procedimiento particular que se emplea.

B.1. El procedimiento debe llevarse a cabo por todos los participantes en forma correcta, y

B.2. en todos sus pasos.

1. En aquellos casos en que, como sucede a menudo, el procedimiento requiere que quienes lo usan tengan ciertos pensamientos o sentimientos, o está dirigido a que sobrevenga cierta conducta correspondiente de algún participante, entonces quien participa en él y recurre así al procedimiento debe tener en los hechos tales pensamientos o sentimientos, o los participantes deben estar animados por el propósito de conducirse de la manera adecuada, y, además,
2. los participantes tienen que comportarse efectivamente en su oportunidad. (Austin, 1986:14-15).

En *Cómo hacer cosas con las palabras* Austin sostiene que la filosofía comete una falacia descriptiva cuando supone que la única ocupación interesante de una emisión lingüística es registrar un hecho o describir una situación con verdad o falsedad. Durante largo tiempo los filósofos han presupuesto que el papel de un 'enunciado' sólo puede ser 'describir' algún estado de cosas o 'enunciar algún hecho', con verdad o falsedad. (Austin, 1986:1-3).

Austin advierte que hay un tipo de enunciados, que no son carentes de sentido y que, sin embargo, no son verdaderos o falsos. A las oraciones de esta clase, y a las emisiones llevadas a cabo por medio de ellas, las denominó realizativos (performativos) y las contrastó con enunciados, descripciones, informes o, en general, constatativos. El término performativo indica que emitir la expresión es realizar una acción y que ésta no se concibe normalmente como el mero decir algo. (Austin, 1986:6-7)¹³.

El acto ilocucionario es convencional, en el sentido de que podría hacérselo explícito mediante la fórmula realizativa y es universal en el

¹³ Distingue tres tipos de actos: (A) **acto locucionario**: la emisión de una oración con un cierto *significado* (sentido y referencia). (B) **acto ilocucionario**: la realización de una orden, promesa, etc., al emitir una *locución* con una *fuerza* convencional que le confiere una expresión realizativa explícita. Con los actos ilocutivos, el hablante realiza una acción, diciendo algo. La función ilocutiva determina el modo de una locución empleada como afirmación, promesa, orden, confesión. (C) **acto perlocucionario**: la producción de ciertos *efectos* sobre los sentimientos, pensamientos o acciones de la audiencia, tales como convencer, sorprender, asustar, desorientar, etc. *por* medio de la ilocución, según las circunstancias de la emisión para intimidar, convencer, felicitar... Consiste en *lograr ciertos efectos* causales ejecutando una acción lingüística.

sentido de que se realiza en todas las sociedades humanas, y esto puede ser así sin tener en cuenta si se basa o no necesariamente en una convención expresa. No obstante, en cualquier sociedad, estos actos de habla básicos se atienen a condiciones de cumplimiento y son regidos por convenciones similares a las que rigen otras formas de comportamiento y de interacción social en la respectiva sociedad. En este sentido, los ejemplos presentados por Austin, como bautizar un barco o prestar juramento ante un juez son institucionalmente ligados como opina Habermas. El performativo es, entonces, una locución que por el simple hecho de ser pronunciada, en ciertas condiciones, realiza una acción. Austin afirma: «hablando en términos generales, siempre es necesario que las circunstancias en que las palabras se expresan sean las apropiadas, de alguna manera o maneras». (Austin, 1986: 8).

Sin embargo, para Habermas las emisiones realizativas son características en la regulación social de una forma de comunicación que tiene como fin alcanzar un consenso racional de acuerdo a normas éticas y la acción comunicativa implica, en primer lugar, las relaciones de los sujetos que interactúan en y con el mundo; en segundo término, reformular el concepto de situación de Austin desde la perspectiva del mundo de la vida, y por último, analizar las funciones que adopta la acción orientada al entendimiento para la reproducción del mundo de la vida.

Rebellato considera estas instancias del acto de habla en el contexto de la acción comunicativa en tanto las mismas se relacionan con el proceso de interacción social en la que los sujetos colaboran respecto al establecimiento de la solidaridad. De este modo, el proceso de socialización cooperativo contribuye al desarrollo de las identidades personales así como el proceso de reproducción cultural reúne la tradición de una comunidad y la modificación del saber cultural.

Debemos señalar que Rebellato no comparte con Habermas que la pragmática de la racionalidad y la ética en la comunicación se base en una matriz universal –en la que intervienen hablantes del mismo lenguaje en una situación ideal y con una única competencia universal– y que ésta esté contenida en la estructura del lenguaje, de modo que las reglas formen un estándar básico de racionalidad compartido por todos los hablantes.

En Habermas la racionalidad comunicativa expresa la experiencia central del discurso argumentativo que produce una comunicación sin coacción y crea un consenso que implica un deber ser no exento de utopía. Rebellato pone énfasis en que la verdad es parte de un proceso histórico y que el lenguaje es parte de una praxis dialógica. Su análisis no se limita a la locución –a lo que se dice– sino que determina de qué manera se está empleando dicha locución. El lenguaje entendido como acción –acto de habla– tiene una intencionalidad comunicativa, dialógica y política orientada interculturalmente hacia otros sujetos y comunidades que existen fuera de una comunidad de habla etnocéntrica, aunque ésta sea aparentemente homogénea.

A partir de la crítica a esta noción de intersubjetividad homogénea, Rebellato manifiesta que existe una divergencia radical entre el punto de partida de la Ética Comunicativa de Habermas y la Ética de la Liberación. Para esta última:

El punto de partida y la preocupación constante, epistemológica, ética y política, es la situación de exclusión y la opción por los oprimidos. Para la ética de la acción comunicativa, en cambio, el punto de partida es la posibilidad o no de justificación de las cuestiones éticas y la resolución de los desacuerdos éticos, en la medida en que éstos afectan severamente la convivencia en sociedad y la posibilidad de proyectos compartidos. (Rebellato, 1995a:223-224).¹⁴

Según Rebellato, Habermas no considera a la dominación, a la exclusión y al empobrecimiento en forma generalizada, sino como situaciones graves pero excepcionales, que no deberían afectar la ela-

¹⁴ La racionalidad dialógica de Habermas no contempla el valor de los movimientos sociales que expresan el potencial reprimido de la dialogicidad. Pero, son estos movimientos los que generan sus mundos de la vida, porque luchan y resisten la intromisión del sistema, sin embargo, se trata de una resistencia que no se articula con la hegemonía del poder. Para Rebellato la democracia radical y la resistencia de la vida, deben transformar el sistema, afectar sus mecanismos poder, pero, articulando una racionalidad dialógica con una racionalidad estratégica. «Las apuestas de la ética comunicativa son demasiado radicales y desafiantes para quedarse a mitad de camino. Corren el riesgo de ser neutralizadas por el sistema complementario que caracteriza a la ideología liberal de occidente». (Rebellato, 1995a:136).

boración de un pensamiento crítico y el desarrollo de la comunicación¹⁵. (Rebellato, 1997b, 2001).

Si bien Rebellato valora la reflexión de Habermas en tanto ayuda a comprender la pertinencia de un paradigma basado en el diálogo, señala que la comunicación no puede reducirse a sus dimensiones racionales: la comunicación supone además dimensiones políticas integradoras de una diversidad de narrativas y de comunidades de habla. En este sentido, la comunicación dialógica implica una dialéctica abierta al conflicto, que no se reproduce en un esquema relacional lineal sino en una red de relaciones de una diversidad emergente.

Por otra parte, según Habermas, la técnica y la ciencia como formas de una nueva ideología legitiman el poder opresor y los importantes problemas éticos y las grandes interrogantes de los sujetos respecto al significado de su existencia y de la historia quedan relegados a la esfera de lo puramente privado y se verifica, así, una privatización utópica de la política en el mundo de la vida. Una cultura liberadora apunta al análisis de las estructuras socio-políticas-técnicas y culturales que generan la distorsión de la comunicación. Dentro de este marco, es preciso abordar el problema de la tecnología al servicio del interés emancipador colectivo de nuestros pueblos. Este tema parece un tanto oscurecido por la identificación que Habermas realiza entre técnica e ideología y podría llevar a una concepción idealista respecto al papel que las técnicas cumplen en los procesos colectivos de liberación. (Rebellato, 1988d:12).

Para comprender la idea de colonización del mundo de la vida Habermas considera la sociedad como una entidad compuesta de ambos elementos: el mundo de la vida y el sistema. Si bien en las sociedades arcaicas ambos estaban estrechamente entreteljidos, en la actualidad se aprecia una divergencia cada vez mayor entre ellos; se han desacoplado y, aunque ambos han emprendido un proceso de racionalización, ese proceso ha adoptado diferentes formas en las dos

¹⁵ Si Habermas parte de la ausencia de una certeza ética, Paulo Freire parte de la certeza ética de que el oprimido debe dejar de ser tal. Son dos puntos de partidas, dos racionalidades y dos concepciones del aprendizaje distintos: «Habermas es un fiel seguidor del proyecto de la Ilustración, al que considera aún inconcluso; para Paulo Freire, de lo que se trata es de la liberación y de un aprendizaje coherente con todas las dimensiones que dicho proceso supone». (Rebellato, 1997b:7).

esferas. Habermas aprecia una relación dialéctica entre el sistema y el mundo de la vida (ambos se limitan y se abren nuevas posibilidades). En el mundo moderno el sistema controla el mundo de la vida, en otras palabras, su interés radica en la ruptura dialéctica entre el sistema y el mundo de la vida y el creciente poder del primero sobre el segundo.

Habermas compara la racionalización creciente del sistema y del mundo de la vida. La racionalización del mundo de la vida implica un aumento de la racionalidad de la acción comunicativa. Además, la acción orientada hacia la comprensión mutua se libera progresivamente de la constricción normativa y se basa cada vez más en el lenguaje cotidiano. En otras palabras, la integración social se hace posible mediante los procesos de formación del consenso en el lenguaje.

Rebellato afirma que en las sociedades capitalistas contemporáneas se produce una notoria polarización entre los procesos de integración sistémica. A través de los medios de control —mercado y poder político— el sistema crea sus propias estructuras sobre el mundo de la vida, provocando una coacción y colonización que instrumentaliza la estructura comunicativa del mundo de la vida. El desacoplamiento del sistema y del mundo de la vida se traduce en agresiones del sistema y resultado de dicha violencia son las patologías del mundo de la vida inducidas sistémicamente. Rebellato explica que esta penetración del mundo de la vida por parte del sistema no significa incapacidad ni paralización de las potencialidades de protesta sino que, más bien, surgen nuevos conflictos en los ámbitos de la reproducción cultural, de la integración social y de la socialización. (Rebellato, 1996i:5).

La postura crítica de Rebellato examina las patologías de la comunicación resultado de la colonización del mundo de la vida por parte del sistema y afirma que los procesos de exclusión generan una subjetividad de competencia. Los individuos necesitan prepararse en todos los terrenos para competir y triunfar sobre los otros. Se trata de un fenómeno que se manifiesta en el miedo de quien teniendo empleo teme perderlo, de quien habiéndolo perdido tiene temor a no encontrar otro, miedo de quien empieza a buscar empleo sin encontrarlo, miedo de la estigmatización social. Lo que se traduce en patologías constituidas por la disociación de vivir bajo la sensación de lo peor, con el consiguiente debilitamiento de los lazos sociales y la anomia.

De este modo, emergen patologías que afectan profundamente la subjetividad y la identidad.

La sociedad del espectáculo genera conductas pasivas y contemplativas, así como aislamiento y soledad. La sociedad de las imágenes conduce a un exceso de información y excitación que desencadena un fenómeno de sobresaturación del yo; la sociedad del cálculo genera una superficialidad en los afectos y la ausencia de un compromiso emocional; la compulsión a hacer y de la angustia por triunfar; la sociedad del valor de cambio produce una postura consumista, exacerbada por los medios de comunicación, generadores de profundas frustraciones en los estratos sociales más empobrecidos. (Rebellato, 1997b, 1997g:6, 2001).

3. Ética y hermenéutica

La ética dialógica tiene un papel fundamental respecto al modelo pedagógico tradicional cuya ética heterónoma implícita anula la capacidad de pensar y actuar de los educandos. Rebellato sostiene que la orientación que propone una ética autoritaria es improductiva en tanto no desarrolla capacidades y poderes auténticos. Una ética heterónoma apunta más bien a lo instituido en la medida en que se convierte en absoluto y niega la creatividad de un imaginario radical. Frente a esto, la autonomía debe plantearse como una conquista y un proceso complejo, donde la fuerza de lo instituyente necesita pujar permanentemente contra la avidez de lo instituido por transformarse en referente absoluto. Autonomía, según Rebellato, significa construcción plural y sentido del límite, a sabiendas de que la sociedad nunca puede ser transparente porque es una autoinstitución colectiva. (Rebellato, 1997f:19).

Una ética autónoma dialógica se corresponde con la fuerza de lo instituyente, en tanto asumido como tal, es decir, como principio de creatividad por parte de los sujetos. (Rebellato, 1997f:19). En este contexto, el poder se transforma en un poder que despierta los poderes de la gente. Por ello, el poder circula, tiene carácter provisorio, reclama constantemente participación activa y la productividad de los sujetos. Se trata de una ética que busca desarrollar el poder entendido como poder de, o sea, como capacidad y como producción¹⁶. En este sentido, autonomía supone audacia para crear significaciones y valores nuevos, desafiando la reproducción sistémica de significados estériles y cristalizados.

Rebellato postula una ética de la autenticidad y del reconocimiento de las prácticas sociales. Tratamos de destacar que existe un vínculo entre el reconocimiento y la identidad, entendiendo a ésta última como una construcción dialógica que depende radicalmente de nuestras relaciones con los demás. Así, nuestro autor afirma:

En virtud del lenguaje podemos entendernos a nosotros mismos, podemos entender a los otros y podemos ser entendidos.

¹⁶ Para Rebellato, una ética de la autonomía, la anulación de sí o de los otros, la resignación, así como cualquier forma de violación de la integridad personal y colectiva, constituyen actitudes reñidas con los valores éticos. (Rebellato, 1997f:20).

En otras palabras, el lenguaje tiene una intencionalidad orientada al entendimiento. Construimos nuestra identidad gracias a la interacción con otros, a lo que George Mead llama los otros significantes. (Rebellato, 1996i:6).

El tema de la identidad se entiende en el conjunto de su constitución, es decir, los sujetos y las comunidades y, por esto, Rebellato considera que las comunidades como expresiones culturales auténticas poseen sus identidades narrativas (Rebellato 1999d: 57-58) integradas en un proyecto de vida y que no están encerradas en sí mismas sino que están proyectadas políticamente. (Rebellato 1996c:25).

El lenguaje es una condición simbólica de la identidad y de la interlocución en cuanto es condición de posibilidad de intercambio y de construcción de significados y de identidades. El lenguaje socializa, individualiza y singulariza. Asimismo, el lenguaje se construye en virtud de la relación respecto a los otros sujetos. Existe una perspectiva por la cual la relación se construye en el acuerdo cara a cara lo que permite el proceso de reconocimiento de la alteridad. (Rebellato 1998b:48).

De acuerdo a esta perspectiva, es necesario que la educación posibilite narrativas individuales y comunitarias teniendo en cuenta que el aprendizaje se desarrolla en una construcción que se valida en el encuentro de relatos múltiples en los que intervienen la identidad, el reconocimiento, la memoria histórica y la construcción del propio yo. Todos estos elementos conforman la intencionalidad ética de un proyecto alternativo. Por ejemplo, pensar juntos y valorar crítica y colectivamente corrientes de pensamiento y acontecimientos supone trascender las fronteras de un liberalismo caracterizado por la neutralidad valorativa, tan arraigado en nuestra cultura uruguaya actual o encubierto bajo la pretensión de objetividad científica. Los valores éticos están relacionados con identidades narrativas, con la expresión de proyectos de vida y con evaluaciones construidas en el marco de comunidades no aisladas en una racionalidad propia sino proyectadas políticamente permitiendo una comunicación intercultural solidaria. De acuerdo con esto Rebellato sostiene que:

Para Charles Taylor una ética de la autenticidad articula el reconocimiento con la construcción de la identidad, entendiendo

esta última en el sentido de las características fundamentales y originales de un ser humano. La originalidad es la condición por la cual cada uno de nosotros tiene algo único para decir y aportar, no pudiendo ser sustituido por otro. Descubrir nuestra originalidad supone definirnos y realizar aquellas potencialidades sin las cuales dejaríamos de ser nosotros mismos. Nuestro autodescubrimiento para por la creación y realización de algo original y nuevo. Pero requiere una apertura a horizontes de significado, alcanzada a través del diálogo. (Rebellato, 1996e:29-30).

De acuerdo con Taylor los elementos constituyentes del sujeto moral y de la comunidad cultural dependen, en buena medida, del reconocimiento efectivo que suele hacerse de la figura del otro. La definición conceptual de la categoría de reconocimiento es determinante a la hora de pautar los compromisos éticos y políticos que comportan los procesos de construcción de la identidad. Estos procesos pueden reflejarse, o bien en políticas públicas de reconocimiento efectivo, o por el contrario, en ausencia o deformación de la identidad a través de dichas políticas.

El reconocimiento que forja las distintas identidades individuales y colectivas puede manifestarse como: (a) un reconocimiento positivo – que incluye no sólo respeto, sino valoración–; (b) falta de reconocimiento; (c) falso reconocimiento. Justamente este último tipo supone no sólo una falta de respeto sino que juega un papel determinante en el proceso de construcción de la identidad. Ello supone que, un individuo o una comunidad pueden sufrir un daño y una deformación si la sociedad les muestra un espejo degradante de sí mismos. (Taylor, 1993:44 y ss.).

La noción de identidad que elabora Rebellato está fundamentada en el reconocimiento y, sostiene que, generalmente, el desconocimiento de los otros provoca verdaderos perjuicios, daños y distorsiones en la identidad por lo que considera imperativo el reconocimiento de grupos, pueblos y culturas, advirtiendo que la dominación asienta su hegemonía mediante la internalización de una imagen de inferioridad del sometido. (Rebellato, 1996i:7).

Influido por la filosofía de la praxis de Gramsci y Mariátegui que se interesaban en las estructuras de la vida cotidiana, en el folklore, en

las manifestaciones religiosas del pueblo, en el lenguaje y en la literatura popular, Rebellato considera que los mitos, las leyendas y los proyectos culturales en general, pueden servir a la liberación de los sectores oprimidos en tanto estos son símbolos de una identidad auténtica y, en tanto, logran convertirse en manifestaciones emergentes contestatarias (Rebellato, 1988d:16). Así, afirma que en los barrios es donde se desarrollan las redes de comunicación y producción de saberes y poderes que tienen que ver con las situaciones y urgencias de la vida cotidiana, es decir, con las luchas por la sobrevivencia. De allí que el espacio territorial resulte un lugar privilegiado para el ejercicio y el análisis de las formas de poder.

No se trata solamente de rescatar el contenido simbólico y la significación de los saberes y narrativas que produce una comunidad o agrupamiento humano, se debe comprenderlos y reconocerlos. (Rebellato, 1996i:4). Reconocer otra cultura y otros saberes supone el desafío de transformar las jerarquías que relacionan el saber popular y el saber profesional en vistas a la producción de un nuevo saber. Esta fusión de horizontes culturales –término de Gadamer, quien lo emplea para destacar la necesidad de comprender el horizonte desde el cual se gesta otra cultura– requiere una verdadera transformación conflictiva de los vínculos de poder. (Rebellato, 1996i:7).

Esta comprensión hermenéutica se relaciona con la temática de los valores éticos y al respecto, Rebellato insiste en torno a una distinción que será preocupación constante en toda su obra: la dicotomía entre subjetividad y objetividad. Sostiene que la producción de significaciones –la práctica cultural– es eminentemente subjetiva, en cuanto son sujetos los que producen significados y no es posible comprender los significados sino se comprende el contexto de las experiencias vitales, los procesos de sedimentación de experiencias y el modo como elaboran e interpretan la realidad. Rebellato reformula la clásica teoría del reflejo que se basa en la primacía de la percepción, la objetividad monológica y la naturaleza, en una «elaboración hermenéutica» que integra la producción simbólica, cultural y dialógica de la significación. (Rebellato, 1983:55, 63-68).

La comprensión científica de los significados sólo es posible si se acepta una comprensión objetiva de la subjetividad y, si a la vez, se reconoce que toda subjetividad está penetrada por una diversidad de

perspectivas subjetivas. (Rebellato, 1983:60). Sin embargo, Rebellato no propone una visión relativista y, en este sentido, concluye que la dinámica de la creatividad histórica no anula la posibilidad de una ética de carácter universalista. Afirma que corresponde hablar, no de un universalismo ético abstracto de tipo habermasiano constituido por normas abstractas descontextualizadas sino de un constructivismo ético que no parte de una posición neutral y demuestra disposición a construir normas y valores en un diálogo con la comunidad:

Cuando digo universalismo abstracto, quiero significar valores y normas establecidas a priori, fuera de contextos históricos. Este universalismo abstracto ha legitimado la dominación, el genocidio y el ecocidio; en nombre de principios universales e indiscutibles, sacralizados por un fuerte dogmatismo y por un etnocentrismo, se han cometido grandes injusticias. (Rebellato, 1997f:8).

Rebellato asocia el término constructivismo ético con el enfoque de Jerome Bruner quien revisa las bases de una teoría cognitivista e introduce la dimensión del significado y de la cultura. Para Bruner, la expresión de significaciones debe reconocer la necesidad de construir una cultura en diálogo en la que el aprendizaje no sea mera información, en tanto, requiere de la construcción de significaciones. (Rebellato, 1997f:28, nota 14).

Rebellato coincide con Bruner al distinguir el modo de pensamiento paradigmático y el modo narrativo. El modo de pensamiento narrativo consiste en contar-se historias en una comunidad y al narrar historias se construyen significados que dan sentido a nuestras experiencias. La construcción de significados surge del continuo actualizar historias en una trama narrativa que integra experiencias emergentes. El pensamiento paradigmático se interesa en los aspectos conceptuales más universales o generales mientras que la capacidad abstractiva del pensamiento narrativo surge del interés por los mitos compartidos en todas las comunidades. Contar historias es un procedimiento opuesto al pensamiento paradigmático en tanto que la narración integra eventos sorprendidos, inesperados, anómalos, irregulares o anormales. Eventos que cobran significación en el conjunto de la narración y permiten una interpretación y una hermenéutica.

Aunque Rebellato no concuerda con la ética anti-universalista de MacIntyre, rescata la expresión «unidad narrativa de la vida» para relacionar la ética con la construcción de identidades en una trama narrativa que da continuidad y sentido a los sujetos en una tradición particular. (Rebellato, 1995a:109 y 1997f:6). Una secuencia de significaciones constituye el mantenimiento de la continuidad de la historia de vida. Según MacIntyre la identidad narrativa significa que el sentido que el individuo puede atribuir a su vida depende de su capacidad para organizarla en una narración, pero esta historia individual sólo es posible si se inscribe en la tradición de su comunidad. MacIntyre afirma que las acciones humanas se hacen inteligibles porque encuentran su lugar dentro de una narración y de una tradición. El sentido de una vida es posible si aparece la identidad del yo, personaje cuya unidad reside en la narración que enlaza nacimiento, vida y muerte como comienzo, desarrollo y fin de un relato. (Rebellato, 1997f:6).

Nuestro autor afirma que Ricoeur propone comprender a la ética como una intencionalidad, distinguiéndola de la moral. La ética compete a la intencionalidad de la vida buena en el sentido aristotélico del término, que es llevada adelante con y para otros y tiene en cuenta que la meta del lenguaje es el entendimiento como fenómeno comunicativo y dialógico que requiere de instituciones justas que aseguren igualdad, es decir, condiciones que fomenten el desarrollo de las diversidades.

Inspirado en la perspectiva hermenéutica de Ricoeur, Rebellato sugiere la necesidad de articular la praxis social y una educación liberadora y crítica con el discurso del análisis textual, un discurso que toma distancia de los textos, poniendo en descubierto los significados, contradicciones y diferencias. Así, abre el texto a la deconstrucción y sitúa al lector como productor activo de significados. Por esta razón, rescata el hecho de que Ricoeur, recurra a los aportes de los maestros de la sospecha –Marx, Nietzsche y Freud– para afirmar que es posible dudar de la conciencia –sujeto– como de sus representaciones. De este modo, la estrategia hermenéutica consiste en considerar las ficciones narrativas sospechando de las verdades instituidas, considerando el inconsciente –Freud–, la voluntad de poder –Nietzsche– y el dominio de clases –Marx–. Ricoeur parte de

una trans-culturalidad que relaciona la acción de narrar una historia con el carácter temporal de la existencia humana como historia donde se produce la expresión del tiempo a través de la narración.

Ricoeur relaciona culturalmente la actividad narrativa con el carácter temporal de la existencia humana y recuerda que la noción aristotélica de mimesis tiene que ver con tres dimensiones: pre-figuración en la vida cotidiana, configuración textual y refiguración a través de la lectura. La configuración textual opera como mediación entre el mundo de la vida y la lectura. La ficción y la verdad se relacionan entonces en la narrativa, sin estar sujetas a una conciencia fundante o a una identidad narrativa sino a una ipseidad que va de la vida al texto y del texto a la lectura. (Rebellato, 1990:30).

Seguindo a Ricoeur podemos afirmar que existe una relación entre mimesis y mito como disposición de los hechos narrados¹⁷. La mimesis expresa la acción mediante estructuras inteligibles de la práctica, es decir, los fines, motivos, agentes, circunstancias, interacciones y resultados mediante la descripción de acciones particulares y reglas para la interpretación de normas y valores mediante caracteres temporales en la vida cotidiana. La mimesis también expresa el orden de la ficción en tanto construcción de la trama o mito como paso de la sucesión a la configuración que integra diversos aspectos de las estructuras inteligibles y configura los caracteres temporales. Para Ricoeur, la mimesis produce lo que denomina esquematismo de la función narrativa, es decir, capacidad de la imaginación para sintetizar las acciones, las circunstancias y los agentes con la trama y el tiempo.

Una cultura dominadora se estructura como un vasto sistema de ilusiones orientadas a imponer una imagen hegemónica apropiándose de los fines, los motivos, los valores y la temporalidad. Es una cultura del olvido en la medida en que desvía la atención de la diversidad de experiencias de vida. El lugar de la narrativa es fundamental porque, como dice Walter Benjamín, el arte de narrar es el arte de

¹⁷ Según Aristóteles, la fábula o trama —mito— es más importante que los caracteres, la expresión, el espectáculo y el canto. La trama es un acción sobre la acción, y es también un conocer, según el carácter universal de la verosimilitud o la necesidad. La trama bien formada describe hechos discontinuos o causales, peripecia como paso de la dicha al infortunio, anagnórisis o paso de la ignorancia al conocimiento y catarsis como emoción y paideia.

intercambiar experiencias, entendiendo por experiencias no la observación científica sino el ejercicio popular de la sabiduría práctica que no deja de entrañar apreciaciones y valoraciones que desembocan en las categorías teleológicas y deontológicas. Cabe señalar que en el intercambio de experiencias que se realiza en el relato, las acciones no dejan de ser aprobadas o desaprobadas, y los agentes alabados o censurados. (Ricoeur, 1996:166).

El principio unificador de una práctica —oficio, juego, arte— no reside sólo en relaciones lógicas de coordinación, incluso de subordinación o de engarce ni siquiera en la función de las reglas constitutivas, en el sentido de la teoría de los juegos y de la teoría de los actos de discurso cuya neutralidad ética no debe olvidarse. Es, sin embargo, la dimensión significativa aportada por la noción de regla constitutiva la que abre el espacio de sentido en el que pueden desplegarse apreciaciones de carácter evaluador (y posteriormente, normativo) vinculadas a los preceptos del bien hacer. La calificación propiamente ética de estos preceptos está garantizada por lo que MacIntyre llama patrones de excelencia que son reglas de comparación aplicadas a resultados diferentes en función de los ideales de perfección comunes a cierta colectividad de ejecutantes e interiorizados por los maestros y los virtuosos de la práctica considerada. Estas prácticas, según MacIntyre, son actividades cooperativas cuyas reglas constitutivas se establecen socialmente. Este carácter cooperativo y tradicional de las prácticas no excluye la controversia sino más bien la suscita, principalmente en cuanto a la definición de los patrones de excelencia que tienen también su propia historia. (Ricoeur 1996:182).

Rebellato le confiere importancia al término «unidad narrativa» que destaca la unión que realiza el relato entre las estimaciones aplicadas a las acciones y la evaluación de los personajes. La idea de unidad narrativa de una vida garantiza que el sujeto de la ética es aquel a quien el relato asigna una identidad narrativa. (Ricoeur 1996:184 y Rebellato, 1999d:66).

En relación al concepto de cultura popular la hermenéutica permite plantear el tema del choque cultural como experiencia en la interpretación de culturas, individuos y grupos que utilizan variedades narrativas y lingüísticas diferentes. (Rebellato, 1990:30). Esta perspectiva plantea el estudio del conflicto de las interpretaciones o, como afirma

Rebellato, una hermenéutica del conflicto. De este modo, el conflicto pertenece a la estructura hermenéutica del hombre, es decir, en cuanto ser que existe en la medida en que se comprende, comprendiendo la realidad. (Rebellato, 1983:68 y 1986a:59).

El método reflexivo y comprensivo es una hermenéutica crítica con capacidad de comprender la relación entre teoría y praxis así como los intercambios dialógicos que permiten transformar las prácticas sociales mediante la interpretación de las mismas y de los sujetos que expresan un universo simbólico. El sujeto no tiene un conocimiento directo de las cosas ni de sí mismo sino a través de una «interpretación donde es necesario pasar del sentido inmediato, literario y primario, al sentido indirecto, figurado y secundario» (Rebellato, 1989:39).

La importancia que Rebellato le otorga a la hermenéutica se relaciona con la práctica social en tanto dicha disciplina se torna una herramienta indispensable para el análisis de los diálogos y de las prácticas producidas en los talleres así como para revelar el conflicto en la psicodinamia de las comunidades. Como contribución al pensamiento marxista aplicado al trabajo social, la hermenéutica permite realizar aportes respecto a la elaboración de una teoría social crítica y respecto a la intervención y a la práctica social comunitaria que permitiría una visión ética y crítica de la actitud comunicativa hacia el otro, una actitud no autoritaria desde el punto de vista profesional y humano para ser actores y no espectadores. (Rebellato, 1996i:10 y 1999d:58).

El aporte de la hermenéutica y de otras disciplinas sociales permite interpretar el lenguaje no verbal, el corporal y la escenificación del poder que se expresa en la comunicación que Rebellato asocia, en un primer momento, a las representaciones colectivas (1986a:59) y, más tarde, a las narrativas de las comunidades. (Rebellato, 1996c:25).

En sus primeros trabajos integra elementos cognitivos, ideológicos, estéticos, mitológicos y afectivos, especialmente en el estudio de la cultura popular y con énfasis en el estudio de los aspectos referidos al cuerpo y sus formas de expresión: la religiosidad, las fiestas, los disfraces, la música y el carnaval con el propósito de integrar los aspectos axiológicos, culturales e ideológicos a una perspectiva socio-psicológica relacionada con los talleres de educación popular e investigación social. Esto permite una visión de conjunto que tiene en cuen-

ta otros aspectos interculturales tales como la diversidad de los movimientos sociales y políticos de América Latina con sus auténticas formas de expresión cultural. (Ubilla y Rebellato, 1986e:100).

El interés de Rebellato por la ética y los valores se expresa en su tesis de doctorado sobre el pensador francés Raymond Polin realizada a fines de los '60. A juicio de Rebellato, Polin propone una ética en clave humanista que presenta como primer dato la actividad del hombre y considera a la dimensión ética inseparable del dominio de la acción:

La novedad de los valores radica en que son reducibles al orden del ser. No se identifican con el ser, ni se deducen a partir del orden ontológico. El valor consiste en un deber-ser, es decir, algo que aún-no-es; es lo que exige ser, porque no es. (Rebellato, 1995c:41).

Rebellato interpreta que el humanismo ético de Polin se basa en que la experiencia del valor es radicalmente inseparable de la experiencia de la libertad: ser libre es poder crear y no ratificar así como supone tomar distancia de cualquier fundamento ético preestablecido. Al considerar a la libertad como creación, la novedad de los valores exige una ruptura con el determinismo, esto es, la posibilidad de introducir un quiebre dentro de un orden preconstruido.

Esto permite concebir que la esencia de lo humano radica en esta axiogénesis, mediante la cual el hombre es tal en la medida en la que se crea responsablemente. En tal sentido, la ética debe ser entendida como afirmación de un proceso de liberación gracias al cual los hombres rompen las ataduras que los ligan al orden preconstruido y se disponen a ser transformadores de la historia: «No se trata de una transformación cualquiera, sino de un proceso con una intencionalidad humanista: la edificación de un orden donde todos los hombres puedan ser creadores y protagonistas» (Rebellato, 1995c:42). En este sentido, Rebellato afirma que la ética reclama una posición creadora por parte de los hombres:

El hombre es esencialmente autoimposición, no ciertamente desde la nada, sino enmarcado en el proceso de la realidad. La norma ética vale en la medida en que es resultado de la acción humana. La esencia del hombre es acto-ley. (Rebellato, 1995c:42).

Rebellato destaca que el humanismo de Polin es un intento positivo de síntesis entre la originalidad del hombre y la sociedad –o sea, la originalidad de los demás hombres– y que esa síntesis se concreta mediante el respeto mutuo y el reconocimiento entre los sujetos. Asimismo, el humanismo se realiza en la historia a la que pertenece la dimensión utópica que busca operar una transformación de donde deriva el carácter esencialmente dinámico de la ética. (Rebellato, 1995c:43-44).

Rebellato supone que asumir una actitud ética en el diálogo permite descentrar el discurso hegemónico incorporado en el sujeto en relación a estructuras sociales, económicas y de poder. En este sentido, el monologismo es expresión de autoritarismo etnocéntrico que mantiene un estado de cosas, en tanto que una ética dialógica se propone como un proceso abierto al conocimiento, al reconocimiento, al aprendizaje y la autonomía. Se trata de una actitud auténtica en tanto implica el reconocimiento de la diversidad. La identidad está basada en el conflicto que se expresa en el lenguaje, las instituciones y las ideologías como mitologías de clase porque como él lo afirma: «Reconocer es siempre re-elaborar y reestructurarse a sí mismo, descentrarse». (Rebellato, 1996e:29).

Esta postura le permite trascender y superar el relativismo pluralista y la conversación liberal –de Rorty, Habermas y Vattimo– en tanto considera que estas posiciones significarían una mera aceptación de un orden de cosas pensadas desde una óptica eurocéntrica y ajena a Latinoamérica. Tomando distancia de estos autores, Rebellato se ubica en una situación geo-política marginal que nos sitúa «desde el contexto histórico de los pueblos periféricos que somos» y nos permite pensar una ética de la autenticidad desde nuestros contextos históricos. (Rebellato, 1988d:20, 1996e:30-31).

Rebellato sostiene que la teoría crítica latinoamericana necesita construir alternativas frente a la hegemonía neoliberal. Una de esas alternativas posibles es la conformación de una ética que trascienda la ética utilitarista y antropocéntrica y que se apoye en valores y bienes que correspondan a la justicia, al respeto por la vida de los pueblos, la integridad, el bienestar y el sentido de la dignidad. Opone una ética débil a un conjunto de evaluaciones fuertes (Rebellato, 1995a:84, 226), que se dan dentro de horizontes de sentido y que necesitan ser arti-

culados en una totalidad que integre, entre otros aspectos, el componente de incertidumbre, el reconocimiento y la defensa de la diversidad –específicamente la diversidad cultural o interculturalidad– así como la importancia estratégica del espacio público y de la sociedad civil, esto es, la dimensión simbólico-cultural.

3.1 Hermenéutica y uso del lenguaje

Carlos Vaz Ferreira plantea la posibilidad de superar el pensamiento sistemático de la modernidad cuando afirma:

Hoy se está produciendo una revolución todavía parcialmente inconsciente, en la lógica que la transformará, y que depende de la verdadera función de los términos, el descubrimiento de las verdaderas relaciones ideó-verbales: qué es el lenguaje, para qué sirve, qué es lo que podemos expresar y que es lo que no podemos expresar. (Vaz Ferreira, 1963:242).

Para este pensador uruguayo el estudio del lenguaje abre una vía contra los sistemas totalizantes. El espíritu de sistema materializado en los distintos discursos logra un efecto de ocultamiento de determinadas realidades filosóficas. El sistema en su afán de reducir la realidad a una sola idea mediante la geometrización, simplificación y configuración cerrada, aleja la diversidad de ideas. Vaz Ferreira es partidario de trabajar con todas las ideas posibles, estableciendo la necesidad de operar con sistemas abiertos. Se opera con sistemas incompletos porque los hechos comunicativos no se muestran como estructuras cerradas, más bien denotan la profunda complejidad de los hechos y su carácter ambiguo.

En *Lógica viva* toma el caso de los paralogismos y descubre que estas falsas oposiciones resultan de la acción de tomar por opuestos términos que no lo son o de tomar como contradictorios términos aparentemente contrarios. La acción de confundir en el diálogo términos opuestos o contradictorios es ideológica, por tanto, producto de intenciones particulares de los hablantes. A partir de la dicotomía entre sistemas y hechos, Vaz Ferreira plantea el problema de la reproducción de la dominación. Aunque los hechos configuran los sistemas que son propios de otras experiencias sostiene que los sistemas son siempre importados y aplicados a nuestra realidad. Pensados en estos

lugares, estos sistemas, se tornan ambiguos y poco efectivos, y en el contexto latinoamericano no se pueden reconocer como conceptos puros sino como ambiguos. Esto implica que nuestros hechos determinan en mayor parte lo que somos por lo cual, según Roig, se puede advertir la dignidad ontológica del sujeto que debe llevar cabo reflexiones sobre estos hechos locales.

A partir de lo expresado podemos afirmar que la hermenéutica permite introducir la idea de lenguaje como experiencia del mundo y como mundo de la vida que nos habla a través de las cosas, las palabras y los términos. El mundo no se constituye como algo medible o calculable por las estructuras racionales de la ciencia moderna porque el mundo de la vida se expresa a través de las palabras y esto explica la importancia de las ciencias del espíritu. La lingüística caracteriza la experiencia humana del mundo y en esta lingüística no se objetiva el mundo sino que es a través de ella que el mundo toma la palabra. Las cosas que constituyen elementos de nuestra experiencia en el mundo y la tradición deben acceder repetidamente al lenguaje para poder ser expresadas. Los mitos, la memoria, las leyendas y el imaginario colectivo, son significativos para toda comunidad en tanto son comprendidos y reinterpretados a través de la lingüística. Sólo así podemos comprender la naturaleza del lenguaje como instancia de concreción de nuestra experiencia en el mundo.

Gadamer sostiene que la conversación es un proceso por el cual se busca un acuerdo mediante el empleo de palabras. (Gadamer, 1993:463, I). Comparte con Habermas y Apel la idea de que en una genuina conversación se debe atender realmente al otro, dejar valer sus puntos de vista y ponerse en su lugar intentando entender lo que dice. Pero Gadamer reconoce un derecho que es el derecho a decir lo que se dice, no como mera opinión personal sino como opinión. El interrogatorio o la conversación terapéutica son demostrativos de que la meta nunca puede ser llegar a un acuerdo, y por esto, como acto de reconocimiento, se inclina al trato de las palabras porque en su abordaje podemos referirnos a su razón objetiva y no al otro, cuya propia alteridad óptica hace difícil lograr un acuerdo. El desplazarse al lugar del otro implica el reconocimiento de la alteridad, pero, no el valor de la opinión que en la hermenéutica adquiere un carácter ontológico independiente del emisor.

Rebellato estaría de acuerdo con la idea de que el valor del otro no debe ser calculado en función de sus palabras y del capital cultural con el que interviene en el mercado lingüístico sino por el reconocimiento de su valer como sujeto. Sin embargo, el uso de los términos es muy importante porque permite un acuerdo que implica escuchar al otro para el logro de determinados objetivos importantes para toda la comunidad. El reconocimiento de los otros no debe pasar solamente por escuchar y comprender sus opiniones acerca del mundo, sino por su estar ahí (*Dasein*) que le otorga un estatus óntico y la vez histórico, puesto que el lenguaje habla de nuestra experiencia del mundo. Desde esta perspectiva, el hombre es considerado el ser más importante por el sólo hecho de ser. El lenguaje recoge la experiencia comunitaria a lo largo de la historia y objetiva la experiencia humana en el mundo.

Si bien el hombre es el ser con lenguaje, la constitución de su modo de ser es histórica¹⁸. Prueba de ello es la diversidad de lenguajes que existen en el mundo si consideramos que los lenguajes, como experiencia del mundo, son productos del entorno y de las cosas y de las diferentes tecnologías utilizadas para su consumo. Cada clima, cada paisaje, cada elemento configurarían –en un sentido primigenio– un tipo particular de lenguaje que también incluiría a los términos producidos mediante los intercambios interculturales. Así, la hermenéutica se torna fundamental para la comprensión de los lenguajes, alejada en parte de la tarea del traductor que trata a los lenguajes como si fueran textos es decir: «como manifestaciones vitales fijadas duraderamente» (Gadamer, 1993: 466).

Los textos exigen ser entendidos y un texto sólo puede ser entendido cuando puede llegar a hablar a través del intérprete. Es a través del intérprete que los signos adquieren un nuevo sentido y, también, es a través de la circulación de interpretaciones que se genera una acep-

¹⁸ La historicidad es un aspecto que dudaría en compartir Gadamer. Los filósofos hermenéuticos, herederos del romanticismo alemán, en su rescate de la narrativa y el texto, y los de la ética comunicativa que apelan a la racionalidad moderna, se han sustraído a las discusiones sobre las condiciones históricas concretas de los individuos imponiendo nuevamente un modelo etnocéntrico. Podrían defenderse en la medida en que los primeros basan su acto de comunicación en la interacción con el otro y los segundos en que la praxis reflexiva debe necesariamente considerar al interlocutor y este traerá consigo las circunstancias históricas que constriñen su identidad. El problema radica en que el modelo de análisis que utilizan también está determinado históricamente y culturalmente, aspectos de los que les es difícil sustraerse.

ción comunitaria del término. En el diálogo, en la conversación y en la participación política, el acuerdo puede lograrse sólo si los que intervienen participan. Esto implica de alguna manera cierto compromiso que no surge solamente de la eticidad sino de la experiencia intransferible e irrepetible del mundo, quizá como un acceso a un mundo propio.

En razón de lo expuesto se justifica, según Gadamer, hablar de conversación hermenéutica (Gadamer, 1993:466), cuya meta será encontrar un lenguaje común, lo cual no supone la puesta a punto de un instrumento para llegar a un acuerdo sino que el lenguaje será la realización misma del comprender. En la conversación hermenéutica, las partes no buscan la adaptación recíproca sino que se trata de hacer hablar a un tema y quien lo logra es el intérprete.

La experiencia hermenéutica en Latinoamérica indica que la mayoría de las veces no ha habido una adecuada comprensión histórica de los textos como monumentos, un concepto tan caro a Vattimo, que no son levantados por la comunidad sino que muchas veces son importados. Por esta razón, los discursos científicos, económicos, políticos y culturales, no permiten ser interpretados en tanto son impuestos por el sistema hegemónico. No se trata de una crítica de los mismos que muchas veces implica posturas similares al estilo de aquellos que imponen sus discursos sino que nos referimos a la reelaboración y adecuación de significaciones a partir de aquellos discursos impuestos. En algunos sectores sociales y políticos se advierten posturas intransigentes que reflejan, a pesar de su discurso políticamente correcto, el desinterés por la acción comunitaria de resignificación de los términos y de las prácticas.

Toda la constelación de actividades humanas –las prácticas, los habitus, la conversación y la comprensión– son entendidas como textos y puede aportarnos elementos significativos para lograr la autonomía y, en ese mismo acto, nos realizamos como seres humanos a través de un lenguaje que nos permite experimentar al mundo. Para superar la oposición entre el hombre y la naturaleza sostenida por la filosofía sistémica, el marxismo ha aportado el estudio de la síntesis de esa relación dialéctica y la realización de la filosofía en la praxis. La hermenéutica ha caracterizado el lenguaje humano como producto que expresa el mundo y que lo hace hablar a través de las palabras.

La hermenéutica no descuida la tradición porque es un texto, pero son mucho más plenas las consecuencias si la misma está escrita. Si una tradición pasa de la oralidad a la escritura se libera a sí misma de su realización plena, en el sentido de aporte para el imaginario de una comunidad y se configuraría por la participación de nuevos intérpretes. Así, la tradición se torna siempre acto y potencia, pasado, presente y futuro de una cultura. Sin embargo, esta apelación a la metafísica aristotélica se empobrece si aceptamos su pertinencia sólo para los textos escritos. En el rescate de las tradiciones orales hemos podido recuperar gran parte de la memoria desconocida de nuestras culturas latinoamericanas. Las culturas indígenas y africanas han logrado por medio de la recuperación de la tradición oral encontrar sus anclajes identitarios. Hoy en día constituye esta práctica una herramienta importante para la comunicación.¹⁹

La tradición oral también se encuentra en el horizonte de intencionalidad de las ciencias humanas y son numerosos los trabajos de antropólogos, sociólogos, lingüistas y psicólogos que la han abordado. Un efectivo ejercicio de autocrítica podría aportar mucho al enriquecimiento de una acción que intenta reestablecer los relatos olvidados. (Rebellato, 1983, 1992c). Aunque la idea de que el lenguaje contiene a la tradición de una comunidad implica la idea heideggeriana de ser lo que se ha llegado a ser, se puede discutir si Gadamer es un seguidor fiel de Heidegger. Parece verosímil suponer que desarrolla una de las vías abiertas por este último: la perspectiva ontológica.

La fenomenología del ser heideggeriano es dialéctica puesto que establece un continuo juego de ocultamiento y positividad simultáneo. Es el ser quien contiene a la historia y quien verdaderamente se recrea a sí mismo. Se trata de un proceso por medio del cual la desconstrucción se torna un ejercicio que no apunta al olvido sino a la

¹⁹ A propósito de las verdades nómades y de la movilidad social, en *Imperio* (2002) Hardt y Negri describen las prácticas comunicativas de los indígenas centroamericanos quienes han desarrollado formas de comunicación que logran en muy poco tiempo hacer llegar un mensaje desde Nicaragua hasta Canadá sin pasar por los correos ni los medios electrónicos. También estas tradiciones permiten a muchos andar por territorio norteamericano sin cruzar puestos de frontera, aduanas, aeropuertos o puertos.

síntesis. Se entiende que en este esfuerzo la crítica de Gadamer considera al cientificismo empirista-positivista como alteridad a la metafísica. El carácter sacro que ha tomado la verdad provista por el método de la ciencia ha anulado por momentos a la verdad propia del ser que en su acaecer contiene tan sólo parte de las ciencias que, en definitiva, se interesan por su aspecto óntico.

Si la referenciación —el lenguaje veritativo— fuera el elemento constitutivo del ser, el agotamiento de la creencia en la posibilidad de una fundamentación última de la estructura científica puede provocar un vuelco negativo hacia la comprensión. Esta negatividad se basa en el olvido de la intencionalidad fundadora de la ciencia que consistía en dominar la naturaleza, cuantificarla y calcular los fenómenos. Si la hermenéutica se torna una herramienta para persistir en el encuentro de esa fundamentación última de la ciencia permaneceremos en el ámbito de la explicación y no en el de la comprensión donde el lenguaje asume un rol diferente que implica al valor del escuchar, el reconocimiento y la dignidad de los sujetos participantes.

En *Verdad y Método*, el ser no se reduce al lenguaje como el puro y legítimo pensarse del mundo sino más bien a la lengua hecha de estructuras lingüísticas históricas remarcadas por la presencia de los monumentos que le confieren una determinada significación. Esta lengua se privilegia sobre la lengua natural porque incluye además de dichos monumentos a los simbolismos que están en la lengua. Por tanto, para Gadamer la idea del mundo que experimentamos viene influenciada y diseñada por la constelación de términos que la tradición nos ha proporcionado como un horizonte de posibilidad y nuestra vida encuentra su sentido una vez que hemos sido arrojados a este mundo. Vattimo sostiene que el objeto de la hermenéutica es el ser, pero éste:

No es como el objeto: acaece en el diálogo que nos liga a otros, sólo con los cuales experimentamos las cosas; y si este diálogo da lugar a un entenderse sobre las cosas es únicamente porque sucede en un médium: la lengua, que no es sólo un medio, sino un ámbito rector históricamente cualificado por textos eminentes. (Vattimo, 1991:42).

Los sujetos nos entendemos a través de la posesión de un patrimonio de textos y de monumentos que nos han sido transmitidos o que

hemos creado y que son capaces de contener en sí mismos las experiencias de los individuos y de los grupos sociales. Sin embargo, la tradición no es un fundamento último a la manera de las ciencias porque el ser ahí, como sostiene Heidegger, elige sus propios héroes, por tanto, la historia no contiene racionalidad, ni *telos* que la constriñan inexorablemente.

El intercambio dialógico sólo puede darse a través de la lengua y ésta no debe ser entendida como estructura sino como un complejo de monumentos: los valores, los modelos, los significados, las obras y los textos que provocan la repetición y la reproducción del ser. La meta del ser es siempre su propia reproducción dando lugar a nuevas formas que permiten además ser reconocidas por quien se reconoce en ellas:

Cuando analizamos las éticas comunicativas surgió la crítica de un cierto reduccionismo que centra el análisis y la construcción de consensos en la racionalidad. La corporeidad aparecía dejada de lado y con ella las necesidades, los sueños, los mitos transformadores, las apuestas y los deseos. Pensar en una utopía significa relacionarla con el imaginario social en cuanto horizonte donde se encuentran las visiones de la realidad y las posibilidades de transformarlas, la memoria histórica y el desafío del futuro. (Rebellato, 1995a:179).

Como un aporte a la hermenéutica de la praxis, Rebellato propone que la meta de los sujetos no es prevalecer el uno sobre el otro sino la confección de un horizonte que los descentre a ambos de la racionalidad del cálculo egoísta. De este modo, es posible suponer la esperanza en una utopía que aparece como una posible fusión de interpretaciones de la realidad, propuestas y memorias con vistas a la transformación de las visiones de la realidad.

La lengua, tanto como objeto de comprensión o como herramienta para la reflexión y la comunicación, se torna expresión de conflicto y alienación si no se la utiliza en función de estos fines. Dichos fines se confeccionan dentro de los horizontes de posibilidad históricamente dados por medio del lenguaje. El lenguaje es liberador porque tanto en el acto de interpretación como en el acuerdo, la meta es siempre construir un paradigma que valore la dignidad humana.

3.2 Hermenéutica, identidad y dominación

Paul Ricoeur pregunta quién es el sujeto de la hermenéutica²⁰ en tanto la tradición filosófica analítica no pregunta por quién, sino por el qué y el por qué. Sin embargo, Ricoeur a través del análisis de la cuestión de la *ipseidad* y de la *mismidad*, establece que nuestras identidades se logran en función de los valores de la mismidad y no de la ipseidad. El sí mismo o *mismidad* implica una identidad única y recurrente que no contempla únicamente una dimensión espacio-temporal por lo cual nos colocamos como parte de un contexto que tiende a considerarnos como sujetos históricos.

El reconocimiento de un ser como persona hace necesario que posea un cuerpo que lo ubica en un determinado esquema espacio-temporal. La localizabilidad de los cuerpos los hace identificables y reidentificables, y la prioridad para el reconocimiento del otro está en la posesión de un cuerpo. Ricoeur reconoce a los cuerpos como «los primeros particulares de base». (Ricoeur, 1996:9). Esta es una decisión que permite, por un lado, dejar de lado los acontecimientos mentales, esto es, las representaciones, los pensamientos que son entidades privadas y no públicas y, por otro lado, entiende que existe alguien al que le asignamos representaciones mentales o una conciencia: los pronombres «yo» y «tú» no se consideran adecuados y utilizamos la tercera persona.

Hablar de alguien implica, por el sólo acto de hablar, otro interlocutor. Ese otro sólo es percibido por la ipseidad –por la posesión de un cuerpo– por lo cual, como se ha dicho, la cuestión de la acción y del enunciar, sólo tiene sentido en una comunidad de individuos enmarcados por determinadas circunstancias espacio-temporales. Así, la persona es definida por la posesión de un cuerpo antes que por la posesión de una conciencia.

Identidad significa unicidad y su contrario es pluralidad. *Idem* significa «lo mismo», es decir, igual a algo y nuestra identidad se logra en la medida que nos parecemos a algo. En el caso de la identidad personal, si se la reconoce por la presencia física: ¿qué sucede cuando pasa el tiempo y el cuerpo se corrompe? ¿Somos los mismos? De

²⁰ Ver la preocupación de José Luis Rebellato sobre las redes de enunciación del sujeto popular en Latinoamérica y Uruguay. (Rebellato, 1996e:30 y 1998b).

esto se desprende la continuidad histórica que nos permite considerar a un mismo individuo en varias etapas de su existencia. El movimiento físico actúa como factor de cambio, pero el establecimiento de una relación que identifique y contenga cada pequeño cambio permitirá reconocer un mismo ser a pesar de los cambios que el tiempo provoca en el cuerpo y en la conciencia. Por tanto, la identidad se podría plantear como una serie de relaciones, del cuerpo y de la conciencia, desenvueltas en el marco de otras relaciones de tiempo y de movimiento.

Desde una perspectiva latinoamericana, la interpretación cultural de Mario Sambarino propone el problema de la entificación cultural partiendo de la idea de que la identidad tanto personal como colectiva no puede entenderse sino es con relación a otros. Analizando los abordajes disciplinarios sobre la identidad en el ámbito latinoamericano, sostiene que toda identidad humana es histórica, social y cultural y que todo individuo está interrelacionado con otros y con su entorno.

Según Sambarino, cuando hablamos de la construcción de unidades colectivas hablamos de entificaciones. El «ser uruguayo» no es un ente ni una entidad, pero, puede y debe ser tratado como una entificación. Las entificaciones suponen un sistema cultural o varios sistemas culturales interrelacionados que interpretan de distinta forma esa entificación. La historia aparece como el modo en que esas entificaciones quedan incorporadas al mundo social. La identidad de una entificación, de una unidad coyuntural de referencia tiene lugar en un sistema cultural, se trate o no de realidades que poseen capacidad de autogestión. Ejemplos de tipos de identidades son: a) cultural; b) social; c) nacional; d) estatal. Éstas constituyen criterios diferentes para producir cortes clasificatorios en las relaciones humanas y, por lo mismo, sirven para establecer identidades. A estas entificaciones debemos enmarcarlas en el esquema de Ricoeur, es decir, en la dimensión espacio-temporal. Se trata de modos de ser por entrecruzamiento de identidades que mantiene su identificación histórica a pesar de los cambios de estas. Por ejemplo:

1. El sistema A t/e (a; b; c; d; e; ...) es sustituido por
2. Sistema B t/e (a; b; c; d; y; x; z...) es sustituido por
3. Sistema C t/e (a; b; y; x; z; g....) es sustituido por
4. «

5. «
6. «
7. Sistema N t/e (y; x; z; e; a; g...)

En cada instancia se encuentran suficientes elementos que permiten una identificación a pesar de los cambios que se suceden. Este es un estudio de la identidad en la continuidad histórica. Cada instancia cultural tiene sus variantes históricas, como las tiene el sistema y la jerarquía de conformaciones sociales y sus diferenciaciones. El conjunto posee una estructuración y una dinámica variable, que no impiden una identidad creativa y productiva que se reconoce a sí misma y es reconocida por otros.

La identidad colectiva de los entes históricos es un tejido multigeneracional de relaciones humanas según las condiciones del entorno físico y las posibilidades del medio técnico, ambos transformables. La fuente de toda identidad de tipo histórico son sistemas concatenados de redes culturales y de éstas nacen continuidades relevantes que pueden variar.

En *Identidad, tradición y autenticidad*, Sambarino aborda analíticamente el problema de la identidad aunque éste no sea el problema central que plantea. Discute la idea de que existe un lenguaje ordinario –de las personas del mundo de la vida habermasiano– y un lenguaje académico o disciplinario. Si bien su modo de exposición parece propio de una perspectiva de tipo *etic*, a través de la explicitación del carácter aporético de estos conceptos –lenguaje ordinario y lenguaje académico– nos muestra la profunda ambigüedad de los términos que componen el lenguaje. El problema no radica en el reconocimiento de uno u otro tipo de lenguaje, sino en el reconocimiento de que vivimos en un mundo donde ambos lenguaje están instalados y fusionados de tal forma que es difícil proceder a su separación. Operamos en el mundo dentro de una cantidad infinita de términos y frases ya elaborados que han sobrevivido en la cultura a través del tiempo. Esto se relaciona con la discusión hermenéutica acerca de la dicotomía entre lo que las ciencias dicen y lo que el hombre común dice. Es ingenuo creer que estos dos tipos de discurso estén divorciados, ambos se interrelacionan y son base para la realización de discursos.

Si bien los préstamos culturales cambian ciertos aspectos no transmiten identidades culturales. Sólo podemos hablar de entidades y

entificaciones nuevas cuando el cambio engendra un sistema en el cual adquieren sentido elementos anteriores. Nuestra identidad se define por lo que somos –o por lo que pensamos que somos– y por lo que los otros piensan de nosotros. Cada uno identifica a los otros según lo que cada uno piensa del otro y de sí, y según lo que cree que el otro piensa de sí y de la manera que lo enjuicia al entrar en relación con él. Todo esto se da en la medida en que se asuma la dimensión ética del reconocimiento del otro. Discursos que refieren al Estado, a la nación, a la raza o a la clase social nos hacen ver al otro de acuerdo a un modelo construido aunque percibamos que no coincide su modo de ser con el comportamiento esperado según ese modelo por lo cual debe introducirse necesariamente el componente ético en las relaciones interpersonales e interculturales.

Aunque Sambarino no adhiere a la hermenéutica trata los mismos problemas que esta corriente. El problema de la identidad no puede solucionarse mediante el solipsismo del sujeto sino en la comprensión cabal de la importancia del marco cultural. La categoría reconocimiento implica la construcción de modelos de identidad comunitarios y debe estar sostenida por una ética.

Sin una ética que contenga la aceptación de lo diverso no hay reconocimiento, excepto la identificación violenta con el modelo impuesto. Esta ética permite interactuar con otros y otras culturas en la perspectiva de construir un modelo que contenga la posibilidad de convivir. Destacamos cierta coincidencia entre el carácter comunitario de la identidad personal y colectiva respecto a la hermenéutica y los aportes de Mario Sambarino porque a partir de su análisis reconocemos una ética que permite considerar la diversidad. Pero además, las investigaciones sobre la identidad y la diversidad en América Latina contienen otro componente que debe ser analizado a efectos de lograr una conciencia cabal de nuestra realidad. Dicho componente se relaciona con la confección de discursos, cuyos productores se distinguen entre los sectores sociales dominadores y los sectores dominados. (Rebellato, 1996f).

Arturo Andrés Roig en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* investiga las relaciones entre estos sectores sociales a través de la historia de América Latina. La influencia hegeliana es notoria en tanto la dialéctica de la relación entre el amo y el esclavo sirve de eje

para la discusión y el análisis de los discursos expresados hasta el presente por los sectores hegemónicos. Los discursos acerca de nuestra identidad han expresado un marcado acento totalizador basado en la idea de dominación. Utilizar una categoría social como eje sobre el que se articula un discurso identitario puede plantear los mismos problemas del etnocentrismo europeo en la medida en que puede generar una falsa idea de unidad que opera desplazando las contradicciones y la diversidad hacia la periferia del sistema. Una vez constatado este desplazamiento discursivo, Rebellato propone, desde los bordes, confeccionar un discurso que supere esta condición de exclusión. (Rebellato, 1996e:30)

Este desplazamiento se observa en toda la serie de discursos impuestos, que expresan la idea del nosotros, la idea de lo nuestro y las diversas manifestaciones del legado. Se puede apreciar en la historia que construye monumentos –la gesta bolivariana, artiguista o de San Martín– la tradición que resalta las características de nuestros hombres y mujeres: su religión, sus costumbres, su etnia, su tierra y, por último, su producción literaria y artística, esto es, generaciones de escritores –del 900, del 45–, de artistas plásticos y de músicos.²¹

Esta condición de desplazamiento rescata las condiciones de producción de los discursos sobre nuestra identidad. Basados en ello debemos «ponernos a nosotros mismos como valiosos», según las palabras de Roig (1973:42). A pesar de la abrumadora presencia de discursos sobre nosotros sin nuestra participación, este *a priori* antropológico constituye un punto de partida que incluye lo diverso, lo periférico y lo dominado, es decir, al sujeto de los discursos provis-

²¹ Aunque los protagonistas hayan tenido por intención aportar a la liberación de su pueblo y su tierra, una vez tomada su producción por el discurso hegemónico, se produce la descontextualización de su obra acompañada del inherente olvido acerca de las verdaderas circunstancias de su producción. Así, tenemos a revolucionarios como Emiliano Zapata o Pancho Villa que sirven a la historia del PRI mexicano, partido con una larga tradición genocida. También es el caso de Artigas o San Martín cuyos discursos siempre a favor de la instalación de la democracia fueron utilizados por las dictaduras para legitimar su usurpación. El rescate de lo negro y lo indígena que en muchos países sirve como atractivo para el turismo dados los ingresos que genera, constituyen los sectores sociales más discriminados y excluidos. El mundo artístico, sin olvidar la coyuntura socioeconómica de la producción de las obras de Diego Rivera, Orozco, Siqueiros, Jorge Amado, José Enrique Rodó o Florencio Sánchez hoy constituyen el orgullo de muchos gobiernos de nuestra América.

tos por otros y le confiere la posibilidad, una vez asumido el valor de nuestro ser, de considerar críticamente todo el orden establecido. Éste sería un primer peldaño hacia la construcción de procesos de decodificación de los discursos y de des-construcción de nuestras conciencias²².

El lenguaje se convierte en «el verdadero mediador de todas las formas de vida real concreta» (Roig, 1973:42) y, así, la teoría que sostiene que el lenguaje es reflejo de las relaciones sociales ha ignorado este aspecto del lenguaje:

No hay hechos económicos o sociales en bruto, sin la mediación de formas discursivas. La confrontación no se da por tanto entre una realidad desnuda y las teorías y doctrinas, científicas o no, de la misma, sino entre formas discursivas a una de las cuales se le atribuye la virtud de ser la realidad, mientras que a la otra se la declara reflejo. (Roig, 1973:42).

Para Roig, el lenguaje entendido como mediador no expresa la neutralidad propia del discurso dominador o la pretensión de utilizarlo como reflejo ideológico que desplaza el mundo en función de intereses políticos circunstanciales. El lenguaje se configura como mediador entre el hombre y su entorno y entre el hombre y otros hombres y, por lo tanto, cobra una dimensión realizativa.

Calibán encontró en el mismo discurso del opresor las herramientas para su reacción pero no fue por una cuidadosa selección de términos sino porque los mismos le permitían a través de su pronunciación realizar una acción de resistencia. El comienzo de toda acción revolucionaria consiste en decir no y ello no sólo es una enunciación sino una verdadera y legítima praxis. Se puede concluir que, si partimos de la idea de considerarnos a nosotros mismos como valiosos, tal como lo sostiene Roig, esa noción debería resultar de la aportación de una ética que provea de determinados bienes a nuestra vida y a nuestro ser. Si deseamos efectivizar la instancia hermenéutica como praxis, una serie de valores –sinceridad, respeto, consideración y apertura– deben articular el mismo proceso cultural planteado.

²² Ya conocido es el recurso que hace Roig del mito de Próspero y Calibán en el que el esclavo se rebela en función de la constatación de que el mismo discurso dominador que ensalza sus aptitudes le sirve para generar un discurso de resistencia. (Roig, 1973: 51).

3.3 La ética hermenéutica

Ricoeur distingue entre la ética teleológica, es decir, aquella que considera la felicidad como *telos* de la existencia y la ética *deontológica* que es aquella que se funda en la obligatoriedad de obedecer una norma y que está en mayor medida concebida sobre la idea de que toda ética no debe fundarse en el hombre ni en la naturaleza sino en la razón. A partir de esta distinción se analizarán las concepciones éticas de Aristóteles, Kant, Habermas y los aportes de la hermenéutica de Gadamer.

Aristóteles considera que una acción no es buena en sí misma sino en cuanto conduce al bien del hombre. Todo lo que lleve al logro de ese fin, o de ese bien, hará que se considere como buena a una acción. Las acciones que se opongan a la consecución de ese fin serán consideradas como malas. Pero si existe algún fin que deseamos por él mismo por el cual queramos lograr que todos los otros fines sean sus subordinados, entonces, este fin último será el bien.

La ciencia que estudia lo que es el bien para el hombre es la ciencia política o social. El Estado y el individuo poseen un mismo bien aunque el bien que persigue el Estado es el mayor y el más noble. Así, la ética se convierte en una rama de la ciencia política o social. En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles aborda el tema de la ética individual y en su *Política* trata acerca de la ciencia política.

En la necesidad de definir qué cosa es el bien del hombre, Aristóteles juzga que al objeto de la ética lo constituyen las obras humanas y, es así, que a partir de juicios morales actuamos en la realidad. Estos juicios se comparan entre sí y se oponen para lograr una serie de principios generales. Esta tesis presupone una serie de tendencias propias de la naturaleza humana, esto es, la armonía, el equilibrio y la coherencia reconociendo su importancia relativa con el fin de obtener lo que se puede considerar una vida ética para el hombre.

A partir de Aristóteles podemos expresar que una ética natural se opone a una ética arbitraria aunque la obligación moral en el sistema aristotélico no nos permite establecer una relación con Dios. No obstante, la ética de Aristóteles es una ética del sentido común basada en juicios generales acerca de un hombre considerado como bueno y virtuoso y, además, su propia doctrina ética sólo era una justifi-

cación y un complemento de los juicios naturales que efectuaría un hombre justo. Aristóteles habla de universalidad y constancia en la naturaleza humana, es decir, en la absoluta necesidad de unos valores constantes fundados en la naturaleza y no en valoraciones relativas a una cultura determinada.

Aristóteles dice que el fin de la vida de los seres humanos es la felicidad. Ésta puede significar cosas muy distintas: unos la identifican con el placer, otros con la riqueza o con los honores. Una misma persona puede adoptar diferentes conceptos de felicidad según la época de la vida en la que se encuentre o de acuerdo a los momentos que le ha tocado vivir. Pero, Aristóteles no concede a la virtud moral la particularidad de constituirse en el fin de la vida porque ésta puede coexistir con la inacción y con la miseria, mientras que la felicidad, que es el fin de la vida, ha de ser una actividad y ha de excluir a la miseria. La felicidad como fin de la vida no puede consistir sólo en la virtud en cuanto tal porque más que un bien consiste en una actividad de acuerdo a la virtud que se divide en moral e intelectual. Además, para que alguien sea considerado virtuoso debe serlo durante toda su vida y no sólo en breves períodos.

Si la búsqueda de la felicidad es una actividad propia del hombre debemos determinar de qué tipo es esta actividad: no es el crecimiento, ni la reproducción, ni la sensación porque de todas estas actividades participan los animales sino que tiene que ser una actividad de la cual participen todos los hombres, y por lo tanto ésta, es la actividad de la razón o según la razón. La razón es una actividad virtuosa, una de las virtudes intelectuales, que ordinariamente no se entiende por virtud –que es ser justo o templado. En su *Ética a Nicómaco* considera que la virtud es una disposición voluntaria, consistente en un justo medio relativo a nosotros, el cual está determinado por la razón y tal como lo determinaría el hombre prudente. (Aristóteles, 1995: 169, II; 1107a).

Para Aristóteles el ser virtuoso no proviene de la naturaleza humana y con esto niega que la ética sea una ciencia. No resulta suficiente conocer el bien para hacerlo porque la pasión puede interponerse. Se puede deducir que la acción moral no pertenece al *logos* –ley o lenguaje– ni al *pathos* –pasión– ni al *ethos* –costumbres– sino que involucra a los tres. Por esta razón, Aristóteles apunta a la educación

como algo fundamental en la medida en que se ocupa de promover la razón en el sujeto por medio de la afectividad y gracias a hábitos generados. La importancia de la educación la podemos ver en su *Po-lítica* donde se refiere a la influencia de su maestro Platón quien se ocupó extensamente de esta temática.

Las virtudes personales y sus vicios correspondientes son especificados en los libros III y IV de la *Ética a Nicómaco* y, según Aristóteles, cada virtud es definida a partir del tipo de situación en la cual surge. Así, vemos que el valor surge en el peligro, la liberalidad en la riqueza, la templanza en el placer, etc. La virtud puede existir en una determinada situación y ello implica la imposibilidad de su sistematización, por lo cual, la acción moral sólo puede ser descrita. Presenta tipos de hombres virtuosos y a partir de ellos define la virtud. Aristóteles no define formas al estilo platónico sino que parte de acciones morales para poder encontrar una noción general. En la obra citada surge el problema respecto a encontrar la virtud; es necesario entender al acto virtuoso en una situación porque no se puede ser virtuoso fuera de la sociedad.

En todo este tema advertimos referencias permanentes a una norma objetivable que es a la vez una constante en todo el pensamiento de este filósofo: cada virtud es el justo medio entre dos vicios –vicio de exceso y vicio de defecto. Esto no quiere decir que Aristóteles quiera desentenderse de todas las otras nociones que implica la felicidad porque la virtud seguramente irá acompañada del placer que es considerado como algo positivo ya que su efecto es perfeccionar el ejercicio de una facultad.

Los placeres se diferencian de acuerdo a las características de las actividades a las que acompañan. Así, el hombre bueno se transforma en el modelo de lo que debemos considerar agradable. Según Aristóteles, algunos placeres sólo son para aquellos hombres que tienen la naturaleza corrompida y los verdaderos para el hombre, aquellos que acompañan las actividades propias del hombre prudente, y por tanto, la virtud como actividad no excluye o sacrifica el placer o la tenencia de bienes materiales.

Aristóteles define la bondad y la acción buena. La bondad es una capacidad que desde el comienzo poseemos pero que debemos desarrollar mediante la práctica realizando obras virtuosas. Al principio,

realizamos actos virtuosos como una disposición habitual, sin tener conocimiento de que lo son, pero, las sucesivas acciones buenas realizadas irán formando gradualmente este buen hábito y, a medida que pase el tiempo, se comprenderá lo bueno de una buena acción y se llegará a ser virtuoso. Establece así una distinción radical entre los actos que crean una buena disposición a lo bueno y los actos que se derivan de ella una vez establecida.

Al igual que la virtud, la bondad es una disposición que se desarrolla a partir de una capacidad mediante el ejercicio apropiado de esta facultad. En consecuencia, la virtud moral debe definirse, en el más amplio sentido, como la disposición a seguir una regla, una regla a la que debería atenerse un hombre verdaderamente virtuoso.

Aristóteles considera que la posesión de la sabiduría práctica es esencial para el hombre virtuoso y confiere mucho más valor a los juicios emitidos por una conciencia clara e informada que a las conclusiones fundadas *a priori* en una determinada teoría. Para el estagirita, hombre prudente es quien puede ver cuál es el bien del hombre en todas las circunstancias y no tiene que ser un académico sino alguien que realice una acción conveniente en determinadas circunstancias. Aristóteles cree que la bondad o la virtud son bienes, siempre y cuando sean ejecutados en su justa medida. Su ética no concibe los excesos, y la noción de justo medio se constituye en una actitud de equilibrio ante ellos.

La libertad es un concepto que surge de la ética aristotélica como la única forma de que un hombre sea responsable actuando voluntariamente. La idea según la cual la actividad virtuosa es voluntaria y responsable, impide la posibilidad de que un hombre actúe con bondad o maldad sin tener conocimiento. Además, las virtudes se distinguen según las facultades racionales. En primer lugar, la facultad científica con la que aprehendemos aquellos objetos que no admiten contingencia y a través de la cual conocemos la verdad universal después de haberla experimentado cierto número de veces, y en segundo término, la facultad razonadora que se ocupa de los objetos contingentes.

La felicidad es la actividad del hombre conforme a la virtud, y la virtud más alta es la moral. Una facultad que nos acerca a la felicidad es la contemplación que involucra la actividad intelectual o filosófica. La felicidad se puede concebir de dos modos: o bien como el equili-

brio entre las diferentes funciones de que es capaz el hombre – vegetativa, sensitiva, intelectual– o bien como la actividad más elevada que hay en nosotros, esto es, el intelecto mediante el cual participamos de lo divino. Así, la felicidad del hombre radicará en la actividad contemplativa que tiene el atributo de constituirse ella misma en su propio fin. El hombre deberá buscar continuamente acercarse a Dios pero únicamente en cuanto sea posible, es decir, por los actos que pueda realizar. Entendemos que la postulación de esta meta lleva a pensar que el concepto de participación en la divinidad funciona en Aristóteles como un principio regulador, como un ideal a seguir, como una idea límite y no puede ser objeto de experiencia. Los objetos de contemplación teórica son los objetos de la metafísica, de las matemáticas y de las ciencias naturales, sin embargo, no es posible concluir que la actividad más alta sea la contemplación metafísica.

Estos conceptos de la *Ética a Nicómaco* se consideran importantes en relación con propuestas contemporáneas como, por ejemplo, el comunitarismo. Interesa mostrar que la idea de vida buena aristotélica es la que permite encontrar el camino hacia el *telos* del hombre: la felicidad. La vida buena concebida en función de la *polis* puede ser vista como un objetivo que obliga a elegir y a deliberar con otros y con nosotros mismos acerca de las distintas opciones relacionadas con la praxis que coloca al hombre en la contingencia pura, por lo cual, no puede aprovecharse de una *techné* –técnica u oficio– que le proporcione líneas generales de acción.

La virtud apropiada para la praxis es la *phronesis*, esto es, la sabiduría práctica o prudencia que considera reglas para la acción en una infinidad de circunstancias y contextos. Por lo tanto, la *phronesis* implica siempre un acto de interpretación ya que el sujeto debe leer un texto enmarcado por su contexto y elegir el grado de aplicación de la virtud teniendo en cuenta que tanto la bondad como la virtud se desnaturalizan y pierden potencia si se peca por exceso o por defecto.

Esta virtud presupone una lectura interpretativa de las circunstancias a efectos de maximizar²³ un bien posible para toda la comunidad. Para los griegos, el objeto de sus vidas radica en la supervivencia

²³ Es un término rawlsiano que indica la acción de obtener el mayor rendimiento de una acción moral por mínima que esta sea.

de la *polis* y toda acción debe redundar en el bien general y en las instituciones que nacen de la necesidad de vivir juntos. Parecería que para Aristóteles, el fin del Estado y el fin del individuo coinciden plenamente, no en el sentido en que el individuo es absorbido por el Estado sino en el sentido en que los ciudadanos prosperarán sólo cuando sean buenos. La única garantía de estabilidad del Estado es que los individuos sean íntegros; sólo si el Estado es bueno y el sistema educativo es racional, moral y sano llegarán a ser buenos los ciudadanos.

La perfección del individuo se logra viviendo en sociedad, es decir, en el Estado porque la moral es una praxis y a través de la *phronesis* es que se determina el contenido de los *logoi* y del *ethos*. Así, aquellos valores logrados a través de un proceso histórico se monumentalizan en la tradición que sirve a la educación de los jóvenes y se perpetúa en la acción de los ciudadanos. Este concepto puede aportar a una ética hermenéutica aunque no cumpla con el objetivo de considerar a todos los sujetos como valiosos. La noción moderna de sujeto no se aplica al ser griego que, si bien podía aspirar al goce y al disfrute de determinados bienes, no tenía por objetivo principal la satisfacción de sus necesidades sino las del Estado-comunidad y el *logos* que por momentos parece ser sinónimo de ciudad-Estado.

Se podría acordar con quienes sostienen que el bien del Estado era la mayor felicidad para el ciudadano que se consideraba a sí mismo como medio o elemento para tal fin. La idea de un nosotros comunitario se concibe como culturalmente diferente al yo alienado por la conquista. De este modo, resulta anacrónico pensar desde siempre en un nosotros que considere a todos los seres humanos valiosos en tanto la sociedad griega excluía de todo tipo de decisión a amplios sectores sociales: las mujeres, los niños, los esclavos, los bárbaros, etc.

La modernidad ha concebido la idea del yo como singularidad. Sobre ella se ha basado la moral y la teoría del conocimiento científico, político y ético. Las éticas deontológicas y las éticas utilitarias son ejemplos de ello. Tanto la moral kantiana del actuar por deber como la moral utilitaria que se basa en el logro de determinados fines a través de determinados medios parten de un yo singular. El sujeto moderno a partir de Lutero y Descartes conquista un mínimo espacio de independencia para pensar la religión sin la imposición de las instituciones. Con el advenimiento del Estado burgués el sujeto pasa a

ser influenciado por nuevas instituciones secularizadas que disputan con la religión el diseño de aquellos caminos que conducen al hombre hacia la felicidad: la ética y la moral.

Kant marca un punto de inflexión en este recorrido cuando sostiene que toda reflexión siempre ha de provenir de la óptica humana sin requerimiento de ninguna naturaleza ajena. La pregunta central de la ética kantiana es ¿qué debo hacer? En su respuesta intenta encontrar las máximas de acción que debemos adoptar a través de procedimientos racionales. La idea rectora es que un agente debe operar mediante un principio racional que sea a la vez un principio para todos los individuos. Esta noción que se torna una exigencia, se denomina imperativo categórico, y la meta es la búsqueda de máximas universalizables. Por ejemplo, no puede ser ley moral la idea de prometer en falso. No porque no esté permitido prometer en falso sino porque nadie aceptaría esta acción como una máxima para todos. Kant nos ofrece la idea de persona y la misma presupone un ser capaz de elegir lo correcto en el conjunto de los demás individuos y las convenciones sociales. Cada persona es capaz de legislar y, a la vez, estar sometida a la ley, pero debe también ser capaz de considerar el estatus moral y legislador del otro, de modo que, para los kantianos, la autonomía individual se da por el hecho de obrar moralmente.

Entre las críticas a la visión kantiana de la ética²⁴ mencionamos, en primer lugar, su formalismo en tanto al imperativo categórico no se le adjudican contenidos específicos por lo que cualquier idea que cuente con el consenso de los implicados puede aspirar a esa condición. En determinadas circunstancias históricas algunas naciones han desarrollado ideas contrarias respecto a la dignidad humana que han sido aceptadas por una amplia mayoría y no por ello debemos admitirlas como máximas universalizables. Esto significa que la ética también debería estar sustentada por algunos principios que no provengan de la razón. Por otra parte, frente a los casos concretos, el formalismo se torna riguroso y retrasa las soluciones a los problemas.

La segunda crítica se refiere a los fundamentos de obligaciones contradictorias. Kant establece obligaciones mediante el uso de la nega-

²⁴ La enumeración de las críticas a Kant son tomadas de Onora O'Neil (1993). Somos fieles a los rótulos, pero aportamos algunos contenidos.

ción como, por ejemplo, «No harás tal cosa». Esto puede provocar un conflicto puesto que una vez obtenido un repertorio de prohibiciones las mismas pueden chocar entre ellas. Así, la ética se transforma en la capacidad de obrar sin infringir ninguna de estas prohibiciones pero indicando un camino para resolver situaciones conflictivas, en el complejo entramado de lo social, la herramienta kantiana se transforma en un escollo más que en una ayuda.

La tercera crítica tiene que ver con la idea de que actuar correctamente no significa que esa acción sea moralmente valiosa. Hay quienes sostienen que la obediencia de la ley es una virtud moral. Pero, dado que el actuar por deber descarta la posibilidad de goce, cabe preguntar qué sucede con el grado de satisfacción y goce que entraña la acción moral.

Las apreciaciones neokantianas y postkantianas plantean que muchas veces las leyes no corresponden con las circunstancias históricas concretas o, peor aún, son el reflejo de los intereses de las clases dominantes y, por tanto, son injustas. En esas circunstancias nos preguntamos qué sucede moralmente con el actuar por deber en tanto ello introduce un problema que no sólo atañe a la moral kantiana sino a otras tradiciones: la falta de determinación de lo que es una mala acción.

Hay quienes opinan que Rawls es el máximo exponente actual de la ética kantiana. Nos permitimos no estar de acuerdo. Si bien su concepción de los principios éticos está determinada por la limitación de aquellos principios elegidos por los agentes racionales, su noción de racionalidad es diferente a la kantiana. Rawls sostiene que la acción de elegir principios hace de ellos un instrumento de la racionalidad, y a los individuos les atribuye algunos determinados fines, a diferencia de la acción de postular principios ajenos a los intereses particulares. En conclusión, este autor recoge el formalismo kantiano pero integra, quizás tímidamente, una noción de fines o bienes introduciendo algunos elementos teleológicos, y además, la noción de instrumento y fundamentación parcial de la ética por medio de la razón.

Existen elementos que hacen interesantes las éticas de tinte kantiano y uno de ellos es, por ejemplo, la permanente búsqueda de principios éticos universales. Frente a las dudas del comunitarismo de establecer principios de justicia universales en función del relato de la tradición

histórica, la ética kantiana se ha convertido en alternativa para la elaboración de estos principios universales y de los derechos humanos.

Habermas también puede ser considerado heredero de la perspectiva kantiana, tanto en el intento de formular pretensiones de justificar la moral a la luz de normas válidas que puedan ser reconocidas por otros, como en su intento de justificar las proposiciones éticas a través de un procedimiento formal sin fijar contenidos, lo que desplaza la idea de definir qué es la vida buena.

Sobre Habermas recaen las mismas críticas que se realizan a las éticas deontológicas. Hay que tener en cuenta que incluye un aspecto que estas no han considerado: el mundo de la vida. Tanto el formalismo como el universalismo no pueden ignorar la aplicación de la norma moral al mundo de la vida con lo cual la praxis recobra su anclaje en el mundo confiriéndole un carácter no kantiano: la historicidad.

Si bien las normas y los procedimientos pueden ser considerados por Habermas a-históricos, el contenido es histórico. De esta forma enlaza la tradición ética basada en la razón con la impronta historicista del marxismo. Habermas supone que, cumpliendo las máximas de la acción comunicativa, los sujetos toman en cuenta el contexto y los roles de cada uno y, mediante la deliberación racional llegan a un consenso. Pero, ¿es posible creer que alguien con poder económico, político o militar, estaría dispuesto a consensuar con alguien que ha sido excluido del sistema y que reclama mejores condiciones de vida?

Pensando desde Uruguay ponemos en duda la posibilidad de concebir un proceso de negociación entre el dueño de la estancia y el asalariado rural, proceso en el cual se acuerde una distribución equitativa de los beneficios. Habermas no tiene en cuenta las condiciones económicas de las masas sociales, que se ponen en juego a la hora de negociar una distribución equitativa porque considera como estándar de consenso un discurso idealizado el cual se distancia del discurso de los excluidos del sistema educativo, político, económico y cultural.

Habermas no considera las relaciones de poder que condicionan la comunicación en situaciones de explotación. Su ética de consenso a través de la acción comunicativa presenta condiciones ideales y utópicas y no explica las condiciones reales de reproducción que están justificadas por una legislación y son legitimadas por el juego político.

En el esquema universalista de Habermas un hablante que se exprese mediante un código sub-estándar, se puede considerar un hablante incompetente en tanto no logre argumentar racionalmente y problematizar las pretensiones de validez de una variedad lingüística estándar para discutir una relación asimétrica que dificulta el reconocimiento del otro en cuanto sujeto. En este sentido nos preguntamos si es posible el consenso intersubjetivo universal. Se trata de dos mundos de la vida, dos acervos de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente donde la dominación, la exclusión y el empobrecimiento constituyen situaciones generales.

Daniel E. Piñeiro en «Trabajadores rurales y flexibilización laboral» plantea que en nuestro país los trabajadores rurales en la época del Estado de bienestar no parecen haber gozado de las mismas condiciones laborales que sus pares del sector industrial o de los servicios urbanos. Los ingresos parecen haber sido insuficientes, y no se gozaba de condiciones de estabilidad laboral. Parecen haber tenido tan poco poder de negociación que tuvieron que aceptar las condiciones inhumanas de vida negando la posibilidad de formar familias integradas. El autor citado afirma que:

Los trabajos eventuales, con las condiciones de precariedad, inestabilidad, desplazamientos, pérdida de beneficios sociales que acarrea y bajos ingresos totales parecen haber sido importantes abarcando a un cuarto de los trabajadores que vivían en los establecimientos y a casi la mitad de los trabajadores rurales de la población nucleada. (Piñeiro, 1997:28)

Culmina sosteniendo que el trabajador rural parece haber soportado, desde hace muchos años, condiciones de inestabilidad, bajos ingresos, escasos beneficios sociales, tercerización y escaso poder de negociación. Estas características hoy son típicas de la flexibilización laboral. Sin embargo, esto no significa que estas condiciones no se hayan agravado en los últimos años como consecuencia, entre otros elementos, de la competencia de los desempleados urbanos en tareas de baja calificación vinculadas a trabajos estacionales en los nuevos rubros agroindustriales. (Piñeiro, 1997:29).

La ética comunicativa de Habermas supone que las ideas de justicia y de solidaridad se deben imponer dialógicamente a través del desa-

rrollo de las fuerzas productivas. Tales ideas no son producto de la filosofía moderna sino que ya estaban presentes en el mundo de la vida y se integran algunos valores que siempre fueron desplazados por el discurso hegemónico.

Habermas rescata algunos valores comunitarios que tienen profundo anclaje en las prácticas cotidianas de los individuos y también analiza la institucionalización de determinados discursos que se presentan como hegemónicos. Sin embargo, su consideración de la evolución moral fundada en las investigaciones de Kohlberg y Piaget hace de este proceso, más que la descripción de los rasgos morales característicos de toda la humanidad, la descripción y postulación de un modelo etnocéntrico, teniendo en cuenta que la idea de aprendizaje corresponde a modelos occidentales de sociedades complejas. Si el objeto de la ética consiste en encontrar principios morales universales, ésta deberá considerar el relativismo cultural como problema y evaluar un desplazamiento desde el formalismo universalista hacia las prácticas concretas de los individuos históricos.

En último caso, tenemos a la hermenéutica que aporta un elemento interpretativo que es importante en las éticas de la autenticidad y declara la necesidad del otro para efectuar una labor de reconocimiento que contiene un horizonte histórico de posibilidad. El reconocimiento del otro como condición necesaria para la acción moral indica determinados valores: el estatus moral y ontológico del otro, su capacidad para realizar actitudes apropiadas para toda la sociedad y la idea de que la experiencia cotidiana ofrece aportaciones sustantivas al discurso moral.

Sin embargo, el marcado énfasis en la identidad narrativa de Ricoeur o en el discurso escrito de Gadamer, tiene rasgos etnocéntricos. En primer lugar, el no reconocimiento de las tradiciones orales de Gadamer y la idea de que el lenguaje debe ser considerado como un ideal de transparencia absoluta de Ricoeur, hacen peligrar la valoración de la riqueza que puede aportar la comunidad de hombres y mujeres de carne y hueso.

En segundo lugar, si la finalidad de la acción hermenéutica es llegar a identificarse de alguna forma con el otro, esto no puede ser considerado como una meta. De todos modos, se pueden advertir rasgos éticos cuando se considera al otro como un fin en sí mismo pero es

necesario integrar otros valores. Si, por ejemplo, alguien intenta interpretar al otro, quien es nocivo para la comunidad, no hace más que clarificar su imagen de ese otro, pero no se puede esperar que intente identificarse con ese otro.

La hermenéutica tiene sentido sólo si el diálogo se entabla sobre la base del respeto de la dignidad del otro y sobre una determinada axiología construida comunitariamente a la cual se busca acceder. Si bien se reconocen sus aportes a la configuración de lo identitario en función de lo comunitario, aún deja ver un modelo de comunidad que se confunde con la comunidad ideal de Schleiermacher. En tal modelo, es el filósofo quien comprende mejor que otros los textos y quien por ende tiene mejor acceso a la verdad.

La interpretación del texto implica la comprensión de lo infinito y, por lo tanto, al captar al otro en su particularidad a través de su discurso se comprende alguna parte de lo infinito pero la historicidad queda a un lado. Toda comprensión del texto, es decir, toda intención de igualar sujeto y objeto se justifica por una concepción onto-teológica del sujeto que sólo considera la dimensión del presente entendiendo a lo histórico como un obstáculo a eliminar. Es Heidegger quien le intenta quitar ese carácter trascendente al fenómeno hermenéutico con su idea de ser-ahí pero a costa del estatus individual y auténtico del otro, en tanto la identidad ya no se funda en la alteridad y porque no nos pone a nosotros mismos como valiosos.

Según Vattimo, el ideal de comunidad no puede regir en la actualidad a la acción hermenéutica puesto que el individuo no se define por su carácter diferenciado sino por su estar ahí como otras cosas. Además, el modelo de comunidad utilizado no es el de la cultura griega con un marcado acento teleológico en la ética (Vattimo, 1991:163). Al parecer los intereses éticos se desplazan hacia la idea de una reconstrucción del logos, en la construcción de un lenguaje común a todos los hombres.

En Heidegger, Gadamer y sus discípulos, el discurso hermenéutico se transforma en un discurso totalizador en el que se hace patente la subsunción de la diversidad por medio de un logos o discurso lo que opera excluyendo las prácticas concretas de los sujetos. Salvo en el caso de Ricoeur, con otra tradición filosófica, la ética hermenéutica no hace más que enriquecer el universo del discurso etnocéntrico.

Podemos afirmar que tanto la deontología como la teleología constituyen dos importantes tendencias en la elaboración de una teoría sobre la acción correcta. Las dos ideas que han regido las contribuciones en ética son la noción de bien y la noción de lo correcto. Las teorías teleológicas llevan ventaja porque definen el bien de manera independiente de lo correcto y a lo correcto como aquello que nos acerca de mejor modo al goce del bien. En cambio, la deontología puede entenderse como aquella teoría que no define lo que es o debe ser un bien, ni entiende que lo correcto debe acercarnos al disfrute del bien. La hermenéutica, en cambio, presenta algunos aportes valiosos siempre que se realice un riguroso proceso de selección de conceptos. Tal ética descansa sobre el reconocimiento del otro y la elaboración de ideas de identidad portadoras de determinada autenticidad. Pero, la misma no pretende ser un modelo discursivo que aliente procesos liberadores, tan sólo la empatía en el sufrimiento.

Las éticas de las que hemos dado cuenta son resultantes de la necesidad de fundamentar las costumbres y las instituciones europeas. Ubicamos el origen de dicha discusión ya en la obra de Platón. Pero, desde fines del siglo XIX algunos pensadores europeos comienzan a admitir que existe otra perspectiva para tratar estos problemas y que, por lo tanto, la perspectiva europea no debía constituirse en la única privilegiada. Se reconoce la existencia de otras culturas que son poseedoras de instituciones diferentes y que, por lo tanto, ostentan una determinada idea ética y cierta concepción acerca de qué es lo correcto. Estas éticas no han sido suficientemente elaboradas debido a que no han tenido como preocupación central el encuentro de los fundamentos éticos y, también, porque en las mismas no se ha procedido a la distinción entre la moral y la religión.

En este apartado nuestro objetivo ha consistido en realizar una aproximación a la hermenéutica destacando sus aportes en función de las ideas de identidad y reconocimiento del otro. Asimismo, analizamos algunas corrientes éticas del siglo XX con la finalidad de mostrar el profundo acento etnocéntrico que entrañan. En este sentido, concluimos que si bien dichas éticas contienen intencionalidades orientadas hacia la búsqueda de principios morales válidos o perseguibles por todos los sujetos del mundo, teniendo en cuenta nuestra condición latinoamericana, debemos afirmar que no se ubi-

can en la problemática de los hombres y mujeres distantes de Europa. No obstante ello, contienen elementos útiles para la elaboración de una ética de la liberación tal como la propuesta por Rebellato, quien rescata lo más valioso con el fin de vincularlo con las ideas de nuestros pensadores y las prácticas concretas de nuestras subjetividades.

Sin duda, una de las características del pensamiento latinoamericano consiste en su potencialidad respecto a integrar discursos y modelos provenientes de los sectores hegemónicos así como de los sectores oprimidos. Esta es la manera más adecuada de resolver algunos problemas que suelen preocupar a las filosofías etnocéntricas relacionadas con la temática del relativismo cultural y ético. Poniendo especial énfasis en la necesaria integración de la ética de la esperanza y de la intencionalidad política, Rebellato considera que una ética latinoamericana debe redundar en el logro de un mejor nivel de vida para los sujetos, objetivo que debe ir acompañado de un optimismo con capacidad de potencializar la praxis concreta de los mismos. Nuestro autor entiende que el fatalismo corresponde con una cultura de la desesperanza al tiempo que es la ideología impulsada por las ideologías dominantes (Rebellato, 1995a:241). El empleo de la desesperanza como motivación ideológica ha sido utilizada históricamente para impulsar a hombres y mujeres hacia procesos, cuyos objetivos no podrían ser alcanzados sin su sacrificio y entrega, pero este mismo sentido estaba delineado por aquellos a quienes más les beneficiaba la concreción del mismo²⁵.

Los agentes sociales no se encuentran en igualdad de condiciones para coordinar planes de acción –cooperativismo, solidaridad, intercambio– en tanto los dominantes llevan adelante acciones estratégicas políticas y jurídicas que reproducen la exclusión. En la obra de Rebellato la intencionalidad política y la ética se presentan estrechamente relacionadas:

²⁵ Basta recordar las experiencias revolucionarias de toda nuestra América durante el siglo XIX. En Uruguay, el proceso artiguista marcó una profunda vinculación con los intereses del pueblo. Mencionamos «El Reglamento Provisorio para el Gobierno de la Campaña y la Seguridad de sus hacendados» de 1816 así como el profundo valor asignado a la educación por el caudillo. Dicho proceso fue ahogado por los propios compañeros de Artigas que, vinculados a la burguesía nacional incipiente en 1825, iniciarían un proceso vinculado a los intereses de las clases hegemónicas.

Cuando hablo de intencionalidad política quiero significar la apuesta a una transformación de la actual sociedad en el sentido de una sociedad sin dominación ni exclusión, donde los sujetos encuentren satisfacción a sus necesidades reales; me refiero a un proceso que desarrolle el protagonismo de los sujetos populares, su capacidad de saber y de poder; la necesidad de articular estrategias acciones distintas animadas por una lógica antagónica a la lógica del sistema y de la cultura dominante. (Rebellato, 1995a:214).

Rebellato ingresa en un camino poco recorrido por la ética latinoamericana: establece como uno de los fines de los sujetos, o como uno de sus mayores bienes, el alcance de la liberación en función de la praxis antihegemónica. Dicha praxis debe incorporar y rescatar lo más valioso de las producciones intelectuales contemporáneas con la premisa de que todas ellas pueden ser instrumentos empleados en vistas al logro de la autonomía política y cultural de nuestros hombres y mujeres.

Tal autonomía supone un distanciamiento de los modelos que nos hacen complacientes con el sistema dominante. La esperanza en la libertad del hombre es uno de los propósitos concretos de la ética de Rebellato. No se trata de la libertad de hacer lo que se nos estipula como correcto sino de permitir las condiciones de posibilidad para satisfacer las necesidades reales —económicas, intelectuales y afectivas— respetando a los otros.

La sociedad liberal de Sanguinetti y Batlle no debería constituirse en el fin supremo que nos provea la felicidad. La teoría del equilibrio reflexivo de Rawls confunde la justicia con las instituciones que hacen posible nuestra sociedad. Ser demócrata no consiste en el mero acatamiento de lo dispuesto por las instituciones desconociendo las condiciones injustas que producen la exclusión. Los liberales explican el hambre, la desocupación y la ignorancia como ajenas a sus propósitos y obedeciendo al proceso real de la economía de mercado. Por ello, elaboran políticas asistencialistas justificando estas situaciones como factores ajenos a su acción política.

Esta lógica del mercado admite como normal que en una sociedad capitalista existan grupos sociales en situación de exclusión. La adhe-

sión al sistema liberal marca la pauta de lo que debe ser la acción política, excluyendo toda consideración sobre el modo en que surgen y funcionan algunos campos, como el jurídico, educativo, artístico, periodístico, mediático, etc. Por ello, Rebellato considera que dentro de los cambios que persigue una filosofía de la liberación se incluye el abordaje de la acción política en el contexto de las instituciones democráticas. En cuanto institucionalidad regida por determinadas orientaciones éticas, la política debe apoyarse en una ética que tenga a los sujetos como protagonistas del mundo político.

4. Aproximación al debate comunitarista

Conceptos como sujeto, comunidad, reconocimiento, hiperbienes, universalismo, derechos y concepción del Estado motivan las discusiones filosóficas contemporáneas²⁶. En el marco de la discusión entre comunitaristas y liberales, autores como Taylor, Kymlicka, MacIntyre y Walzer son referentes filosóficos y aportan algunos conceptos que conforman la ética de la autonomía de Rebellato. Ésta supone una ruptura basada en la aceptación de determinados valores como universales, lo que le permite superar el relativismo.

Los valores a los que se refieren los comunitaristas consisten en el reconocimiento de la dignidad y la aceptación del otro, postulando un punto de partida que evita el proceso de regresión al infinito en la fundamentación. Rebellato tiene como punto de inicio determinada axiología, determinado sujeto y determinada concepción de la labor intelectual a partir de las cuales llega, mediante la concreción de procesos inherentes a la condición humana tales como la reflexión y la praxis política como superación de todos los tipos de alienación, a la exaltación, renovación y consolidación de esos caracteres los que cree definen a los sujetos como tales. Es posible explicar la relación crítica de Rebellato respecto a las corrientes populistas, iluministas, culturalistas y ontologicistas. Si bien juzga como negativa la visión sesgada, unilateral y unívoca del potencial humano para los cambios que las mismas proponen, retoma lo mejor de estas corrientes para incluirlo como aportes en relación a la configuración de un sujeto popular liberador.

En el análisis de las propuestas más relevantes aportadas en las discusiones entre comunitaristas y liberales, interesa realizar un acercamiento a la teoría comunitarista de Charles Taylor. En primer lugar, su

²⁶ Destacamos que la mayoría de los autores que participan en el debate liberal-comunitario no se dedican a examinar experiencias y problemas políticos concernientes a países latinoamericanos. Si bien justifican dicha actitud sosteniendo que la producción intelectual de nuestros países es poco conocida, cabe señalar que, en la actualidad, los acontecimientos políticos y económicos son transmitidos por cadenas de televisión e internet llegando a todas partes del globo. Generalmente, a la hora de configurar una postura filosófica con aspiraciones universalistas, los pensadores de los países desarrollados desconocen los contextos que caracterizan a los países subdesarrollados por lo que aportan una perspectiva etnocéntrica.

concepción de un sujeto enmarcado, la relación entre identidad, valores, derechos e hiperbienes y reconocimiento. En segundo lugar, examinaremos la concepción de Estado propuesta así como su concepto de una política del bien común opuesta al Estado neutral de los liberales. Esta noción constituye una alternativa considerable frente a la teoría política liberal y sus derivados. En el plano de la teoría política, la categoría de reconocimiento adquiere singulares connotaciones dadas las controversias suscitadas respecto a su vinculación al multiculturalismo. En tercer lugar, expondremos las críticas más difundidas al comunitarismo, especialmente las de pensadores liberales como Rawls y Kymlicka.

MacIntyre afirma que cuando decidimos cómo hemos de encaminar nuestras vidas «nos acercamos a nuestras propias circunstancias como portadores de una identidad social particular. De ahí que lo que es bueno para mí tiene que ser bueno para quién desempeñe tales papeles» (MacIntyre, 1981:204-205). Nuestra autodeterminación—definiéndola como decidir qué hacer con nuestras vidas, dado que nuestro interés esencial es vivir con dignidad— se produce en un determinado contexto social, en el cual se desarrollan y ejercen nuestras capacidades.

En su tesis social, Taylor señala que esa capacidad de autodeterminación puede ejercerse en un tipo particular de sociedad, con un cierto entorno social (Kymlicka, 1995:238). En dicha tesis sostiene que la capacidad para elegir una concepción de lo bueno sólo puede ejercerse en un tipo particular de comunidad que sólo puede sostenerse a partir de una política del bien común.

Tanto para el liberalismo como para el comunitarismo existe un bien común. La diferencia radica fundamentalmente en la determinación del mismo. Los liberales para determinarlo combinan preferencias individuales con la elección de la sociedad como un todo, a través de procesos políticos y económicos. En una sociedad comunitarista, el bien común se interpreta como una concepción independiente de la vida buena, que define el modo de vida de la comunidad. En este caso, el bien común proporciona el criterio para evaluar preferencias, más que adaptarse a las preferencias individuales.

La forma de vida comunitarista constituye la base para una valoración social de la concepción de lo bueno, y la importancia que se concede a las preferencias individuales depende del grado en que

dicha persona se adecue o contribuya a este bien común (Kymlicka, 1995:228). De este modo, concluimos que para los comunitaristas el bien común está por encima de las preferencias individuales.

Un Estado comunitario debe alentar a los sujetos a que adopten concepciones de lo bueno que se adecuen a las formas de vida de la comunidad y, al mismo tiempo, debe desalentar las concepciones de lo bueno que entren en conflicto con ella. Un Estado comunitarista es perfeccionista en tanto conlleva una valoración social del valor de formas de vida diferentes (Kymlicka, 1995:228).

Para que los individuos tengan una vida moralmente aceptable, es esencial el desarrollo de los vínculos comunitarios porque sostienen que el yo se encuentra enmarcado o inserto en las prácticas sociales existentes, de modo tal que no siempre podemos tomar distancia de ellas y optar por hacer elecciones independientes de las mismas. Por ejemplo, Taylor señala que la identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar en cada caso lo que es bueno, lo que debe hacerse, lo que apruebo o a lo que me opongo. (Taylor, 1996:43).

Por el contrario, la concepción del yo previamente individualizado del liberalismo, excluye toda concepción del bien que considere o presuponga vínculos constitutivos de la persona con valores, proyectos o comunidades. De modo tal, que todo fin es perfeccionable individualmente.

Kant fue uno de los más firmes defensores de la idea según la cual el yo es anterior a las relaciones socialmente dadas, y es libre sólo si es capaz de ver en perspectiva estos componentes de su situación social y de juzgarlos atendiendo los dictámenes de la razón. (Taylor, 1979:75-78, 132-133). Los comunitaristas no están de acuerdo con tal visión del yo. Sandel considera que las teorías liberales dan por sentada una visión del yo desencarnado. Taylor analiza esta idea y sostiene que tal yo desencarnado supone que los individuos poseen una capacidad de elección ilimitada. Según Taylor, el hecho de ser libres de cuestionar nuestros roles sociales es contraproducente porque la libertad completa resultaría un vacío en el que no valdría la pena actuar. El yo que ha llegado a la libertad apartando todos los obstáculos e influencias externas está desprovisto de carácter y, por consiguiente, no tiene propósito definido. (Taylor, 1979:157).

La libertad moderna se logró cuando conseguimos escapar de los horizontes morales del pasado. La gente solía considerarse como parte de un orden mayor—orden cósmico, gran cadena del ser— pero, al mismo tiempo que nos limitaban esos órdenes daban sentido al mundo y a las actividades de la vida social. De este modo, concluye Taylor, la verdadera libertad es la libertad enmarcada.

Los comunitaristas identifican el bien con criterios comunitariamente compartidos. Hay bienes humanos sociales comunitarios, bienes que se tienen en común y mediante los cuales las personas entablan los vínculos constitutivos con los demás. Al desconocer la importancia de tales bienes, los liberales entienden la comunidad política como un sistema de cooperación entre individuos mutuamente desinteresados.

Taylor destaca los marcos de valores en los que constituimos nuestra identidad. Dentro de tales marcos adoptamos una determinada postura moral. Articular el marco referencial es explicar lo que da sentido a nuestras respuestas morales. Estamos enmarcados en tanto percibimos compromisos universalmente válidos y en tanto consideramos identificaciones particulares. Los marcos referenciales incorporan un importante conjunto de distinciones cualitativas. Pensar, sentir y juzgar dentro de dichos marcos es funcionar con la sensación de que alguna acción o modo de vida o de sentir es incomparablemente mejor que otros.

Los bienes por los cuales se define nuestra orientación espiritual son los mismos por los que mediremos el valor de nuestras vidas. Estas dos cuestiones están ligadas. Nuestro lugar respecto al bien requiere una comprensión narrativa de la vida. De acuerdo a la inspiración heideggeriana de la tradición comunitarista—sobre todo del Heidegger de *El ser y el tiempo*— lo que soy ha de entenderse como lo que he llegado a ser. Lo importante no es sólo dónde estamos sino hacia dónde vamos.

La identidad de una persona incluye no sólo su postura en las cuestiones morales o espirituales sino también una referencia a una comunidad definidora. La ética comunitarista considera que el ser individual está esencialmente vinculado a nuestra percepción del bien y logramos nuestra identidad personal entre otros individuos.

Taylor subraya que la relación esencial entre el sujeto y la autointerpretación entraña una relación esencial entre el sujeto y otros sujetos: una relación con la comunidad. Por ejemplo, a la pregunta

acerca de quién soy, respondo desde mis relaciones con otros sujetos. Somos uno entre otros yoes y un yo existe sólo dentro de lo que Taylor denomina redes de interlocución.

Se reconoce la necesidad del desarrollo de los vínculos comunitarios para que los individuos tengan una vida moralmente aceptable porque el yo se encuentra enmarcado o inserto en las prácticas sociales existentes, de tal modo que muchas veces es imposible decidir tomando distancia de ellas o hacer elecciones independientes de las mismas. Preguntar por nuestra identidad es preguntar por nuestra historia y también es preguntar por el contexto social en el cual nos encontramos insertos. Esto indica que es necesaria cierta orientación espacio-temporal que es a la vez moral. Taylor emplea la metáfora de la orientación espacio temporal para explicar el hecho de saber dónde estamos ubicados –el hecho de pertenecer a determinada comunidad–. Con la misma, indica la dirección correcta a seguir, es decir, el reconocimiento de la existencia de determinados horizontes de valor y de saber cómo es nuestra relación respecto a ellos. Esto nos da capacidad de reconocer el camino moral correcto.

Se advierte una influencia hegeliana en Taylor en tanto sostiene que somos sujetos entre otros sujetos. Nos determinamos como yo en la medida en que interactuamos con otros yoes y en la medida en que cumplimos con los roles sociales que nos fueron encomendados. Nuestra posición en el mundo es la que nos proporciona marcos referenciales y, a la vez, nos brinda formas de orientación moral. No podemos concebir al sujeto sin la referencia a una comunidad definidora.

Taylor se refiere al marco de valores en el cual se constituye nuestra identidad. Señala que la identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual intentamos determinar en cada caso qué es bueno y qué es malo. Dentro de ese marco adoptamos una determinada postura moral. Articular un marco referencial supone explicar el sentido de nuestras respuestas morales. Estamos enmarcados en la medida en que identificamos compromisos universalmente válidos con filiaciones particulares. Plantea que carecer de un marco referencial es sumirse en una vida sin sentido espiritual. Los marcos referenciales contienen un conjunto de distinciones cualitativas. Cualquier actividad dentro de di-

chos marcos lleva implícita alguna valoración especial diferenciada de otras actividades en otros marcos referenciales.

La completa definición de la identidad incluye no sólo posturas en cuestiones morales sino también la pertenencia a una determinada comunidad. Taylor entiende que el liberalismo en la política y el racionalismo y el naturalismo en la moral nos han alejado de nuestras prácticas de argumentación cotidianas y de los marcos de valores en los que constituimos nuestra identidad, que hemos quedado incapaces de explicarnos quiénes somos y de resolver los problemas a los que nos enfrentamos.

Para los comunitaristas es fundamental el desarrollo de los vínculos comunitarios dado que éstos pasan a formar parte de la identidad de los sujetos, todo lo cual queda supeditado a las prácticas sociales. De allí deriva la crítica comunitarista al atomismo de las filosofías modernas y el planteo de la sustantividad de los marcos culturales en los que definimos de forma valorativa nuestra identidad. Estos marcos se convierten en argumentos de los comunitaristas para polemizar con los liberales: no critican su concepción del sujeto y de sus intereses sino su desentendimiento de las condiciones sociales necesarias para que los individuos satisfagan sus deseos.

En cambio, los liberales entienden que la sociedad no determina a los hombres ninguna tarea concreta, por lo cual, entienden que las prácticas comunitarias no deben influir en las prácticas individuales. De allí proviene el fundamento del valor liberal de la autodeterminación que, en última instancia, significa que hacemos de nuestras vidas lo que decidimos por nosotros mismos. Los comunitaristas presentan argumentos diferentes en contra de la explicación liberal del yo y sus fines. Entre ellos destacamos que la concepción liberal del yo es vacua, atenta contra nuestras percepciones acerca de nosotros mismos y no tiene en cuenta nuestra inserción en las prácticas comunitarias.

Taylor advierte con preocupación la estrecha relación que han adquirido en Occidente el individualismo y los sistemas jurídicos. Presenta como caso paradigmático la configuración actual del sistema legal norteamericano donde cada vez se utiliza el recurso de las demandas por daños y perjuicios –recurso que pretende asegurar los derechos individuales–, lo que provoca el aumento de la burocracia, la exacerbación de las batallas en torno a la propiedad privada y la

consideración de que una de las principales funciones del Estado es certificar, arbitrar y brindar las condiciones necesarias para que la práctica jurídica se desarrolle con la mayor facilidad. Se puede notar la influencia de este tipo de pensamiento en los autores que defienden políticas económicas de tipo neoliberal como Hayek y Nozick quienes entienden que el recorte en las funciones del Estado es una de las condiciones imprescindibles para el alcance de los objetivos vinculados a la autorrealización de los individuos.

El individualismo tiende a considerar dicha autorrealización como algo que atañe sólo al yo, desentendiéndose así de todas las exigencias que nos imponen nuestras tradiciones, la sociedad y la historia. Esto fortalece el atomismo y lleva a considerar a nuestras comunidades como meros instrumentos para la autorrealización. El problema de esta concepción reside en que la obediencia fiel a nuestros deseos individuales –en un Estado que nos garantiza la posibilidad de actuar de esa forma– tendría como consecuencia que las exigencias de fidelidad a uno mismo, en el contacto con el yo y la armonía en nuestro interior, podrían ser bastante diferentes de las exigencias del trato correcto que se espera demos a los demás.

Atomismo y razón instrumental están íntimamente ligados en nuestra sociedad occidental moderna y han confeccionado un ideal de sujeto humano que se ha desligado casi completamente de sus marcos referenciales –marcos que incluyen emociones, valores, historia, prácticas sexuales y tradiciones– y también han elaborado una forma de organización política que responde a tales características. Como en la conformación del sujeto moderno, la influencia de los sistemas educativos, la jurisprudencia y el modo de producción, aparece bajo la tutela del Estado como hegemonía institucional dificultando la posibilidad de que las identidades se construyan siguiendo el camino del diálogo.

Resumiendo las tesis de los comunitaristas podemos afirmar que nuestra identidad es históricamente construida, se define dentro de determinados marcos referenciales y se constituye acompañada de determinadas formas de valoración que permiten saber qué tipo de vida es más aceptable que otra.

Taylor se encuentra a mitad de camino entre el realismo platónico y el relativismo. Los horizontes de significación nos son dados, su

comprensión se realiza acudiendo al proceso histórico de su conformación. Al mismo tiempo, estos horizontes pueden reconfigurarse en tanto dialogamos con otros individuos y con otras comunidades. Pero, lo que permite la autoconstitución de la identidad es su estructura dialógica y, es así que, como individuos, podemos reconocer la existencia auténtica de los otros.

La importancia de esta concepción del proceso identitario para Rebellato consiste en el rescate de la tradición como un elemento generador de identidad colectiva e individual. La tradición, también estudiada en su trabajo sobre Sambarino, configura las subjetividades mediante modos de percepción y conceptualización. La misma incluye estructuras de dominación y de evasión. La tradición define lo comunitario y lo cultural al mismo tiempo que le confiere cierta idea de autenticidad cultural. Esta autenticidad es lo que nos hace respetar cada cultura y cada individuo con lo que estamos en condiciones de reconocer la diversidad.

La tradición involucra un elemento casi desconocido por las teorías liberales: el componente subjetivo e irracional de lo cultural. Este tiene un papel relevante puesto que en América existen pueblos donde lo religioso, sus tradiciones y creencias, constituyen argumentos fuertes para el proceso de comunicación. Lo irracional juega un papel por demás importante a la hora de explicitar nuestras culturas.

La identidad se conforma entranando una construcción y un descubrimiento de sí mismo –a veces esto se da oponiéndose a las reglas que estipula la sociedad–. En este sentido, deben considerarse los horizontes de significación compartidos en una comunidad y el reconocimiento de que nos constituimos como sujetos mediante el diálogo. Ninguna de estas dos condiciones debe privilegiarse sobre la otra.

La prioridad de los valores sobre los derechos y del bien sobre la justicia, tiene una importancia especial a la hora de analizar las formas de la identidad personal y colectiva. La identidad se vincula al reconocimiento de los bienes más altos que se expresan en una forma de vida plena y deseable. La fuerza de las formulaciones y articulaciones de esa deseabilidad de una forma de vida plena implica la jerarquía de bienes como, asimismo, el reconocimiento de una cierta objetividad de los bienes superiores.

Taylor subraya que los bienes superiores tienen una fuerza de atracción que no poseen otros bienes inferiores. Los bienes superiores o hiperbienes son los que configuran las fuentes que le reconocemos a la moral, ellos revisten una fuerza objetiva para el sujeto, por ejemplo, el respeto a la vida. (Taylor, 1994:26). Los hiperbienes son bienes que no sólo son incomparablemente mejores que otros sino que proporcionan el punto de vista desde el cual se ha de sopesar, juzgar y decidir sobre éstos. Los hiperbienes son fuentes de conflicto porque un hiperbien termina imponiéndose cuando una cultura abandona la ética anteriormente imperante para alcanzar una nueva.

Nos preguntamos cómo es posible garantizar que esta transición sea justificable o racional. El razonamiento práctico resuelve esto: no trata de establecer que una posición es correcta en términos absolutos sino que una postura es superior a otras. En el contexto del discurso sobre el reconocimiento se debe considerar dos niveles: en el plano personal se aborda la constitución del yo y se define la estructura dialógica con los otros; en el plano de la actividad pública ésta será considerada en relación al Estado y al bien común.

Existe una conexión entre la identidad, los hiperbienes y el reconocimiento mismo. Nuestra identidad se encuentra moldeada por el reconocimiento o por su ausencia. Con frecuencia por el desconocimiento o *misrecognition* por parte de otros, de modo que una persona o un grupo pueden sufrir un daño, una distorsión real si la sociedad que los rodea les devuelve como reflejo una imagen restrictiva, degradante o despreciable de sí mismos. Si no somos reconocidos y valorados podemos generar un total desprecio hacia nosotros mismos y hacia nuestras prácticas comunitarias.

Según entendemos, el problema está en la fuerte estructura monológica de la constitución de nuestra identidad que es consecuencia de la corriente principal de la filosofía moderna con su acento en la independencia del sujeto de sus vínculos comunitarios. En oposición, los comunitaristas sostienen que se debe recuperar el carácter dialógico de la vida humana ya que nos convertimos en seres humanos en la medida en que somos capaces de compartir los lenguajes expresivos de todos los hombres. Según Taylor, la explicación de la identidad debe considerar lo narrativo y hacer esto significa saber dónde hemos llegado y hacia dónde vamos.

El lenguaje debe entenderse en un sentido que incluya todas las formas humanas de expresión y también que incluya los mecanismos por los cuales transmitimos, intercambiamos y asimilamos información. Taylor considera que la autodefinición no se da por el ejercicio de nuestra libertad sino a través de la interacción con los que denomina otros significativos. Cuando respondemos por nuestra identidad decimos quiénes somos, de dónde venimos y, también, explicitamos el sustrato en el cual nuestros deseos, aspiraciones, valores y opiniones adquieren sentido.

La categoría del reconocimiento se basa en la característica dialógica de los procesos de la constitución de la identidad. Este carácter ha sido olvidado por la filosofía moderna en la medida que articula una política universalista donde la dignidad igual de los ciudadanos se resuelve en una política cuyos contenidos han sido la igualación de derechos y merecimientos. Como nuestra identidad se encuentra moldeada por el reconocimiento o su ausencia; Taylor afirma que las personas no respetarán las pretensiones de otras a menos que estén vinculadas entre sí por concepciones compartidas del bien y siempre que puedan identificarse con medidas y teorías políticas tendientes al bien común.

MacIntyre sostiene que no reconocer que los seres humanos puedan estar vinculados constitutivamente en sus comunidades, como de hecho sucede, supone no poder explicar coherentemente las circunstancias necesarias para alcanzar todo tipo de bien humano tenga o no contenido comunitario, pues la ausencia de esos marcos comunitarios constitutivos excluye la idea misma de la moralidad como empresa racional o inteligible. Critica al liberalismo porque proyecta en el ámbito político la incapacidad, generalizada actualmente, para percibir que todos los bienes o fines humanos tienen su origen en matrices sociales que proceden de un marco en el que se entretejen prácticas y tradiciones comunitarias.

Según Walzer, la existencia de distintos bienes determina la necesidad de que haya distintas esferas y que cada una de ellas cuente con sus propios principios distributivos según los bienes que incluyan. Los principios distributivos deben ser específicos para cada bien y los principios específicos de cada bien deben ser específicos para cada cultura. El interés de Walzer por los bienes y principios apropiados para su distribución le lleva a resaltar la importancia de comunidad

como depositaria de valor y ello le hace asumir, de forma implícita, la prioridad de la comunidad sobre el individuo. Si los significados de los bienes son necesariamente sociales, en distintas sociedades tendrán distintos significados: la forma de distribución es tan intrínsecamente social como el significado del bien.

Walzer destaca que las diversas formas adoptadas por las distintas culturas respecto a entender los diferentes bienes que, junto a los principios distributivos, configuran el mundo social. Walzer señala que somos criaturas productoras de cultura, construimos y habitamos en mundos significativos, y que no hay modo de jerarquizar un mundo sobre otro respecto a la forma de entender los bienes sociales. Propone un código moral mínimo y universal, cuyo marco impondrá ciertas restricciones transculturales a los significados compartidos. Tal código mínimo es válido en tanto surge o se descubre universalmente y las sociedades que no lo respeten serán forzosamente minoría.

Así, si se considera que miembros de una cultura ajena a la nuestra están violando un valor fundamental, puede justificarse moralmente una intervención para impedir esa violación, aunque los transgresores no entiendan nuestras razones. Cuando los significados sociales se agotan, cuando no disponemos de base para hacernos entender, no cabe recurrir a la persuasión y, a veces, dada la gravedad del caso puede justificar la intervención.

Los liberales sostienen que deberíamos tener la libertad de elegir entre diferentes proyectos, ser libres de revisarlos si cambiara nuestra consideración de ellos, lo cual no está basado en la búsqueda de la libertad por la libertad. De allí surge la crítica comunitarista que afirma que los liberales se niegan a identificar bienes con criterios comunitariamente compartidos. Para los comunitaristas hay una conexión entre bien e identidad, esto es un supuesto básico de la teoría comunitarista. La explicación de por qué en el nivel teórico priorizamos a lo justo por sobre lo bueno reside en la concepción del yo que dice que el sujeto es independiente de elegir el modo de vida que más desee, lo que supone un sujeto desprendido de todo lo social y lo histórico proporcionando capacidades muy extrañas como, por ejemplo, la de poder elegir ilimitadamente sin ningún tipo de constreñimiento cultural. Este es el sujeto del liberalismo y también la base que sustenta la concepción de un Estado neutral.

El núcleo de la crítica tayloriana contra los liberales se fundamenta en la noción de los derechos individuales a la que denomina atomismo en lo moral. Sostiene que para asignar derechos a determinado individuo es necesario reconocer el valor moral de ese sujeto por lo cual debemos entender que, para abrigar la esperanza de conformar una teoría de la justicia satisfactoria, es necesario introducirse en el terreno de las valoraciones, valoraciones que nos son dadas por nuestras prácticas comunitarias.

Para Taylor es necesario el reconocimiento de una serie de valores más altos, los llamados hiperbienes. Estos poseen cierta objetividad en tanto tienen una fuerza de atracción que no poseen otros bienes inferiores. Se trata de esas intuiciones morales que son particularmente profundas, intensas y universales. De hecho, son tan profundas que estamos tentados a pensar que están enraizadas en el instinto, en contraste con otras reacciones morales que parecen, en gran medida, la consecuencia de una forma concreta de crianza y educación. Por ejemplo, existe la obligación natural de no infligir la muerte o lesiones a otras personas, la inclinación a socorrer a los heridos y a quienes se encuentren en peligro. La cultura o la crianza pueden definir los límites de los otros relevantes pero no parecen que en sí mismos generen una reacción básica. La tensión en el discurso de Taylor se encuentra a mitad de camino entre el realismo de los valores y la subjetividad de los mismos, aunque se puede decir que niega el subjetivismo total en cuanto a las valoraciones así como niega la existencia de una realidad independiente de lo humano.

El individualismo sistémico de los liberales sostiene que deberíamos tener libertad de elegir entre diferentes proyectos y poder revisarlos cuando queramos. En este punto se basa la crítica comunitarista al liberalismo que sostiene que los liberales hacen caso omiso a la necesidad de identificar bienes con criterios comunitariamente compartidos. Como se puede apreciar, para los comunitaristas existe una conexión en el bien y la identidad.

La ética de la autonomía propuesta por Rebellato tiene relación con las tesis comunitaristas en tanto los conceptos de sujeto, comunidad, reconocimiento, hiperbienes, universalismo, derechos y concepción del Estado son fundamentales para las mismas. En ellas surge una distinción entre la concepción de lo bueno y la idea de bien común.

Este último puede ser de naturaleza diferente a la idea personal de lo bueno, pero no puede ser absolutamente distinta en tanto la idea de bien común es la que regula y constriñe los valores que el sujeto debe aceptar como deseables.

La elección de valores quedaría dentro de los acotados márgenes de libertad que poseen los individuos. Claro está que aquí nos enfrentamos a un problema, si la concepción de lo bueno se articula o está delimitada por la idea de bien común que a la vez permite la supervivencia de lo comunitario, cabe preguntar cómo es posible la construcción de utopías que modifiquen a través de la praxis las relaciones sociales en las cuales se producen hechos de injusticia.

Prima facie no parece que el comunitarismo constituya una teoría que tenga algún valor nominal para nuestra realidad latinoamericana puesto que en su concepción integra las relaciones comunitarias con los valores compartidos en presencia de un Estado garante. El problema que deben analizar los comunitaristas es la naturaleza del Estado, concepto que comparten con los liberales. Según Rebellato, el Estado no puede ser el garante en la medida en que consiste en una estructura superlativa de poder y refleja en su configuración los intereses económicos, políticos y culturales de las clases sociales dominantes.

La idea de comunidad evoca a las comunidades cristianas primitivas, a las comunidades indígenas americanas, a los movimientos emancipatorios y a hasta algunos grupos revolucionarios de izquierda. Aún se la puede asimilar a la polis griega con la diferencia de que para los griegos la idea de lo bueno era la idea de bien común. Lo realmente interesante para Rebellato, es la modalidad que adquiere el concepto de comunidad en tanto incluye relaciones intersubjetivas basadas en el intercambio dialógico entre individuos. Esto se logra a través de la postulación de algunos valores paradigmáticos fuertes que sirven de base para articular una propuesta sustantiva abierta y en proceso, al menos, en lo que tiene que ver con lo axiológico. La idea de comunidad involucra relaciones interindividuales e interconceptuales de tipo dialógicas. Pero, dichas relaciones no son dialécticas, no existe una síntesis-fusión, ni una superación, sino la mera dialogicidad enmarcada. De modo que en la teoría comunitarista tayloriana las utopías de transformación política serían difíciles de llevar a cabo.

4.1 La concepción del Estado y del bien común

Taylor critica la noción de derecho del individuo tal como aparece en la teoría política moderna. La existencia de derechos no puede comprenderse desde los mecanismos de adscripción reconstruidos por el contractualismo porque a toda adscripción de derechos subyace el reconocimiento del valor moral de aquel a quien tales derechos se atribuyen.

Son las propiedades esenciales de ese sujeto, es decir, sus capacidades humanas las que lo definen como sujeto de derecho a la vez que precisan que tipo de derechos son esos. Tal reconocimiento del sustrato moral de los derechos implica el reconocimiento de que a partir de determinadas ideas del bien es posible explicar la formulación de algún concepto de justicia: únicamente la articulación valorativa puede explicitar la dimensión de lo justo.

Según Taylor, es un espejismo pensar que los sujetos pueden escoger determinados bienes o normas al margen de horizontes sustantivos de valor, en base a la fuerza de su racionalidad argumentativa en marcos meramente procedimentales. A su criterio, la justificación de los derechos es susceptible de realizarse en base a valores y en base a determinados estándares que fijan el modo de vida que puede considerarse provechoso o insatisfactorio, lo que trae como consecuencia que no puede pretenderse razonablemente que una forma de vida truncada es moral para determinada persona defendiéndose que tiene derecho a la misma. El universalismo que contiene esta posición de Taylor se encuentra en las antípodas del universalismo y de la imparcialidad del pensamiento moderno. En el primer caso, podemos juzgar universalmente en base a determinados criterios fuertes de valor que se poseen, en la capacidad para expresar valores no susceptibles de minusvaloración pues encierran contenidos cuyo desconocimiento, olvido o destrucción iría contra nuestra propia manera de ser.

La tesis sostenida por Taylor es que ningún sistema de pensamiento moral puede dejar de comprometerse con esos valores fuertes porque sino lo hiciera no constituiría una ética aceptable. Ante esto nos preguntamos cómo pueden los sujetos justificar la fuerza objetiva de sus valores frente a aquellos que no los comparten. Taylor respondería que existen intuiciones morales que son particularmente profundas, intensas y universales. Son tan profundas que estamos tentados a pensar

que están enraizadas en el instinto y se encuentran en contraste con otras reacciones morales que son la consecuencia de la adquisición de una forma concreta de educación. Parecería que existe una tendencia natural de no infligir la muerte o lesiones a otra persona, la inclinación a socorrer a los heridos o quienes se encuentren en peligro. Si bien los fenómenos culturales pueden definir el reconocimiento de los otros relevantes, no parecen que en sí mismos generen una reacción básica de los tipos mencionados. (Taylor, 1996:21)

Frente a la concepción liberal del yo desencarnado, Taylor presenta su tesis social de acuerdo a la cual dicha capacidad puede ejercerse en un tipo particular de sociedad, con un determinado tipo de entorno social. Asimismo, la tesis social permite entender que la señalada concepción de lo bueno sólo puede ejercerse en un tipo particular de comunidad y este tipo de comunidad debe configurar la supervivencia una política del bien común. De este modo, los comunitaristas dejan de lado la neutralidad liberal en tanto entienden que un Estado neutral no garantiza la permanencia de un entorno social establecido para la autodeterminación.

Uno de los presupuestos básicos del liberalismo es la neutralidad del Estado de acuerdo al cual éste debería ser neutral en cuanto a la elección por parte de los individuos de lo que debe ser una vida buena. De modo que tal supuesto se opone a la concepción del Estado paternalista por entender que en esa situación la vida de los sujetos estará sujeta a la influencia de valores externos que el individuo no considera como valiosos. Asimismo, existen liberales que sostienen que el valor de la autodeterminación es tan obvio que no requiere de defensa alguna: constituye el único modo de respetarnos como seres humanos.

Al sostener tal concepción del Estado, los comunitaristas identifican a éste con el conjunto de valores que presenta la comunidad y se plantean cómo pueden respetarse las elecciones distintas acerca de lo que debe ser una vida buena. Tal como se concibe, el Estado presenta estructuras coercitivas que funcionan en el terreno ideológico. De existir un Estado que adoptara una política del bien común se reforzarían esas estructuras coercitivas, por lo cual, la existencia de un Estado comunitarista dificultaría aún más la acción de aquellos que tuvieran fines o metas diferentes y que, por lo tanto, no contribuirían al bien común.

La libertad de la que disfrutamos en la actualidad se ha conquistado en tanto se han superado los horizontes morales del pasado, cuando los sujetos se consideraban parte de una gran cadena del ser, orden cósmico, o de una clase social hegemónica que se atribuía el progreso en todos los aspectos sociales y culturales. Pero, esos horizontes a la vez que limitaban a los sujetos, proporcionaban sentido al mundo.

Más allá de la naturaleza de las concepciones del yo, las controversias entre liberales y comunitaristas radican en sus juicios acerca de lo que se entiende por bien común. A la luz de lo expresado por Rebellato, ni comunitarismo ni liberalismo encajan verdaderamente con una postura teórica dialógica y mucho menos práxica. Sin embargo, las ideas de comunidad, de horizontes de sentido, de tradición, de yo enmarcado y de valores universales pueden aportar a la elaboración de una ética latinoamericana.

Por otra parte, cabe preguntarnos qué concepción de lo bueno debe ser la más universalizable. Ante esto, señalamos como prioritario el reconocimiento de la identidad del sujeto perteneciente a la comunidad, de modo que los conceptos de identidad y reconocimiento se encuentran relacionados con la libertad enmarcada referida por Taylor. Asimismo, dicha ética debería brindar concepciones que guíen los principios básicos de la comunidad tales como el mutuo respeto, la justicia y la solidaridad.

Los comunitaristas sostendrían que el Estado comunitarista debe ser perfeccionista en la medida que conlleva una valoración social del alcance de formas de vida diferentes. Taylor está en desacuerdo con la concepción de los derechos individuales sostenida por la teoría política liberal porque la existencia de los derechos no se desprende de mecanismos contractuales. Los derechos, la adscripción de ellos, deben reconocer el valor moral de aquellos individuos a quienes se les atribuyen. Son las propiedades esenciales de los sujetos, sus capacidades humanas las que los definen como sujetos de derechos y, a la vez, ayudan a determinar qué derechos son esos.

En lo que refiere a las valoraciones, el atomismo liberal fomenta el relativismo y el subjetivismo en la economía de mercado. En base a esta negación de los valores es que se justifican los derechos dentro del orden social liberal. A la hora de realizar el análisis de las formas de identidad personal y colectiva, es fundamental la prioridad que se

da a los valores frente a los derechos, al bien frente a la justicia. La categoría de reconocimiento presupone una estructura dialógica de los procesos de configuración de la identidad, categoría olvidada por la filosofía moderna en la medida que se insiste en articular una política de universalismo en la que la igual dignidad de los ciudadanos se resuelve mediante la igualación de derechos y merecimientos.

Kymlicka sostiene que debemos satisfacer dos condiciones para lograr una vida plena. En primer lugar, orientar nuestras vidas a partir de convicciones propias. En segundo término, ser libres de cuestionar nuestras creencias a la luz de cualquier información o argumento que nos ofrezca nuestra cultura.

Los liberales se ocupan de la educación por entender que ella nos capacita para efectuar mejores elecciones. En este sentido, afirman que una persona es libre de elegir cualquier forma de vida en tanto no viole los principios de justicia cuya aceptación es esencial para asegurar la estabilidad social.

La preocupación de los liberales por la idea de justicia es objeto de crítica por parte de Taylor quien sostiene que las personas no respetarán las aspiraciones de otras a menos que estén vinculadas entre sí por concepciones del bien compartidas, a menos que puedan identificarse con medidas y teorías políticas tendientes al bien común. Los liberales reproducen el individualismo y la razón instrumental, fomentan la fragmentación individual, al punto en que los intereses de la comunidad son completamente diferentes de los intereses de los sujetos con lo que se da una relación de extrañamiento entre el yo y la comunidad política a la que pertenecen. Se trata de la versión de Taylor de la categoría de alienación de Hegel que es empleada para explicar el inmenso poder tutelar que tienen los Estados más desarrollados en los cuales si bien se garantiza cierto bienestar, los individuos no concurren a votar en las medidas que los discursos políticos no responden a sus inquietudes.

Taylor propone como alternativa la descentralización del poder, la reducción de los Estados, la mengua de la burocracia e implantar regímenes federalistas con capacidad de recuperar la democracia. Algo más importante aún, según Taylor, es que debe emprenderse una lucha contra el instrumentalismo y el individualismo, una acción común que pretende resucitar el concepto de comunidad en el más

amplio de los sentidos. Se requiere una acción política común para invertir el proceso en el que el mercado y el Estado burocrático producen un mayor instrumentalismo y atomismo. Dicha acción común exige la superación de la fragmentación y la impotencia, es decir, enfrentarnos a la preocupación de Tocqueville quien fue el primero en definir el deslizamiento de la democracia hacia un poder tutelar.

El liberalismo con su idea de la imparcialidad e igualdad ha permitido el desarrollo de una forma de Estado cuya consecuencia ha sido la igualación total de sus ciudadanos dejando de lado la consideración de culturas diferentes de las occidentales. Hoy este tema se ha convertido en un serio desafío para diversos teóricos políticos y morales como Kymlicka, MacIntyre, Sandel y Taylor, que intentan aportar soluciones a los temas referidos.

Respecto al multiculturalismo, los comunitaristas critican a los liberales por considerarlos antitéticos respecto a las minorías en tanto adscriben a determinadas libertades fundamentales de un individuo abstracto. Bajo el presupuesto de que el yo es anterior a sus fines, el liberalismo otorga a los individuos una capacidad ilimitada de elección permitiendo que se cuestionen las libertades existentes. Pero, para que los individuos puedan tomar decisiones libremente, deben satisfacerse ciertas condiciones como, por ejemplo, disponer de igual acceso a la información a los efectos de ser capaces de cuestionar las costumbres de la sociedad a la que pertenecen así como la posibilidad de ejercer prácticas diferentes a las acostumbradas.

De este modo, tratamos de destacar que el reconocimiento se constituye en una categoría fundamental pues incluye no sólo a los grupos culturales ignorados por las prácticas occidentales sino también a una serie de grupos diversos dentro de la órbita cultural occidental: las feministas, los ecologistas, los homosexuales y también a todos aquellos ciudadanos que no disponen de las condiciones socioeconómicas mínimas, lo que los somete a una situación de inferioridad en cuanto a las oportunidades tanto económicas como culturales.

En nuestra opinión, la idea de dignidad, basada en Kant, es primordial para entender tanto el pensamiento liberal como el comunitarista. Dicha idea supone que todos los sujetos somos igualmente dignos de respeto en tanto somos agentes racionales competentes para dirigir nuestras vidas mediante principios. En el pensamiento liberal, esta

idea opera negando todas las diferencias culturales y reproduciendo la cultura hegemónica, con lo que se comete una falacia al concluirse que el concepto de dignidad se encuentra modelado por el de autonomía, es decir, por la capacidad que poseen todos los individuos para determinar por sí mismos lo que debe ser una buena vida. En oposición a tal concepción liberal, los comunitaristas relacionan la idea de dignidad con la capacidad de determinar qué es una buena vida condicionada por un modo de vida particular y en el entendido de que los sujetos se encuentran enmarcados en una comunidad en la que la elección de los modos buenos de vivir no pueden ser comprendidos por una teoría que niega las diferencias.

Taylor sostiene que existen en la actualidad modalidades políticas que conllevan el respeto hacia la igualdad y hacia los derechos de los individuos. Aunque arraigadas en el liberalismo, dichas políticas se muestran reacias a aceptar y a reconocer las diferencias y son perseverantes al momento de aplicar –de modo uniforme y sin excepciones– las pautas que definen esos derechos al tiempo que desconían de las aspiraciones colectivas. En términos culturales, esta posición política no es en ningún sentido neutral. Si verdaderamente tenemos interés en superar el mero reconocimiento *a priori* de otras culturas, deberíamos indagar en la posibilidad de realizar juicios de valor que no remitan a los principios éticos propios de nuestra cultura. Así, cabría plantearnos el reconocimiento de otras culturas las que, por ejemplo, practican el aborto, la clitoridectomía, la eutanasia o el sacrificio de los niños con problemas psicomotrices. A propósito de estos planteos, no ha sido elaborada aún una respuesta del todo satisfactoria. Pero, siguiendo el pensamiento de Taylor, y considerando que el comunitarismo reconoce el valor de las prácticas comunes, las sociedades que practiquen las mencionadas costumbres deberían ser admitidas y valoradas.

Desde la perspectiva analítica, los ejemplos aludidos se plantean como en las matemáticas, esto es, como problemas a resolver en función de premisas –juicios de valor ya aceptados– y métodos –la razón, la discusión– cuando no recurriendo a diversos tipos de argumentación –jurisprudencia consuetudinaria– o, al modo norteamericano, empleando un juicio como antecedente que define a otros. De todos modos, la conclusión constituye una subsunción del problema

al punto de vista del paradigma que lo considera, lo que lo desnaturaliza al tiempo que desestima su valor. La búsqueda de casos extremos corresponde tradicionalmente a una estrategia analítica que opera garantizando la refutación de proyectos contrarios: basta encontrar un caso anómalo para desechar la teoría, la sociedad o la cultura tratando de imponer la propia.

Si bien las cuestiones planteadas anteriormente tengan o no solución, no por ello se produce una suspensión en el funcionamiento de las comunidades. El intercambio cultural tiene lugar en una multiplicidad indefinida de instancias y espacios. Como prueba de ello pueden esgrimirse los estudios de los etnógrafos, quienes han investigado los procesos étnicos de intercambio cultural en diversos contextos geográficos, los modos de producción y las diferentes modalidades de valoración de los enemigos (Bonfil Batalla, 1986). En dichas investigaciones se sostiene que la relación entre Europa y América, entre el Norte y el Sur y, más aún, entre las distintas etnias americanas antes de la conquista, ha estado constituida sobre la base de la dominación e imposición de un punto de vista unilateral del mundo. Respecto al mundo precolombino, además de la imposición del dominio a través de la violencia de la guerra, hipotéticamente también se buscaba imponer las supraestructuras inherentes. En los otros dos casos, la dominación ha estado acompañada de la imposición sobre la cultura vencida, imposición que asegura la dominación. Las culturas hegemónicas tratan reproducir el dominio que ejercen sobre los otros, lo que está estrechamente relacionado con los modos de producción capitalista.

Desde el punto de vista de Rebellato, podemos señalar que el intercambio dialógico y la praxis se constituyen en herramientas que articulan su ética comunicativa-liberadora. Al tiempo que acepta algunos valores universales –dignidad, reconocimiento y alteridad–, rechaza los mecanismos sistémicos que violentan las subjetividades individuales y las de las comunidades considerando que el desarrollo de las relaciones interpersonales, a través del diálogo, debe ser postulado como una alternativa válida. Nuestro autor sostiene que, la mayoría de la veces, es mediante la lucha que se consigue el derecho a dialogar y, con esto, entiende la posibilidad de recurrir a la violencia como último recurso. Examinando el caso de Chiapas, Rebellato es

consecuente con la idea de que, para el logro de comunidades autónomas, los movimientos sociales deben enfrentarse con relaciones de dominación con las que es imposible entablar un diálogo en igualdad de condiciones.

Asimismo, nuestro autor rescata el valor significativo de ciertos conceptos propuestos por el comunitarismo entre los que destaca el componente dialógico y la idea de marco cultural relacionada con la constitución de las subjetividades. Teniendo en cuenta estas nociones, propone como necesaria una praxis social con capacidad de transformar las relaciones de dominación no siempre pacíficas –en las que están incluidas los intelectuales–, en el sentido gramsciano del término. En el caso de no tener en cuenta la dinámica de esas relaciones de dominación manifiestas, la idea de comunidad cae en el círculo vicioso de la auto-reproducción. En este sentido, un minucioso análisis de dichas relaciones impulsa a la elaboración de proyectos utópicos –ideas directrices– que permitan concebir alternativas frente a la situación de dominación imperante.

4.2 Críticas liberales al proyecto comunitarista

Las principales críticas al comunitarismo han sido formuladas por los pensadores liberales. Si bien Kymlicka, por un lado, admite que existe cierto acuerdo en lo que refiere a las metas y valoraciones comunitariamente compartidas –las que confieren sentido a nuestras vidas– también afirma que la cuestión radica en cómo juzgamos y alcanzamos tales metas y valoraciones, lo que supone discernir si efectivamente el sujeto está en condiciones de poner en cuestión y plantear alternativas a lo que nos viene dado culturalmente. En este sentido, nos encontramos en condiciones de afirmar que Taylor fracasa en el intento de mostrar que, ineludiblemente, debemos tomar a los valores sociales como dados.

Respecto a la crítica comunitarista al Estado neutral, un liberal como Rawls sostiene que los modos de vida seguirán manteniéndose por sí mismos sin la ayuda del Estado y que, en condiciones de libertad, los sujetos poseen la misma capacidad referente a reconocer el valor constitutivo de modos de vida distintos. Según los liberales, el Estado debe limitarse a actuar gestionando la diversidad de opciones. De este modo,

basándose en la prioridad que otorga a la libertad respecto a la libre asociación con otros, el argumento de Rawls rechaza que el aparato coercitivo del Estado resulte el escenario apropiado para las deliberaciones que ocupan al comunitarismo.

Según los liberales, no concierne al sujeto dar explicaciones de sí mismo al Estado. De acuerdo a esto, sostienen que los comunitaristas no distinguen entre Estado y sociedad, constituyéndose el primero en una institución portadora de un aparato coercitivo tan desarrollado que lo convierte en mediador y referente de las perspectivas morales que adopta una comunidad. Los comunitaristas establecen una diferencia entre los conceptos de Estado y nación. Al presentar la noción de una política del bien común, Taylor separa lo ético de lo político en la medida que sostiene que la política del bien común no debe identificarse con las preferencias individuales.

Al no identificar la política con lo que debe ser una vida buena sino con una política que respete los valores de una comunidad en conjunto, Taylor asegura la integridad de aquellas mayorías que comparten los mismos valores al tiempo que admite la posibilidad de que aquellos sujetos que, persiguiendo metas alternativas a las de las mayorías, puedan convivir en el mismo Estado.

La tesis social sostenida por los comunitaristas adquiere valor en la medida que otorga importancia tanto a la participación cívica como a la democracia política. Lo que está en cuestión es la función que debe asignársele al Estado. Según los liberales, el papel del Estado consiste en proteger la existencia de las comunidades así como sus metas y valores. En lo referente a la dependencia de la sociedad respecto del Estado, liberales y comunitaristas están en desacuerdo. Los liberales parten de la distinción entre perfeccionismo estatal y perfeccionismo social para sostener que la neutralidad estatal permite el desarrollo de los ideales de perfección al interior de la sociedad civil.

Los liberales critican a los comunitaristas el hecho de que, más allá de la tesis social presentada por estos autores, ellos no proponen una concepción coherente de las relaciones entre los individuos, la cultura y el Estado. Según los liberales, el Estado no debe inmiscuirse en cuestiones morales ni en los modos de vida de los sujetos. Así, el Estado se desempeña como garante del propio liberalismo, de manera que la libertad de opinión así como la libertad de empresa operan

garantizando, al sistema dominante, los derechos a la apropiación de la riqueza, la cultura y las subjetividades.

La filosofía moral del liberalismo se centra en lo que es correcto hacer y no en lo que es bueno ser. De este modo, la razón ya no se define en términos de una visión del orden cósmico sino más bien procedimentalmente, esto es, en términos de eficacia instrumental o de maximización de las ganancias. En las sociedades actuales, el liberalismo supone una ideología que produce la fragmentación del sujeto. Esto puede notarse en la teoría política en la que la configuración del individuo no se constituye en un tema central sino que lo relevante son los patrones de relación de los sujetos constituidos.

Siguiendo los planteos de Taylor, las modalidades de relaciones asumidas por los sujetos son fundamentales. Su pensamiento moral gira en torno a tres ejes: el sentido del respeto y obligación hacia los demás, la constitución de una vida plena y la existencia de posibilidades relativas a la dignidad.

En el contexto del debate entre liberales y comunitaristas, la idea de sujeto se desprende de la idea de Estado de modo tal que el sujeto que reflexiona racionalmente actúa reflejando la estructura burocrática del Estado. Si bien los liberales hablan de autonomía personal, libre decisión y libertad de conciencia, no se internan en la investigación cultural e histórica de la razón de existir de esas ideas, lo que se traduce en serias controversias en torno al multiculturalismo, la identidad nacional y la confección de los discursos que versan sobre filosofía política. Los liberales sustentan una concepción desacertada del sujeto en tanto no comprenden que éste se encuentra vitalmente arraigado a su comunidad. En cambio, bajo la perspectiva comunitarista, es plausible dar cuenta de una moralidad subjetiva, poseedora de un vasto contenido comunitario y basada en un *ethos* colectivo con capacidad de generar una concepción del bien común ampliamente compartida.

Con respecto al papel del Estado, el comunitarismo tiene ventajas sobre el liberalismo. De acuerdo con los liberales, el Estado tiene el cometido de proteger metas y valores a los que aspiran sus miembros. Si bien en teoría debe propiciar las condiciones para que se cumplan esos fines, cabe preguntar si en la práctica debería también propiciar a aquellos sujetos que tienen como meta la eliminación del Estado. En cambio, los comunitaristas en la medida que proponen la identidad entre el Esta-

do y los valores compartidos por la comunidad, suponen que el tipo de Estado que formulan favorecería los valores de todos los individuos. Cabría determinar en qué medida estas dos corrientes –liberalismo y comunitarismo– son capaces de dar cuenta de la libertad de elección en lo referente a distintos proyectos de vida. Las alternativas planteadas son, o bien un Estado neutral, o bien una política del bien común.

Según los comunitaristas, la justicia puede considerarse como un bien superior así como la igualdad, la dignidad y el respeto mutuo. Si bien conceden un importante alcance a la noción de comunidad, no han logrado articular una teoría de la comunidad a efectos de introducirla en las sociedades modernas. En reiteradas ocasiones asocian la comunidad al Estado-nación alentando el nacionalismo o el colectivismo. Es cierto que se refieren a un sujeto radicalmente situado pero no desarrollan tal concepto ni explican si el mismo presupone o no una comunidad ya existente.

Michael Walzer considera que, en la medida en que el liberalismo tiende a la inestabilidad y a la disociación, requiere de la periódica corrección comunitarista. La mayoría de los pensadores comunitaristas reconocen a la comunidad como la unión de acuerdos, una combinación precaria y en peligro que no logra triunfar sobre el liberalismo sino reforzar sus capacidades asociativas internas. Por este motivo, las críticas comunitaristas al liberalismo están condenadas a la recurrencia argumental. En este sentido, Walzer pretende conjugar tales posiciones basándose en que ambos pensamientos resultan complementarios.

Rebellato destaca la importancia del yo enmarcado, concepto que se constituye en una red interlocucionaria con otros sujetos porque, a nivel del yo individual, el hecho de ponerse en el lugar del otro, implica cierta superación del horizonte propio en tanto se comprenden otras perspectivas. Con esto no queremos decir que Rebellato obtenga su idea de comunidad del comunitarismo: adopta dicho concepto del pensamiento cristiano relacionado con la Filosofía de la Liberación y con la filosofía idealista hegeliana. En el trayecto de su exploración de un punto de encuentro de las filosofías que le son contemporáneas, la idea de comunidad del comunitarismo constituye una manifestación relevante que permite, como afirma Rorty, participar en la conversación.

La inquietud de nuestro autor respecto a encontrar fundamentos teóricos para describir teorías susceptibles de ser articuladas en su ética de la

autonomía, muestra una actitud de profunda honestidad que se vuelve un instrumento productivo a la hora de ingresar en el debate filosófico contemporáneo que tiene lugar en Uruguay. Dicho debate presenta una comunidad bien definida –liberal– mientras que las otras corrientes de pensamiento han sido desplazadas del ámbito universitario.

El concepto de comunidad comprende la idea de identidad del sujeto. Tal como lo explicábamos en capítulos anteriores, el sujeto popular rebellatiano se define por la pertenencia a un determinado grupo o cultura, postulado a partir del cual no se pretende instalar un relativismo cultural. Criticando al culturalismo, Rebellato afirma que accedemos a lo identitario a través de relaciones comunitarias, al tiempo que reconocemos valores que trascienden lo estrictamente comunitario, cultural o social. A partir de tal universalismo cabe plantear su formalismo, si es posible entender como sinónimos categorías tales como valores e hiperbienes y si es posible concebir esencias propias de todas las culturas.

Al hablar de interculturalidad ingresamos en un nivel de argumentación que supone que determinada cultura respete y reconozca a otras, lo que constituye cierta concepción de universalidad como herramienta operativa. El reconocimiento es un elemento fundamental para comprender la naturaleza de lo comunitario. Según posturas de los pensadores utilitarios, reconocemos al otro en la medida en que necesitamos ser reconocidos, intercambio que señala el interés egoísta que caracteriza al pensamiento liberal. Se trata de un tipo de reconocimiento que asegura un orden jerárquico establecido.

El comunitarismo evita el relativismo en tanto comprende una ética comunicativa que tiene como precondiciones la reflexión y el diálogo. Se trata de precondiciones capaces de conducir a la madurez reflexiva y como parece esperar Hinkelammert, al desarrollo de una praxis que permita la autonomía²⁷. En una ética de la autonomía es posible distinguir tres momentos: uno comunitario, otro ético y, por

²⁷ Hinkelammert supera ciertos límites del pensamiento de Habermas, límites que a veces reaparecen en ciertos pensadores latinoamericanos demasiado imbuidos por el pensamiento de la Escuela de Frankfurt. En efecto, para Habermas el mundo simbólico religioso cumplió un papel legitimador en otras etapas históricas. En la actual ha sido suplido por la legitimación tecnológica. Habermas desarrolla esta reflexión respecto al capitalismo tardío y lo hace limitándose al centro del sistema, no a su periferia. Hinkelammert ha logrado mostrar que la ética y la religión cumplen un papel fundamental como legitimación. No sólo en el mundo de la periferia, sino en el capitalismo central.

un último, un momento que compete a la praxis transformadora del mundo y de nosotros mismos.

El paradigma comunicativo, aunque utópico, puede servir de herramienta estratégica para reconocer los lugares de enunciación que ocupa el sujeto popular en contextos sociales en los cuales el discurso es apropiado por el poder hegemónico. Con esto tratamos de comprender que la expresión lucha de clases pertenece a un discurso cuya estrategia es contestar la violencia simbólica y no solamente producir una metáfora. En determinados contextos culturales la violencia física forma parte de las experiencias históricas del sujeto latinoamericano. Para el logro del diálogo intercultural es primordial propiciar una situación de igualdad de condiciones en la que se pueda, verdaderamente, establecer una comunicación fluida, proceso en el que no debiera quedar excluido ningún interlocutor interesado en cuestiones de la comunidad. Con estos argumentos, Rebellato defiende a la diversidad cultural de las prácticas que atentan contra la vida. En este aspecto, adquiere significación el concepto de hiperbien en la medida que instala las bases para la construcción de un tipo particular de universalismo.

El tema del reconocimiento del otro –o de otra cultura– tiene una importancia primordial. En su *Crítica de la razón utópica* (1990), Hinkelammert desarrolla dos ejemplos en los cuales se produce el reconocimiento real. En primer lugar, menciona la alegría festiva donde se comparte todo lo que hay para compartir y todos nos mostramos más auténticos y, en segundo término, el amor al prójimo –la parábola del samaritano en el Evangelio de San Lucas.

Yamandú Acosta explica que la vida humana es básicamente productiva: el sujeto se constituye en esta relación de sujeto productor con las relaciones de producción que en la imaginación trascendental del reino de la libertad o comunidad de productores libres o nueva tierra pueden ser imaginados con la misma espontaneidad y fluidez que las que se configuran en la fiesta, a la hora de asegurar la vida de todos los sujetos productores. Esto supone la condición universal de los sujetos como consumidores al tiempo que da razón de la inevitabilidad de la institucionalización de las relaciones productivas y, a partir de ellas, del conjunto de las relaciones sociales.

Hinkelammert plantea que la institucionalización es una forma de mediatizar la vida humana cuya libertad plena es no tener que recu-

rrir a tal institucionalización. Esta subsidiariedad de las instituciones en relación al sujeto humano en su reconocimiento por otros sujetos en el medio de una comunidad de bienes implica la subsidiariedad del mercado en relación al sujeto. (Hinkelammert 1990:262) La fórmula burguesa encarna exactamente lo contrario: subsidiariedad del Estado con respeto al individuo, que es tan sólo una categoría del mercado. Esta fórmula describe la hipóstasis del mercado que devora al sujeto y lo destruye. El autor citado afirma:

En cambio, la humanización de las relaciones sociales no puede lograrse sino en el caso en el cual el sujeto que se reconoce en y por el otro sujeto implicando una comunidad de bienes entre ellos, es anterior a toda institucionalización (...) Ni el mercado ni el Estado marcan el paso de Dios por la historia, sino el sujeto humano en cuanto logra situaciones de reconocimiento con otros sujetos compartiendo lo que haya. (Hinkelammert, 1990:262).

Apuntamos hacia la universalización –no en el sentido kantiano de norma– en la búsqueda de valores universales, por ejemplo, la justicia, la igualdad y la dignidad. Se trata de una búsqueda que va más allá de las limitaciones de los distintos juegos de lenguaje, de las distintas culturas o, dicho de otra forma, de las diferencias lingüísticas y de los contextos. En este sentido, nos preguntamos qué significa esto en una cultura determinada y cómo puede relacionárselo a otras culturas.

Si pensamos esas relaciones de dominación–emancipación a lo interno de una determinada comunidad con el objetivo de que el reconocimiento sea efectivo y real, hay que atender la base material –e institucional– sobre las que se desarrollan estas relaciones. De otro modo, cómo podemos considerar bienes como justicia, igualdad y fraternidad, si existen profundas diferencias económicas y sociales que hacen imposible la redistribución de los bienes primarios. Este planteo podría hacerse extensivo al tratamiento de distintas culturas.

Para referirnos a la universalidad concreta recurrimos a Acosta quien señala que la fuerza de ese reconocerse al compartir, que es compartir al reconocerse, se dimensiona de modo particular, cuando hay poco que compartir: cuanto menos hay que compartir y más se comparte más profundo resulta el reconocimiento recíproco, más se habrá avanzado en el terreno de la producción de una universalidad concreta.

Asimismo, sostiene que en las condiciones vigentes en las que la institución mercado desagrega y cosifica al transformar a los sujetos en individuos y mercancías, compartir comunitariamente significa quebrar, desde dentro, la lógica misma del mercado. De este modo, la tesis del autor mencionado se sustenta en que la lógica del mercado no se puede quebrar desde el individuo en tanto el individuo es producto de dicha lógica, la lógica del mercado se puede fracturar desde el sujeto porque el mercado es quien ha procedido a su negación. Esta negación se manifiesta de distintas formas: opresión, exclusión y discriminación. (Acosta, 1992:90).

¿Los oprimidos cobran conciencia del carácter estructural de su situación porque su experiencia es la experiencia totalizante de la totalidad como ausencia? Esta experiencia radical implica, entre otras cosas, que los oprimidos no lo sean sólo objetivamente sino que también se identifiquen y se reconozcan subjetivamente como oprimidos.

La fase actual del capitalismo provoca una política de exclusión de las mayorías. El excluido tiene que luchar por el reconocimiento de su dignidad. A diferencia del proletario, su poder de negociación es nulo. Acosta sostiene que el pensamiento hegemónico insiste en la defensa de la tesis según la cual el valor de los pensamientos depende de pautas formales y metodológicas que garantizan la objetividad y el valor universal. En esta medida, el pensamiento de la emancipación ha respondido críticamente defendiendo la tesis de que lo decisivo en la determinación del valor del pensamiento:

No está en las formas sino desde dónde se piensa como condición subjetiva de eventual objetividad. Por sus requerimientos metodológicos el pensamiento de la dominación oculta bajo el manto de la pretensión de objetividad y universalidad un conocimiento axiológicamente polarizado en el cual una universalidad abstracta es la cara aparente de su particularidad inconfesa. En su confrontación dialéctica el pensamiento de la emancipación asume críticamente el desde la subjetividad y en función de las necesidades de la particularidad, posibilitando en esa forma un sentido plausible de objetividad y una universalidad concreta. (Acosta, 1992:98)

Sólo a partir del reconocimiento de los sujetos en la generalidad concreta de la comunidad se percibe el sentido de la vida.

5. Conclusiones: el paradigma de la comunicación y la ética crítica

Además de los temas sociales que le preocuparon en los '80, en la década siguiente, Rebellato se interesa por temas filosóficos y discute en forma prolífica con diversos autores temas tales como la ética comunitaria, la ética débil y las nuevas identidades. Si bien no faltaron en sus primeros trabajos, estos aspectos enriquecen sus aportes a la teoría y a la praxis de un paradigma ético en proceso. Se interesa por la ética de la comunicación y la educación popular así como por las condiciones de posibilidad del diálogo con los excluidos.

Desde un principio, Rebellato sostiene que una propuesta alternativa al paradigma dominante en la reflexión filosófica y en las ciencias sociales, incluye la hermenéutica como un aporte decisivo para la posible configuración de una ética de la liberación donde, además de representar una alternativa frente a la filosofía etnocéntrica, rescata e interroga al ser latinoamericano en su dimensión más amplia. (Rebellato, 1983, 1992c, 1996i).

Respecto a la discusión de los temas éticos y filosóficos se puede afirmar que la filosofía oficial que hemos aprendido en las universidades de nuestros países elabora identidades filosóficas que generalmente parecen, en su mayor parte, ajenas a nuestras prácticas culturales concretas. (Rebellato, 1995b, 1996i, 2000b).

Algunos paradigmas éticos, como los consensualistas y distributivistas, generalmente tributarios de la deontología kantiana y utilitarista, son planteados por algunos autores como justificación del discurso y del proyecto neoliberal²⁸.

Estas teorías se caracterizan por no corresponderse con nuestra realidades y no reflejan investigaciones que intenten solucionar los problemas que inquietan a nuestras sociedades²⁹. En oposición y siguiendo a Rebellato, las producciones de las éticas comunicativas frankfurtianas

²⁸ John Rawls con su noción de deliberación bajo el velo de ignorancia plantea una situación ficticia que sirve de punto de partida para toda su proposición. Esta idea implica que los conceptos de justicia, bienes primarios, distribución y otros resultarían consecuencia de la deliberación. Pero la pregunta inmediata ha sido ¿Cómo puede llevarse a cabo la discusión si para la misma no se posee alguna idea de justicia, del bien, de lo bueno, etc? La propuesta rawlsiana fortalece aquella idea del contrato planteando como originaria una situación más que improbable.

pueden adscribirse a los esfuerzos dirigidos a la configuración de una filosofía de la liberación. Los procesos racionales para la búsqueda de un acuerdo entre las partes albergan la posibilidad de comenzar a valorar el habla del otro y su opinión por el sólo hecho de poseerla. La meta es un consenso que volcaría las energías hacia la creatividad y la apertura cultural.

En filosofía política, el comunitarismo ofrece una dimensión del ser humano casi olvidada por el sistema hegemónico, aunque forma parte de su tradición: la dimensión comunitaria de la identidad. Algunos autores proponen los estudios helenísticos como base de una propuesta de cambio, otros enfocan las distinciones entre las culturas encontrando en sus racionalidades tan diversas los modelos discursivos para la confección de un proyecto que considere la multiplicidad y la diversidad. Rebellato considera que la hermenéutica es importante en la consideración ética y práctica del diálogo y el texto como formas comunitarias de expresión.

Aristóteles sostiene que el hombre es un ser dotado de *logos*. Aunque traducciones nos han dado a conocer este concepto como razón o pensamiento, Gadamer adopta una de las acepciones más adecuada: la de lenguaje. En la Biblia, Dios concede al hombre la potestad de otorgar un nombre a cada ser que exista sobre el universo. Según Gadamer, el lenguaje no es sólo un medio para que la conciencia monológica se comunique con otros y con el mundo, y tampoco es un mero instrumento, aunque también defina la naturaleza del Hombre. El pensador citado afirma que «estamos tan insertos en el lenguaje como en el mundo». (Gadamer, 1993:148, 1).

De acuerdo con Gadamer, el lenguaje posee tres características. En primera instancia, auto-olvido: todo lo que tematiza la ciencia, la gra-

²⁹ Aquí debemos referirnos a los conceptos de poder y de dominación. Weber sostiene que el poder se podía definir por la siguiente afirmación: cuando B ejecuta una acción tan sólo por la presencia de A. Esta definición no le confiere a la categoría un carácter vinculado a la noción de opresión, alienación o la misma dominación. Hannah Arendt reflexiona sobre la idea de poder en función de las necesidades propias de la vida comunitaria y por tanto vinculada a la idea de identidad donde el poder surge como parte de una necesidad común. De esta forma el poder es de toda la comunidad, se comparte y se ejerce. Ricoeur establece una relación dialéctica entre poder y dominación. En la actividad política el poder de la comunidad es olvidado por las estructuras jerárquicas de dominación y la tarea sería volver a colocar esa dominación bajo el control del poder comunitario. Esta relación dialéctica define a la democracia y la política y se puede explicar como el «conjunto de prácticas organizadas relativas a la distribución del poder político, mejor llamado dominación» (Ricoeur, 1996: 279-280).

mática, la sintaxis y estructura quedan de forma inconsciente en el lenguaje vivo. En segundo término, la ausencia del yo: el que habla un lenguaje que el otro no entiende en realidad no habla, la palabra no debe evocar al yo sino a un nosotros. Las palabras deben acordar con las intenciones y hacerle ver a los interlocutores lo que se intenta expresar³⁰. El tercer y último rasgo es la universalidad del lenguaje³¹ en tanto la capacidad de dicción es infinita como es infinita la realidad y, por ello, los diálogos siempre reanudan el mundo de la vida a partir de lo cotidiano. (Rebellato, 1992c). El lenguaje es el verdadero ámbito de la convivencia humana, del entendimiento, del consenso que es imprescindible para la vida humana y el hombre es realmente como dijo Aristóteles, el ser dotado de lenguaje *-logos-*. (Gadamer, 1993:152, I).

Si el lenguaje, que es el medio por el cual nos dirigimos y comunicamos con el otro, se ha convertido en la herramienta más eficaz encontrada por el pensamiento hegemónico a efectos de su consolidación en nuestros prácticas, su interpretación permitirá discernir mediante estos aportes, las estrategias relevantes para un discurso liberador de la praxis cotidiana y los conceptos fundamentales para una ética de la liberación formulada por Rebellato.

Como aporte a la elaboración de un pensamiento latinoamericanista, una ética de la liberación deberá contener a la praxis como finalidad *-telos-*. Considera importantes las investigaciones que nos ayuden a replantearnos el ser latinoamericano para que el encuentro de nosotros mismos o la desconstrucción de nuestras identidades impuestas

³⁰ En las prácticas comunitarias, los educadores con escasa experiencia utilizan un discurso con el cual los sujetos no están familiarizados lo que provoca y moviliza una cantidad de procesos complejos: violencia, desidia e incomprensión del otro. En el nivel universitario se ha hecho del lenguaje abstruso sinónimo de rigurosidad reproduciendo e incrementando ese divorcio constatable entre el lenguaje de la comunidad y el lenguaje académico.

³¹ Este rasgo ha sido foco de múltiples controversias. Una de ellas la ha presentado Jürgen Habermas en su lógica de las Ciencias Sociales donde propone que no necesariamente toda experiencia implica al lenguaje. Jean Piaget considera que existen experiencias prelingüísticas –o más correctamente paralingüísticas– como la experiencia del poder y la experiencia del trabajo. Gadamer sostiene que estas experiencias serían improcesables por el individuo sino se traducen en palabras. En nuestra opinión, existen otras que parcialmente contienen un momento no lingüístico: la experiencia sexual, la experiencia de la contemplación religiosa, la estética y la experiencia de jugar que también puede ser investigada como prelingüística.

establezcan pautas respecto a la creación del camino de liberación de todos los sujetos. (Rebellato, 1983, 1989, 1996c, 2001).

Rebellato critica las teorías sociológicas y antropológicas de la modernidad que estudiaron la realidad social como totalidad sistémica. Sin una adecuada concepción de la acción suponen que el lenguaje es un hecho social y no creatividad individual. (Rebellato, 1983). En el caso de la lingüística generativa, la competencia del hablante ideal no corresponde a situaciones de comunicación real. Como se ha señalado, en reacción a esta tradición, Habermas, integra en una explicación sistémica, una teoría de la acción comunicativa que considera el diálogo entre sujetos, el hecho de que esos individuos además de ser competentes en el diálogo sean capaces de acción y de determinar cuando una acción se aparta de las normas. También considera que la finalidad de la comunicación es el entendimiento mutuo por lo que diferencia entre acción estratégica y acción teleológica. (Rebellato, 1995, 1997b, 2001).

Rebellato reformula la acción intersubjetiva propuesta por Habermas en la que los participantes formulan sus pretensiones de validez y, al mismo tiempo, las someten a la crítica y a la problematización por parte de los otros en una práctica política. Señala que el concepto funcionalista de acción social es ideológicamente neutro y prefiere, en cambio, utilizar el concepto marxista de práctica social en la medida en éste «supone comprender las condiciones de producción de esa práctica, y más aún la historia de su producción». (Rebellato, 1983:59).

Habermas realiza una síntesis entre la teoría de la acción de Weber, la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y la idea de Austin de que mediante el lenguaje realizamos acciones. A esto último se ha denominado el giro pragmático o lingüístico de la teoría de la acción comunicativa. Recordamos que Austin distinguía entre enunciados performativos y constatativos. Los primeros se distinguen por el simple hecho de que enunciarlos es lo mismo que hacer lo que se enuncia. Searle reafirma que en el acto comunicativo los actos de habla configuran al lenguaje en el plano de la acción con sus efectos perlocutivos. Si decir es hacer hay que pensar en términos de los efectos de la acción y, por tanto, la enunciación requiere de un interlocu-

tor. Los actos de habla suponen una dialógica de los intercambios en la medida que la acción y su efecto implican a otro³². Por último, Wittgenstein con su teoría de los juegos de lenguaje aporta la idea de que no podemos hablar de un lenguaje o de varios lenguajes sino de juegos donde entre ellos se pueden encontrar parecidos de familia. Estos juegos suponen reglas que son parte de la capacidad de jugar y son éstas las que implican la participación del otro. Obedecerlas y/o desobedecerlas implica la necesaria participación del otro. En el aspecto realizativo del lenguaje siempre es posible infringir las reglas, las que no son necesarias conocer y lo que se debe mostrar es competencia en el empleo de estas.

A partir de las propuestas de estos tres autores, el giro lingüístico concibe al lenguaje como un ámbito donde no se puede ser neutral o simplemente un observador, ya que supone la participación en el mismo³³. En virtud de que las reglas son constitutivas del lenguaje debemos alejar la idea de que el lenguaje sirve exclusivamente para el conocimiento, la comprensión y el entendimiento con el otro. Entonces, no son los enunciados ni las enunciaciones los que refieren sino los sujetos hablantes que emplean el sentido y la referencia para intercambiar experiencias en el mundo. Toda situación de enunciación auténticamente comunitaria tiene valor en tanto coloca en juego a los autores de los enunciados que intercambian expectativas, impresiones y experiencias en los discursos³⁴.

Enfatizar el carácter realizativo y dialógico del lenguaje permite concebir que los sujetos elaboran en forma creativa, discursos y proyectos contra el sistema monológico y hegemónico que desconoce las variedades sub-estándar y vernáculas. La concepción moderna no re-

³² La teoría de los actos de habla reúne rasgos interesantes en la medida que decir y hacer al mismo tiempo implica una cierta eticidad –aunque sea mínima– que tiene que ver con el compromiso y la autenticidad. Pensar y hacer marca la impronta de un individuo en particular, con este acto se está haciendo un auténtico requerimiento para una ética de la praxis. Por los motivos expuestos no estamos de acuerdo con Ricoeur cuando se refiere a la neutralidad valorativa de los actos de habla.

³³ Recordemos los argumentos de Wittgenstein acerca del lenguaje privado. No es lo mismo creer que se sigue una regla que seguir la regla.

³⁴ La filosofía oficial elabora discursos sofisticados que no consideran los problemas reales de los sujetos. Cabe preguntar de qué sirve la preocupación por constatar una contradicción en el discurso de Rawls o Habermas si la misma no está elaborada en función de las necesidades de nuestra gente.

conoce el componente dinámico y dialéctico de los procesos lingüísticos y la creatividad de los hablantes que corresponden a una visión dinámica de la realidad social. Dicha concepción se basa en categorías lingüísticas universales que configuran a la lengua como forma social abstracta que identifica a una comunidad. El carácter universal del lenguaje es propio de los sistemas totalizantes y, por lo tanto, constituye una de las más efectivas formas de dominación y hegemonía ideológica que se reproduce en el ámbito pedagógico.

Sin embargo, en su concepción concreta de dominación, la estrategia actual del capital en nuestras regiones incluye la pluralidad y la diversidad cultural mediante la aceptación nominal de las culturas particulares y de los grupos minoritarios.³⁵ En este caso, el reconocimiento de los lenguajes vernáculos de los trabajadores y excluidos es un medio efectivo de dominación de una clase sobre otra, aunque la estrategia financiera neoliberal busca abrir los mercados y homogenizar el modo de producción y de intercambio económico³⁶. Esta ética del mercado supone también la adopción de valores que refieren a la competitividad, la productividad y la flexibilización laboral.

Este componente valorativo que contiene el lenguaje es tratado en las obras de Roig, Dussel y Freire quienes coinciden en sostener que el lenguaje asegura la dominación mediante la negación de la identidad. Freire sostiene que una de las actitudes más difíciles de vencer es la del no reconocimiento por parte de los pueblos de la autenticidad de sus propios procesos de producción lingüística, que les hace aceptar (para describir sus propias prácticas) el lenguaje hegemónico de los sectores políticos e intelectuales dominantes.

Esta situación que tiene como consecuencia la valoración de una cultura ha sido abordada desde diferentes perspectivas por Bourdieu, Mignolo y Geertz quienes, analizando la relación intercultural desde

³⁵ Véase el libro *Imperio* (2002) de Michael Hardt y Antonio Negri y también el trabajo de Noam Chomsky y H. Dieterich, *La sociedad global*, donde se analiza el fenómeno de la globalización económica y la atomización cultural y axiológica.

³⁶ Recordemos los conceptos de capital cultural y capital simbólico de Pierre Bourdieu. La posesión de un medio de producción hará que el producto del trabajo de otros a través de ese medio de producción pertenezca en su mayor parte al poseedor del capital. Por tanto, quienes producen bienes simbólicos a partir de los recursos del capital simbólico hegemónico no harán más que redundar y ampliar el espectro de cobertura del discurso hegemónico.

distintos campos disciplinarios, introducen el problema de la injerencia etnocéntrica del discurso científico que estudia otras culturas.

Bourdieu insiste en que en la explicación de las culturas siempre se proyecta la matriz de definiciones teóricas y culturales del investigador formado en las disciplinas denominadas ciencias de la cultura así como crítica la concepción de una norma lingüística reflejo de prácticas hegemónicas. Rebellato coincide en que la matriz disciplinaria del investigador tiende a la reproducción de la objetividad ideológica en las prácticas educativas, las que deben ser necesariamente transformables para evitar la violencia simbólica al realizar una práctica social, modificaciones que se pueden realizar en el acercamiento ético y crítico a las culturas concretas. (Rebellato 1983, 1986b, 1989, 1995a, 1996c, 1997f, 2000a, 2000d).

Mignolo revaloriza el pensamiento del borde como una tradición local que produce pensamiento a través de símbolos, valores, costumbres y procedimientos que definen a una cultura y propone un proceso de descolonización que promueve el reconocimiento del choque cultural entre América indígena y Europa como proceso de construcción de subjetividades y exclusiones. Por último, Geertz introduce la categoría de comprensión en el análisis antropológico para dar cuenta de la necesidad de integrar en la descripción densa de una cultura el *plus* simbólico que se pierde al proceder mediante la descripción objetiva de la antropología tradicional. En este autor se reconoce la influencia de Cassirer y de la hermenéutica de Heidegger y Ricoeur.

En estas conclusiones tratamos de exponer los conceptos fundamentales que están implicados en el proyecto para la ética de la liberación de Rebellato, a propósito del paradigma de la comunicación, la hermenéutica, las identidades narrativas, el lenguaje como expresión de la pluralidad cultural y la diversidad de subjetividades. Todos estos elementos constituyen aportes para el proyecto de elaboración de un paradigma alternativo. Nuestro autor asume una ventaja local no siempre reconocida: utiliza la recepción de los elementos más relevantes de diversas corrientes y experiencias ajenas y propias como insumos para la comprensión de las circunstancias históricas concretas de nuestra identidad latinoamericana y uruguaya para postular una praxis y una ética desde los bordes, un proceso que es, en sí mismo, utopía y esperanza. (Rebellato, 1996e:30).

El carácter estratégico de las lecturas que realiza Rebellato expresa su interés filosófico y político en la teoría social y en la ética del reconocimiento en relación con múltiples experiencias de campo. En sus escritos se perciben críticas a los filósofos oficiales, cuya tradición de lectura en la cual han sido formados, es la argumentación descontextualizada de los procesos de producción, desconociendo los aportes de la filosofía de las praxis. Las posturas analíticas revelan la adopción de un modelo científico ajeno con afán desarrollista propio de una aspiración colonialmente subalterna que desea el reconocimiento de una matriz hegemónica y desconoce el pensamiento local como pensamiento propio. Esto lleva a proponer un modelo conductista de lenguaje socializado que desplaza el objetivo ético y político más importante que puede tener toda acción humana: la valoración y el respeto de la vida de todos los demás seres.

Se puede reconocer que en una búsqueda continua que interroga su propia producción intelectual, sus experiencias éticas y sus prácticas, la dialéctica abierta de Rebellato se caracteriza por producir una síntesis entre la tradición crítica de Gramsci, Marcuse, Habermas, Mariátegui, Freire y las posturas críticas pos-marxistas contemporáneas como las de Foucault, Deleuze y Guattari. Su interés por los estudios sociales y la hermenéutica adopta una actitud tolerante con todas las interpretaciones culturales, una actitud que expresa de la siguiente manera:

Muerto Mariátegui, se desata una polémica aguda sobre su ortodoxia marxista. Algunos lo sitúan en la línea clásica del marxismo leninismo. Otros lo aproximan más al populismo aprista. Desde filas del aprismo, algunos lo rescatan, otros lo califican de intelectual elitista. Hay quienes analizan el pensamiento de Mariátegui como marxista, a la luz de las influencias de diversas corrientes y abierto a las exigencias de la realidad peruana. La similitud de su pensamiento con Gramsci (sin conocerse directamente), y el mismo estilo de polémica desatado por ambos, es un ejemplo claro de la castración operada por las lecturas de cuño dogmático. (Rebellato, 1988d:35).

(III)
LA PRÁCTICA
SOCIAL Y POLITICA

1. Democracia radical

Rebellato afirma que el desafío al paradigma neoliberal es la construcción de un bloque social con capacidad de revertir las bases de una sociedad con crecientes niveles de dominación y exclusión. Esto requiere de prácticas que potencien la construcción de una subjetividad colectiva entendida como maduración integral de identidades. Asevera que no es posible resistir sin abrir espacios alternativos y que, por lo tanto, es preciso fortalecer microalternativas y microprocesos que se encaminan hacia una alternativa global, hacia un nuevo modelo político y económico, tanto a nivel nacional, como mundial. (Rebellato, 1998h: 26).

La propuesta de nuestro autor es consciente de que en Uruguay y en América los sistemas políticos que adoptan directivas económicas ajenas a la tradición del Estado benefactor obran ideológicamente de acuerdo a las provisiones de los organismos multilaterales de crédito que, según las pautas de una actitud políticamente correcta, proponen una acción afirmativa respecto al reconocimiento y a la motivación de diversos grupos minoritarios.

Estas pautas forman parte de un proyecto neoliberal que implica aspectos económicos, políticos y filosóficos que los políticos tratan de instrumentar en contradicción con un modelo benefactor que la población considera parte de un pasado con supuestos principios fundacionales cuyas instituciones sobreviven en Uruguay. Acaso los ciudadanos hayan entendido que la ideología del mercado es falsa, porque el Estado es en realidad la mano invisible que subvenciona el riesgo creativo, según Hayek, de las empresas capitalistas con el dinero de los contribuyentes. Ideología que poco tiene que ver con nuestra realidad actual y, mucho menos, con las necesidades de aquellos que son sus destinatarios. Así, en esta contradicción fundamental, los partidos políticos dicen apostar a las formalidades de la democracia con su libertad de empresa, libertad de opinión, libertad de prensa, derechos y obligaciones y a la nueva ética de mercado, pero nunca expresan que se benefician con la nueva economía. Rebellato se preocupa por la búsqueda de una alternativa política a esta forma de proceder que no debería apropiarse del discurso de la participación ya que, en una democracia radical, el clientelismo y la corrupción,

son prácticas que reproducen el viejo modelo liberal y se repiten en el nuevo proyecto neo-liberal. (Rebellato 1983:65, 2003).

En otro orden se encuentran las ONGs, que fueron baluartes populares en la lucha contra la dictadura y que han sido cooptadas en sus objetivos más valiosos por las formas políticamente correctas de financiación, y como sostiene Rebellato, en *Democracia, ciudadanía y poder*, nadie juzga a aquel que lo financia (Rebellato y Ubilla, 1999a). En un país con más de un 20% de desempleo, esas organizaciones han servido para aportar una solución económica a viejos militantes e intelectuales sin trabajo, sobre todo en el área social que es donde algunas corrientes de la izquierda moderada tienen la mayor parte de su capital cultural.

Estas prácticas institucionales se relacionan con un progresivo desmantelamiento sistémico de los derechos laborales de los trabajadores. En este caso, las ONGs han servido como contrapeso a las aspiraciones de los trabajadores organizados proporcionado mano de obra barata, por ejemplo, a la IMM. Estas prácticas están relacionadas con los procesos de descentralización, que han insumido grandes inversiones de dinero y, que si bien sus logros son muy favorables, deben hacernos replantear la forma en que se llevan a cabo y los objetivos perseguidos. En el citado libro, Rebellato y Pilar Ubilla (1999a), realizan un análisis detallado de la experiencia comunal en Montevideo y proponen una mayor activación de los mecanismos de participación popular ya que sin una auténtica capacidad de decisión real los sujetos que participan en la experiencia pueden perder el interés en los procesos de autonomía y democracia radical. Estas consideraciones pueden explicarse por la tradición de militancia política que existe en nuestro país y debido a que las juntas locales y los concejos vecinales se han transformado en microcosmos del ámbito político reproduciendo sus modos de gestión del poder. (Rebellato, 1983:65, 1998e, 1999a).

Es necesario reconocer el derecho de los vecinos a la hora de definir las políticas municipales. Aunque se trate de un mero acto formal, la experiencia es revolucionaria en un país con una mitología y una tradición centralizadora como las de Uruguay. Resta mucho por hacer, por ejemplo, conseguir que las autoridades vecinales administren los recursos económicos y humanos comunitarios con la finalidad de que las inversiones se adecuen a sus necesidades reales.

Mediante la discusión de las propuestas realizadas por los técnicos, que trabajan para la institución municipal con los vecinos, el consenso se logra en base a proyectos institucionales y a criterios tecnocráticos. Estas prácticas muestran el divorcio entre el discurso político, económico e intelectual y la realidad social de nuestro país a pesar de las consecuencias positivas que ha dejado la experiencia de descentralización. Pero, las mismas han sido, en su mayor parte, consecuencia de decisiones administrativo-políticas: rebaja del boleto, boletos gratuitos para estudiantes, mejoramiento de salario de los trabajadores, políticas culturales y embellecimiento de la ciudad. Debe señalarse que estas experiencias se han llevado adelante sin una participación real de los sectores excluidos, de aquellos que ya no pueden siquiera disfrutar de los ofrecimientos porque muchas veces la exclusión no consiste sólo en la imposibilidad de adquisición y consumo de algunos bienes sino en la imposibilidad de deseárselos y de disfrutarlos.

Si bien reconoce ciertos avances en lo relativo a políticas sociales, Rebellato se propone la tarea de mostrar la profunda crisis moral y ética que actualmente vive nuestra cultura producto de la adopción del modelo de mercado neoliberal en lo económico, y liberal en lo político. El individualismo, corazón de la propuesta del capitalismo, ha generado una sociedad donde la búsqueda de la realización personal es la obligación moral de los hombres, el proceso de acumulación de capital y libertad de empresa es el *telos* de nuestras vidas. Las democracias formales, basadas en el consenso desigual entre aquellos que poseen el poder económico y cultural anulan la participación de aquellos que no hablen su lenguaje.

Nuestro autor analiza el discurso hegemónico y los procesos de identificación violenta con el lenguaje de los sectores dominantes, criticando la idea individualista de identidad e intentando elaborar el concepto según una ética que conciba al individuo como un ser auténtico cuya dignidad merece reconocimiento. Esto explica su preocupación por la noción de identidad y por las propuestas comunitaristas, una corriente que recurre a enfoques helenísticos y románticos a los que toma como aportes para comprender mejor la diversidad y la complejidad de los fenómenos sociales de nuestra América.

Si bien el individualismo capitalista ha regulado la idea de identidad, en la modernidad no se ha logrado anular las diversas identidades culturales de nuestros pueblos que resisten al violento proceso de la conquista. Esto habilita la generación de propuestas que encierran un potencial liberador y alientan a mantener la esperanza integrando el pensar y el obrar de una gran diversidad de intelectuales de todo el mundo. Por un lado, el marxismo, sin el cual no se puede entender la experiencia liberadora de América Latina, la teología de la liberación, cuyo interés por los valores de la religión y las comunidades de interpretación indígenas es sumamente importante para comprender el ser y la cultura de los pueblos, y la hermenéutica como propuesta filosófica que busca desplazar al individualismo fundante del discurso hegemónico para establecer en función del individuo y de su alteridad, una lectura, una interpretación y un discurso que asuma como pauta fundamental la existencia y el reconocimiento del otro.

Se trata de construir espacios autónomos con respecto a la lógica de la sociedad capitalista, inspirados en la lógica de la solidaridad. Sin embargo, dichos espacios de autonomía pueden ser neutralizados por la hegemonía neoliberal en tanto no se logren construir articulaciones hacia un bloque de poder capaz de contraponerse e incidir en relación a dicha lógica dominante. La práctica del neoliberalismo supone reforzar en los sectores oprimidos y postergados un profundo sentimiento de incapacidad de alcanzar las cosas por sí mismos. Un proceso de recuperación de la iniciativa en la construcción de alternativas supone –por parte de los movimientos populares– la construcción de poder: el poder como fuerza, como capacidad y como posibilidad real de apropiación política, económica y cultural. Pero también del poder como construcción colectiva que, en su propio proceso, supone reinención de las formas y prácticas del mismo así como superación de los poderes dominantes.

En estas prácticas políticas como procesos alternativos al discurso hegemónico es importante el papel de las redes sociales. Las redes tienen un carácter ambiguo: potencian la solidaridad, configuran una identidad, se constituyen en un referente para los participantes y, a la vez, desarrollan poderes, generan rivalidades y conflictos, enfrentan competencias. Se trata de transformar estas redes y estos espacios, conformándolos como redes que dan libertad, es decir, como factores

que potencian una identidad socio-cultural, fortalecen intercambios de comunicación, capacitan en la construcción de espacios de cultura democrática, ayudan a visualizar colectivamente la situación de exclusión y permiten construir estrategias para distribuir equitativamente las responsabilidades del poder y la decisión. La articulación de redes, la apertura de nuevos espacios, los recursos de formación y las posibilidades de intercambio, pueden facilitar una ruptura con la desesperación y la violencia y ofrecen nuevas posibilidades de afirmar y crear identidades autónomas. Se requiere, pues, apertura y reconstrucción de las redes de comunicación, una recuperación de la historia de lucha de los barrios y de los movimientos sociales, un fortalecimiento de la memoria histórica en sus potenciales subversivos y un conocimiento del imaginario popular, en sus múltiples prácticas, sabidurías e imágenes. (Rebellato, 1998h: 27)³⁷.

En esta articulación estratégica, Rebellato destaca el rol de la participación democrática permanente, de una educación ciudadana en especial respecto a los derechos humanos y a la calidad de vida y de una teoría de la justicia distributiva –instrumentada sobre la base de un programa y de un conjunto de medidas efectivas– que impulse la redistribución de los beneficios desde los sectores privilegiados hacia los sectores más desfavorecidos. Así, afirma:

Los programas sociales, las prácticas que desarrollamos, las acciones que impulsamos junto a los sectores más postergados, tienen que estar animados por una concepción de la justicia social efectiva. No es posible pensar en la calidad de vida sin pensar en una sociedad democrática, igualitaria y justa, donde la dignidad no sea proclamada sino realizada efectivamente para todos los ciudadanos. La salud no puede conciliarse con una distribución injusta que afecta a importantes sectores de la población y que lesiona gravemente el principio ético expresado en la proclamación del derecho de una salud para todos. (Rebellato, 1996i:8).

³⁷ Rebellato afirma que las nuevas corrientes que insisten en la interacción en redes sociales, señalan la necesidad de integrar tres categorías fundamentales: instituyente, instituido y transversalidad. Lo instituyente se refiere al proceso de creación, de imaginación y de construcción; es, por tanto, un concepto esencialmente dinámico. Lo instituido es obra de los procesos instituyentes; es su producto y resultado. La transversalidad, supone una interacción máxima entre todos los niveles, en todos los espacios y en todos los sentidos. (Rebellato, 1998h:27).

La alternativa a una sociedad en la que no hay igualdad de oportunidades y de participación, debido a la intolerancia sistémica defendida por los intereses de los sectores dominantes, plantea la tolerancia en las transformaciones sociales, mediante la emergencia de nuevos sujetos populares y de su articulación mediante una educación popular liberadora.

El neoliberalismo como concepción cultural y económica presenta un fuerte componente ético y político que propone una cultura de la desesperanza, en tanto, su naturalismo ético provoca en el imaginario colectivo la imposibilidad de pensar alternativas así como la ideología del mercado entendido como sistema natural que regula a los sujetos defiende el individualismo ético y la privatización de las cuestiones políticas.

La ética del mercado y del orden extenso, excluye como ilusoria la posibilidad de un consenso racional entre hombres que permitan formular un sistema ético de alcance universal (Rebellato, 1995a:25). Teniendo en cuenta que los conceptos con los que trabaja la economía en cuanto ciencia, no están efectivamente vinculados con la realidad de los sujetos que tienen necesidades y deseos, Assman introduce el concepto de corporeidad como universal concreto en el que se establece un nexo entre la producción y la reproducción de la vida real: la racionalidad económica fluctúa por encima de la corporeidad (citado en Rebellato, 1995a:26). Dicha ética reproduce una cultura autoritaria de clase, que propugna las relaciones de dominación y dependencia en todos los niveles de la sociedad, penetra profundamente en la vida cotidiana, en las relaciones al interno de los movimientos y de los espacios territoriales. Rebellato plantea que una democracia integral, con fuerte base territorial y en los movimientos sociales, se vuelve un escenario privilegiado para el análisis de estas relaciones y para su transformación. Esta recuperación de la corporeidad se vincula a la de utopía que también supone la capacidad y potencialidad de deseos, sueños y proyecciones, lo que ayudaría a replantear los problemas de la justificación ética, no reduciéndola a un mero discurso procedimental y utilitario. (Rebellato, 1995a:26)

Nuestro autor retoma algunos de los temas planteados por Charles Taylor (Rebellato, 1996c:24-25, 1998b). Si bien Taylor no es un filósofo de la educación ni un pedagogo, Rebellato considera que su aporte

es relevante a la hora de reflexionar acerca de una educación con sustento ético. Según Taylor no cabría hablar de educación sin un diagnóstico adecuado de los malestares de la modernidad: del individualismo posesivo y el privatismo, del primado casi absoluto de una racionalidad de tipo instrumental y cientificista, de la delegación en los expertos políticos de lo que le corresponde a la ciudadanía y la consiguiente fragmentación del espacio social.

Se necesita una construcción alternativa que tenga como eje estratégico la superación de la desigualdad porque no hay una democracia auténtica sin la participación real de la ciudadanía. Las democracias se han vuelto actos eleccionarios y no escenarios de manifestaciones y de decisiones importantes de la gente. En ellas los portavoces de la ciudadanía parecen ser los expertos, técnicos y políticos. Se trata de democracias de carácter instrumental y no sustantivo, donde el supuesto consenso se realiza sin la participación de los interesados.

Para Rebellato, la construcción de una democracia radical supone cuestionar los modelos democráticos basados en la neutralidad del liberalismo burgués, democracias restringidas, donde la gobernabilidad se edifica sobre la base de la injusticia y la exclusión, del desempleo, de graves pérdidas de la calidad de vida de los sectores populares en alimentación, en salud y en educación. En su opinión, los procesos emancipatorios de construcción de poder se transforman en posibilidades de procesos de una pedagogía del poder. El poder constituye una red de estrategias, de tácticas, de multiplicidades de discursos dominantes y saberes sometidos y configura un espacio de aprendizajes y desaprendizajes, de despliegue de lo instituyente y de recreación de lo instituido. (Rebellato, 2000e:49).

En este aspecto se entiende su interés por el paradigma dialógico y la pragmática del lenguaje en tanto son herramientas que pueden contribuir a la educación popular y a la construcción del aprendizaje a través de una búsqueda multidisciplinaria y comprometida con los demás, con la naturaleza y con la vida. Pero además, Rebellato apela a la sensibilidad ética e histórica para descubrir la diversidad y lograr una relación dialógica con la pluralidad cultural, que en Latinoamérica está ligada a una determinada construcción histórica de los sujetos y de los saberes populares en la exclusión y la dominación. Una ética de la esperanza supone una elaboración de la diferencia colonial y

descolonización de aquellos modos de actuar y pensar que se estructuran sobre la base de modelos que privilegian el poder colonial. (Mignolo, 2000:72) (Rebellato; 1996c:25, 1998b: 58).

Para crear un espacio creativo y educativo alternativo a la reproducción del sistema que gestiona la educación instrumental universal se requiere interpretar diferentes estilos de apropiación del conocimiento para no imponer una visión cognitiva y productiva hegemónica. Una educación popular liberadora debe articular la multiplicidad de voces de los que han sido excluidos y que necesitan reconocerse entre sí como sujetos diversos, auténticos y originales, capaces de una transformación profunda y de la construcción de una sociedad donde las políticas del reconocimiento sean efectivas. Promover una emergencia creativa de la diversidad humana desafía la reproducción abstracta y universalista de la ideología del Estado benefactor.

Según Rebellato, el reconocimiento eurocéntrico de la diversidad cultural tiene que ver con la crisis de los modelos basados en una visión lineal del progreso y en el paradigma del pensamiento único. Dicho reconocimiento tiene un desarrollo interesante en la cultura de la posmodernidad que exalta la pluralidad de formas de vida pero corre el riesgo de ser asimilado por el discurso hegemónico. Esto se debe a que la actitud posmoderna no plantea una alternativa política a la dominación del sistema capitalista cuya matriz sigue generando división del trabajo, exterioridad, exclusión en la globalización de la economía y los mercados. (Rebellato, 1993a, 1997g, 1998a, 2000b y 2000c).

En América Latina el factor que ha desempeñado un papel fundamental, respecto a la revalorización y el reconocimiento de la diversidad, son los propios movimientos sociales que han puesto en el orden del día, no sólo el tema de la diversidad, sino también el tema de las condiciones de su posibilidad. Con los movimientos sociales tradicionales y nuevos, sus proyectos y sus expresiones de organización frente a las diversas formas de dominación, se abren nuevas perspectivas para una educación y una cultura alternativas. Son los grupos y las comunidades que rechazan la exclusión y, por lo tanto, son capaces de movilizarse por la construcción de una alternativa propia: sectores obreros, campesinos, indígenas, negros, jóvenes, estudiantes,

ecologistas, minusválidos, homosexuales, comités de defensa de los derechos humanos, comunidades cristianas de base, organizaciones de voluntariado, asociaciones de deudores, y particularmente mujeres.

Rebellato se interesa en la práctica social por las organizaciones de autogestión cooperativas, los movimientos de educación popular, las comunidades eclesiales de base, los movimientos de lucha por el medio ambiente, los movimientos que se van gestando a partir de la organización de los barrios y cantegriles, los movimientos de lucha por la tierra:

Esta problemática nos desafía a repensar la centralidad de la clase obrera. Es indudable que esta centralidad está estrechamente ligada con el lugar que ocupa en la producción y con su nivel de organización. Lo que no puede significar reducir la acción de los movimientos sindicales sólo a la acción de los sectores trabajadores organizados. Una cultura alternativa supone que todos los movimientos se constituyan en sujetos de iniciativa histórica. (Rebellato, 1988c:42).

Rebellato destaca el aporte de Mariátegui en torno a la identidad cultural del Perú y a su compleja realidad histórica, como una búsqueda por reconstruir la identidad nacional a partir del reconocimiento de la lucha de las clases populares de América Latina, lo que en Perú significa recuperar la identidad nacional a partir de las innumerables sublevaciones y culturas indígenas. La cuestión indígena se relaciona con la recuperación cultural y política, que están vinculados al problema de la tierra. Mariátegui encuentra en la estructura agraria peruana, las raíces de la exclusión del indígena. De ahí que la cuestión campesina se exprese como cuestión indígena, es decir, como posibilidad de que a través de la organización de los indígenas como fuerza política se logre el proyecto de un socialismo peruano.

Entre los movimientos sociales actuales, Rebellato se interesa por el de Chiapas que también plantea sus reclamos por la dignidad, por el respeto a su identidad indígena, sus narrativas y su memoria. En la Cuarta declaración de la Selva Lacandona -1 de enero de 1996- el EZLN defiende su idea de la política renovada en un sentido ético para conformar al Frente Zapatista de Liberación Nacional con estas características: la sociedad civil debe discutir sobre lo político; la orga-

nización de la sociedad desde los movimientos, comités y grupos y en comunicación con la clase política para que resuelva sus demandas. Esta forma de organización intenta ejercer la democracia como praxis política basada en la ética para superar la política profesional y lograr un encuentro entre sectores sociales, movimientos sociales, políticos y el EZLN. Tratando de renovar el sistema democrático que borra la pertenencia de clase del ciudadano, se reconoce la resistencia y lucha de clases pero, en el contexto actual de la globalización del capital y sus efectos en las sociedades, el sujeto del cambio social no es solamente el proletariado. El EZLN entiende que ese sujeto social está constituido por los excluidos, los emigrantes, los homosexuales, las mujeres, los indígenas y los sectores que padecen el autoritarismo, la segregación, la discriminación que produce el neoliberalismo; actores que pueden articular un espacio emancipado del poder en la sociedad civil.

Un aspecto muy importante que se puede integrar y desarrollar en una hermenéutica de la constitución histórica de la identidad narrativa de los movimientos sociales refiere a la comunidad indígena que como sujeto teológico e intérprete de la Biblia. Según Girardi, este concepto cuestiona el cristianocentrismo y otras narrativas con valor absoluto. Dicho movimiento representa el nacimiento de un nuevo sujeto histórico, de un bloque social popular y continental, antagonista respecto al bloque imperial del norte. Los historiadores deberán dividir la historia moderna de Abya Yala en dos grandes épocas: antes y después del movimiento indígena, negro y popular. Los pueblos indígenas como sujetos de enunciación, están tomando conciencia del valor universal de sus mitos, cosmovisiones y proyectos políticos con sus propios significados de lo humano, la cultura y la naturaleza.

La interpretación del discurso indígena y negro reconoce su cosmovisión, su reconstrucción del pasado y su actualidad, inspirada en sus antepasados, renovada a lo largo de estos siglos de resistencia. Para los indígenas y los negros, la praxis liberadora deviene un lugar antropológico a partir del cual la cultura y la religión son constantemente criticadas y renovadas en el descubrimiento del pasado, en la reinterpretación de la historia, las culturas y las identidades reprimidas. Este sujeto antropológico que produce discursos plantea la imposibilidad de sostener la visión eurocéntrica y romántico-ilustrada del buen salvaje.

En este proceso de recuperación de la identidad cultural, la mitología juega un rol fundamental. Mariátegui ya reconocía que el mito es un aspecto de la lucha que, dentro del más perfecto realismo, no podemos subestimar porque los mitos son fuerzas que suscitan potencialidades y organizan la voluntad colectiva. En nuestra cultura la utopía que cumple un rol semejante al mito, está en el corazón mismo de la construcción de una nueva sociedad. No la utopía entendida como mundo ideal e inalcanzable puesto por encima de las condiciones históricas sino la utopía como proyecto que se convierte en una fuerza que contribuye a hacer real el proyecto histórico de liberación de los pueblos. (Rebellato, 1988d:13).

Según Mariátegui, los mitos son movilizados de la resistencia indígena y no es la civilización la que eleva las energías del indio, sino que son los mitos y utopías los agentes decisivos del despertar de los pueblos. Los mitos o las utopías no son fábulas, o construcciones fruto de la alienación. El mito es una creación cultural que suscita las energías de los pueblos, organizando su voluntad colectiva. También una sociedad nueva exige una gran capacidad de esperanza y apuesta a la imaginación y al poder de una utopía. Rebellato no establece diferencia entre mito y utopía porque considera a ambos modos de vida narrativos que expresan una identidad comunitaria y cultural. (Rebellato, 1988c:47).

Girardi expresa que el movimiento de resistencia indígena, negro y popular es un laboratorio en la búsqueda de alternativas en varios aspectos de la vida social. Los movimientos indígenas han producido documentos y propuestas que demandan reconocimiento mediante análisis, denuncias y proyectos estratégicos y políticos. Se trata del reconocimiento de un otro que busca superar la perspectiva local y coyuntural así como proyectar los problemas particulares coordinados hacia un horizonte global de dimensiones mundiales.

Los pueblos indígenas tienen raíces milenarias, con complejas estrategias propias de distribución de la riqueza, estructuras cívicas y religiosas que se reconstruyen constantemente mediante la participación en un contexto de relaciones con otras culturas. Reconocer sus propias formas de clasificar, organizar y resolver problemas, nombrar las cosas, obligan a reconocer las diferencias interculturales. Hablan español y algunos hablan hasta cinco lenguas indígenas, sin embar-

go, todavía en la escuela oficial se le prohíbe hablar en su lengua nativa. Un espacio multi-étnico involucra la diversidad e implica una enorme variedad de modos de comprender el mundo y la educación. En este sentido, la traducción representa un ejercicio hermenéutico para reconocer narrativas y las formas que tienen para clasificar y comprender la realidad: el cálculo, las operaciones aritméticas, el concepto de trabajo, del origen del hombre y de la naturaleza, etc.

En lo relativo a la construcción de una democracia radical no eurocéntrica capaz de articular la pluralidad y la diversidad, Rebellato examina la propuesta de Taylor quien afirma que la única defensa que nos queda frente a una cultura autoritaria consiste en el desarrollo de una vigorosa cultura de la participación ciudadana que no nos aísle frente al Estado burocrático y que nos permita superar los límites impuestos por el despotismo blando. Una democracia radical converge en la multiplicación de educadores, políticos y promotores nacidos en los propios barrios así como en la multiplicación de los movimientos sociales y populares. La democracia radical conlleva una educación relativa al ejercicio consciente de la ciudadanía en las diversas esferas de la democracia y la justicia, de modo tal que cada ciudadano aprenda a ser gobernante y a impulsar todas las formas de autogestión popular. (Rebellato, 1996d:105)

También es interesante el planteo de Henry Giroux que propone la pedagogía como creación de una esfera pública que capacite a los sujetos para hablar, intercambiar información y escuchar. (Rebellato, 1999b:13). Para articular el pensamiento de este autor con el de Rebellato es importante esta idea de esfera pública hacia la construcción de espacios, también públicos, donde la diversidad esté contemplada, de manera que educar sea descubrir estas posibilidades y potencialidades dentro de la historia.

Giroux desarrolla la tesis de la escuela como construcción de un espacio público de resistencia, ciudadanía y contrahegemonía. Se trata de una pedagogía de la ciudadanía que resulta inseparable de una pedagogía de la diferencia que nos abre a la necesidad y al sentido de la voz del alumno y a la pluralidad de voces. En el mismo sentido, Rebellato realiza un cuestionamiento crítico de la educación, en su preocupación por la autenticidad y transformación radical de la misma cuando plantea:

Los educadores hemos quedado muchas veces atrapados dentro de una teoría de la reproducción. Es decir, una teoría que sólo ve en la escuela un aparato ideológico del Estado y un espacio que es mero calco de la dominación superestructural. De modo que la única alternativa que se percibe consiste en ponerse fuera del espacio institucional o bien reducir el análisis de los procesos educativos a una mera denuncia y al lenguaje de la crítica. Con lo cual, la educación se aleja de las posibilidades de construcción de una democracia con ciudadanía real. Frente a los desafíos de transformación que se requieren de parte de las instituciones educativas, el lenguaje de la crítica hoy en día es necesario, pero no suficiente. (Rebellato, 1999b:14).

Giroux realiza una constante crítica a la ideología del reduccionismo economicista que acentúa la relación existente entre la escuela y la esfera económica, y que deja de lado el papel que desempeña en la construcción de subjetividades, símbolos, rituales, formaciones culturales y la voz del estudiante. Dicha ideología se desinteresa de los sufrimientos humanos concretos, así como de las formas de potenciación colectivas, en fin, del lenguaje de la posibilidad, prefiriendo el de la anti-utopía. (Rebellato, 1999b:15). Según nuestro autor, la comprensión hermenéutica es valiosa para estudiar la producción del conocimiento, no como un aspecto aislado de la comprensión y la elaboración por parte de los sujetos que elaboran dicho conocimiento. Con esto coincide con la siguiente afirmación de Giroux:

Lo que nos interesa en este caso es un imaginario político que extienda las posibilidades de crear nuevas esferas públicas donde los principios de igualdad, libertad y justicia se conviertan en los principios organizadores primarios para estructurar las relaciones entre el yo y los demás. (Giroux, 1997:18).

La ideología no es solamente una forma de reproducción, es un entrelazamiento de redes y procesos de saber y poder desarrollados en el mundo de la vida, es una forma de experiencia, construida como tal activamente y perteneciente al orden de lo vivencial, que está en conexión con los modos en que se entrecruzan el sentido y el poder en el mundo social. (Rebellato, 1999b:15 y Peter Mac Laren en Giroux, 1990:18).

Rebellato coincide con las expresiones de la primera generación de la Escuela de Frankfurt quienes consideraban que la capacidad de razonamiento crítico se estaba eclipsando rápidamente en las democracias occidentales y, en consecuencia, se estaba perdiendo una capacidad estratégica para la construcción de alternativas al poder político instrumentalizado. El creciente proceso de estandarización, la fragmentación y mercantilización de la vida cotidiana son características sintomáticas de esta situación. El discurso democrático tiende a ser reemplazado por el lenguaje de la lógica y de la tecnociencia, así como los saberes son sustituidos por tecnosaberes.

Habermas opina que la razón está a punto de ser eliminada por la destrucción de las esferas públicas y de ahí, según Rebellato, surge la necesidad de construir y fortalecer los espacios donde se pueda generar poderes comunicativos que ejerzan presión y que sean contrahegemónicos en relación al poder político. Giroux considera que las instituciones educativas y la formación de profesores deben ser replanteadas en el contexto de construcción de esferas públicas. Por esfera pública entiende a la sociedad civil en tanto pluralidad de espacios donde es posible desarrollar

un conjunto concreto de condiciones de aprendizaje, en torno a las cuales las personas se reúnen para hablar, dialogar, compartir sus relatos y luchar juntas dentro de relaciones sociales que vigoricen, en vez de debilitar, las posibilidades de la ciudadanía activa. (Giroux citado en Rebellato 1999b:15-16).

En esta línea de pensamiento, Rebellato opina que la educación debe vincular la escuela a la vida pública porque se relaciona con la construcción de una resistencia contrahegemónica con capacidad crítica, propositiva y constructiva. La práctica educativa se vuelve potenciadora de las capacidades y constructora de una praxis emancipadora; esta racionalidad emancipatoria se opone diametralmente al predominio de la racionalidad instrumental.

Según Giroux y Rebellato, una propuesta contra-hegemónica no se reduce a su criticidad sino que invita a la creación de nuevas relaciones sociales y espacios públicos que permitan formas alternativas de experiencia y resistencia. Para ambos autores, la pedagogía es una praxis ética y política, es decir, una pedagogía de la posibilidad, una

pedagogía liberadora que reconoce que todos los regímenes de verdad son estrategias históricas de contención.

La construcción de una democracia radical requiere articular la educación con la dinámica de los movimientos sociales apelando a la transformación de una realidad conflictiva así como requiere reconstruir un lenguaje y una filosofía política que coloquen la igualdad, la libertad y la vida humana como centros de la democracia y la ciudadanía porque:

1. La noción de democracia no puede fundamentarse en un concepto de verdad o de autoridad ahistórica y trascendental, por el contrario, se basa en la participación concreta de ciudadanos reales.
2. Un lenguaje radical provoca un fortalecimiento de los lazos horizontales entre los ciudadanos cuya pluralidad y diversidad se expresa a partir de las prácticas de los diversos grupos sociales en relación a las distintas esferas públicas.
3. Se necesita de un lenguaje que combine una estrategia de oposición con una estrategia para construir un nuevo orden social. La lucha por la democracia debe situarse dentro de un proyecto utópico. Se trata de incorporar a la teoría radical la idea utópica de posibilidades no realizadas. Recurriendo a una expresión de Benjamin, el valor de una teoría radical se mide por su capacidad de enfrentar al discurso opresor a través de imágenes potencialmente liberadoras. (Giroux citado en Rebellato, 1999b:16-17).

La preocupación permanente de Rebellato se sitúa en la posibilidad de construir alternativas éticas y políticas que, articulando la pluralidad y la diversidad de sujetos, no reproduzcan una nueva forma de hegemonía y de allí su interés por los nuevos movimientos sociales y políticos que intentan formas alternativas de integración social y cultural de la pluralidad como experimentos políticos de nuevas formas de participación social del poder.

2. La praxis pedagógica

Con respecto a la transformación de las subjetividades y la perspectiva de una nueva ontología, Rebellato plantea algunos desafíos para una educación popular liberadora:

- A. Seguir construyendo una teoría crítico-emancipatoria frente al proyecto neoliberal, radicalizando sus postulados porque es más radical el peligro de destrucción de la vida y de la naturaleza, dado que nos enfrentamos a la expansión de una ética y una cultura que pretenden ahogar los potenciales emancipatorios. Esta tarea teórico-práctica debe ser profundamente innovadora, elaborando nuevos temas, desafíos y caminos alternativos.
- B. Articular los poderes populares hacia una democracia radical apostando a una democracia integral construida desde la sociedad civil y a las nuevas subjetividades colectivas.
- C. Transformar la educación y recuperar su dimensión ético-política.

2.1 La ética de una pedagogía radical

La praxis de una pedagogía crítica o de una reforma del sistema educativo formal se debe realizar al margen del pensamiento hegemónico que postula como normal un modelo de crecimiento que implica necesariamente niveles mayores de exclusión, destruir el medio ambiente, desgastar la esperanza y consolidar una postura ética fatalista frente a la vida.

La ética heterónoma de este modelo de dependencia da lugar a una ética autoritaria, es decir, una ética cuyo valor fundamental es definido por la autoridad de expertos cuya competencia y producción es discutible. Rebellato considera que la producción de los expertos siempre se da en términos de dominación y dependencia, desarrollo desigual y agotamiento de la teoría como efecto ideológico de la división del trabajo en las sociedades complejas que se proyecta sobre otras comunidades. El poder legitimado y consensuado por medios democráticos es ejercido luego sobre los individuos; ya se trate de un poder físico, económico, cultural y simbólico que reproduce las relaciones sociales de asimetría en todo el espacio social y coloniza el mundo de la vida. Rebellato cree que esta situación debe propiciar la capacidad

de crear proyectos alternativos que interpreten los nuevos conflictos en los ámbitos de la reproducción cultural, la integración y la socialización: «Los movimientos sociales pueden llegar a constituir un amplio y complejo paradigma, a través del cual se expresa la resistencia del mundo de la vida contra las políticas que intentan su colonización». (Rebellato, 1986c:7, 1988a, 1996b:180).

Inspirado en la pedagogía gramsciana que surge en los consejos de fábrica, Rebellato entiende que esta práctica pedagógica inductiva que emerge de experiencias obreras particulares puede constituir una herramienta para lograr una generalización de experiencias comunitarias diversas cuyo interés antihegemónico incluye a todos los movimientos y a las múltiples redes sociales. Su pedagogía se basa en una teoría crítica y en una investigación participante que estudia el hecho social como histórico, político y colectivo, sustituyendo el concepto de clase obrera por el de sujeto popular y saber colectivo. Por esta razón, le interesan todas las experiencias y proyectos generados en diversos contextos: religiosos, políticos, étnicos, etc. (Rebellato, 1986b:54). Por ejemplo, destaca a FUCVAM, una organización social cuya acción en el campo de la vivienda popular y el desarrollo urbano ha generado proyectos y propuestas alternativas. A fines de enero de 1998 había integrado a más de trescientas cooperativas en distintas etapas de desarrollo –en trámite, en construcción y habitadas– nucleando a alrededor de dieciséis mil familias de ingresos bajos y medios representativas de un amplio segmento de trabajadores del más diverso origen. En un principio, las cooperativas de FUCVAM estaban constituidas mayoritariamente por sectores obreros industriales, trabajadores del sector servicios y empleados públicos con un alto índice de sindicalización. Al presente, están surgiendo varias cooperativas integradas mayoritariamente por trabajadores del llamado sector informal de la economía, como resultado de la liberalización y precarización del empleo que afecta al Uruguay, al tiempo que continúa la formación de cooperativas tradicionales en gremios y sindicatos.

Los merenderos son otro ejemplo de organización popular entre los sectores que viven en los asentamientos. Son apoyados por la Intendencia Municipal de Montevideo que actualmente colabora con doscientos cincuenta merenderos y diez redes que atienden a veinticinco mil niños, tratando de organizar los recursos materiales y humanos

articulando los programas sociales para transformar la asistencia alimentaria en un programa de inclusión social.

Rebellato se refiere a la necesidad de una educación radical y diferente en tanto la racionalidad instrumental del sistema político impide que los modelos pedagógicos promuevan la discusión y la percepción sobre sus fines estratégicos. En la búsqueda de los medios eficaces coyunturales, el concepto de democracia se desvirtúa en las prácticas pedagógicas sistémicas (Rebellato, 1986c:6). De este modo, las democracias contemporáneas suponen una transferencia de poder ilimitado a un grupo de representantes elegidos, los cuales gobiernan junto a los tecnócratas:

La democracia, en cuanto sistema que debería responder a la lógica de las mayorías, es suplantado por un sistema que a costa de esas mayorías debe llevar adelante las políticas neoliberales de ajuste. (Rebellato, 1995a:57-58).

Desde el punto de vista de una pedagogía geo-política que tiene en cuenta una pluralidad de identidades narrativas transculturales producidas en diferentes comunidades como las propiciadas por Rebellato, la alternativa al pensamiento dominante producida por los dominados radica, en primera instancia, en la conformación de un bloque popular gramsciano, luego en la articulación de un rizoma de redes integradas por sujetos hasta ahora excluidos –el sujeto popular, mujeres, indios, homosexuales, negros–. Esto significa una diversidad de sujetos capaces de organizarse y de instrumentar acciones y proyectos de vida que tengan impacto en el terreno político y social.

Rebellato utiliza la categoría de de-construcción para repensar la democracia desde la diversidad, desestructurando los poderes jerarquizados e institucionalizados, elaborando espacios de diálogo para re-construir nuevos saberes y poderes sociales en manos de los sectores populares. Marco Raúl Mejía señala que la de-construcción supone la búsqueda de un nuevo sentido y la entiende como una postura filosófica caracterizada por alguno de los rasgos siguientes: intervención activa frente a las formas de institucionalización del poder; penetrar en la voz de lo institucional y en el imaginario de las personas para generar procesos de desestructuración y reconstrucción; oír los márgenes de la máquina institucional; desarrollar la sospe-

cha, descentrando la objetividad institucional; ver lo que hace invisible al poder; resignificar las experiencias humanas; capacidad de leer desde las huellas de nuestras experiencias; crecer desde la incertidumbre; actuar sobre las fisuras; superar las miradas binarias y producir nuestro texto, abriéndonos a la búsqueda de la intertextualidad. (Rebellato, 1998a:47).

La investigación participativa pedagógica de Rebellato concibe la realidad social e histórica como acción, actividad, creación, proceso y movimiento colectivo. Este pensamiento es profundamente dialéctico en tanto concibe que los sujetos elaboren sus prácticas y sus mitos como producto de actividades creativas de estructuras simbólicas y sociales. La cultura humana, que es un producto histórico, ideológico, político y simbólico, no puede ser reducida y explicada por modelos liberales naturalistas que justifican ideológicamente sus intereses al tiempo que proponen la autonomía metafísica del mercado de valores y conciben al Estado como un organismo darwinista que no debe ayudar a los excluidos sino a los más ricos cuando, a pesar de Hayek, su creatividad financiera fracasa.

La característica ética y política de la praxis pedagógica propuesta por nuestro autor está vinculada con su interés en relacionar la historia social de las relaciones de dominación y producción simbólica como aspecto esencial del marxismo de Gramsci con la idea de microfísica de los poderes y de los saberes de Foucault y los conceptos de rizoma, cartografía y territorio de Deleuze y Guattari. Estos conceptos le permiten articular el conocimiento como producto de una praxis política-cultural que excede a la centralidad del Estado e incluye diversas expresiones de la sociedad civil, lo que le permite afirmar que toda transformación social puede y debe surgir de un conjunto de proyectos políticos de diversos movimientos, proyectos que implican una praxis social de los sujetos orientada a la modificación de las estructuras sociales existentes.

La educación popular como práctica pedagógica, política y ética, es un instrumento fundamental para el análisis y la discusión del conflicto sistémico que permite estudiar las tradiciones históricas, sociales y culturales y que puede colaborar en el desarrollo de las clases subalternas y de sus proyectos hacia una hegemonía cultural, ideológica y política. Como toda pedagogía implica una elección teórica y

política, Rebellato hace explícita esta condición y afirma que la realización de una práctica pedagógica es una alternativa política que implica una relación dialéctica y crítica entre los intelectuales y la sociedad. Esta relación trae consigo una transformación necesaria de las clases subalternas así como una transformación radical del papel del intelectual en la sociedad. (Rebellato, 1986c, 1988d:33).

Esta práctica pedagógica inspirada en el marxismo gramsciano en relación a los consejos de fábrica de la Fiat, integra una descripción teórica de una configuración social determinada con una crítica de los mecanismos de reproducción de las prácticas ideológicas de dominación que naturalizan y conforman las formas hegemónicas de pensar de los sujetos. Rebellato integra contribuciones de otros autores no marxistas, considerando que la dominación de clase se produce por la imposición de una determinada cosmovisión mediante un conjunto de dispositivos institucionales que generan una microfísica de poderes. En consecuencia, el desarrollo político de las clases subalternas debe ser concebido como una praxis pedagógica de desarrollo cultural y debe tener el objetivo de crear nuevas formas culturales mediante estrategias de aprendizaje que impliquen nuevas relaciones pedagógicas coherentes con el concepto de democracia radical.

2.2 Condiciones para una investigación participativa

Según Rebellato no existe neutralidad axiológica en las prácticas teóricas y metodológicas que se generan en las instituciones pedagógicas del Estado. Concibe el laicismo jacobino como un proyecto histórico de una clase política que configura el Estado uruguayo y la sociedad civil moderna. Toda idea de neutralidad y transparencia ideológica es, en su opinión, ideológica. Por el contrario, una pedagogía crítica incluye los aspectos cognitivos, valorativos y estratégicos que articulan las relaciones del sujeto, la familia y la sociedad integrando el aspecto material de la praxis en el cambio cualitativo cultural.

Rebellato propone una práctica pedagógica que integra el saber social de los sujetos y considera los siguientes aspectos:

1. El conocimiento se genera mediante una interpretación y una reelaboración que trata de socio-analizar las configuraciones ideológicas de la conciencia social de los sujetos participantes que li-

mitan las posibilidades de percepción y expresión de los conflictos latentes. Sólo una pedagogía como hermenéutica del conflicto permite elaborar, analizar y expresar las contradicciones sociales del sujeto, generando posibilidades auténticas en las condiciones de existencia y el crecimiento vital de las comunidades.

2. La elaboración grupal trata de profundizar en los aspectos estratégicos del conflicto porque las representaciones grupales son, generalmente, expresiones legitimadoras de puntos de vista conflictivos.
3. La interpretación de las estructuras lingüísticas de estas expresiones busca determinar los códigos simbólicos mediante los cuales se expresan diversas posturas ante el conflicto.
4. La práctica pedagógica grupal debe estudiar los esquemas psicofamiliares de los sujetos que impiden una adecuada percepción de los conflictos personales y las contradicciones sociales.
5. Las representaciones y las narrativas grupales e individuales no solamente reflejan la realidad sino que interpretan y *elaboran* una estructura simbólica defensiva que explica posturas etnocéntricas y egocéntricas tales como la reproducción de relaciones jerárquicas, las visiones de la historia que idealizando el pasado o un futuro utópico impiden la praxis como momento transformador, los procesos de identificación ideológica del sujeto con prácticas de delegación del poder en estructuras de tipo institucional-jerárquico y las experiencias de fracaso ligadas a la posición socio-económica y cultural que valoran la identidad del sujeto según un esquema social dominante.
6. El papel ideológico de la ética de la armonía del mercado bloquea la percepción de los conflictos grupales en tanto sus valores éticos se orientan a reproducir el consenso social integrando las desviaciones y la pluralidad cultural. Una comunidad sin conflictos se identifica con el sistema hegemónico y su ética del consenso que manipula las resistencias. Una ética pedagógica que parte del carácter contradictorio de la existencia social del sujeto trata de interpretar las situaciones conflictivas en un contexto dialógico y comunitario que permita el reconocimiento de una pluralidad de valores morales sin reducirlos a un punto de vista hegemónico.
7. Esta interpretación y reflexión pedagógica comunitaria se logra a través de un proceso continuo en una praxis de investigación par-

participante que asume las necesidades concretas de los sujetos y que supone una transformación de los valores en las configuraciones ideológicas cristalizadas. (Rebellato, 1986a:62-63).

La praxis pedagógica crítica trata de evitar reproducir una totalización hegemónica de la pluralidad cultural y la diversidad de subjetividades porque considera que más allá de la pluralidad y la diversidad es necesario concebir y practicar una auténtica estrategia política del reconocimiento y la distribución de bienes contra la dominación capitalista. (Rebellato, 1986c:3).

2.3 La práctica en talleres y el análisis del discurso

La importancia que Rebellato asigna al método en la práctica de educación popular como investigación acción crítica tiene que ver con la experiencia de comunicación entre la cultura ambigua del agente externo o investigador y el sujeto popular respecto a la coordinación y a la observación de la experiencia. Este procedimiento dialéctico implica una apertura a la crítica innovadora que surge de una práctica pedagógica mediante la cual todos los involucrados aprenden en el entendido que el sujeto es parte activa en la constitución de significaciones respecto a la realidad social. (Rebellato, 1983:63).

Esta experiencia grupal debe articular críticamente los supuestos epistemológicos y los supuestos socio-culturales como modo de realizar observaciones críticas con respecto a la metodología, la teoría y a la práctica misma, análisis centrado en lo que llama «autoanálisis de clase» (Rebellato, 1983, 1986e:90). La experiencia tiene en cuenta diversas formas y modalidades de expresión en la comunicación. Rebellato tiene además una preocupación por las formas y medios de comunicación, así como por su recepción e interpretación. Esto se inscribe en el marco de las tareas de investigación y análisis llevados a cabo en el Centro de Investigaciones y Desarrollo Cultural (CIDC) entre 1980 y 1988, y es coincidente con un trabajo de Giorgi, Surroca y Yeghyaian en el cual se plantea la realización y el trabajo práctico respecto a la confección de un boletín barrial con la participación de los vecinos.

Es posible entender la experiencia de taller como una experiencia pedagógica de comunicación popular que tiene dos aspectos prácticos relacionados, que Rebellato desarrolla respecto a un taller de for-

mación sindical que implica un análisis histórico y político mediante recursos como la dramatización y la memoria como factor de reconocimiento. El análisis del discurso permite desarrollar una didáctica aplicada a un discurso político específico como formador de opinión que se expresa en un medio masivo de comunicación periódico. En el primer caso, se consideran aspectos pedagógicos generados en un proceso dialógico donde se registran e interpretan las entrevistas en su secuencia y luego en forma integral como devolución al diálogo producido en el grupo (Rebellato, 1986e:96). En el segundo caso, se trata del análisis e interpretación de un discurso político que tiene el cometido de proponer una práctica didáctica básica y sencilla al alcance de todos. (Rebellato, 1988e).

En el análisis que realizan de una experiencia sindical, Ubilla y Rebellato, exponen las condiciones de una práctica de educación popular mediante el empleo de una metodología participativa que permita al grupo reconstruirla en un proceso de auto-análisis de clase. En primer lugar, la información surge, en gran parte, de las experiencias personales de los actores y se elabora mediante un diálogo que incluye al coordinador y al observador. Esta práctica dialógica implica, en cada reunión, un proceso de devolución que supone volver a discutir aspectos no suficientemente desarrollados y estimula la participación del grupo en el análisis. Pero implica, además, reiniciar temas de reuniones anteriores para recuperar el texto más amplio del trabajo de taller y estimular una memoria crítica compartida capaz de un análisis histórico-dialéctico. Tratamos de explicar que no se trata de ordenar las palabras del pueblo ni de adoctrinar (Ubilla y Rebellato, 1986e:98). El proceso dialéctico de la devolución y la interpretación que produce el grupo es la expresión de su propia práctica social en determinado contexto histórico y en su respectivo espacio social.

Una técnica utilizada por estos autores, es la *dramatización* de una situación: «¿Cómo vivimos la dictadura desde 1973 a 1983?» en la que los actores voluntarios elaboran una representación en cinco actos que permite la re-elaboración del período histórico en cuestión así como de sus vivencias personales. A partir de esta elaboración se representan roles que no hemos asumido para hacer surgir el conflicto ético: la palabra y el discurso que expresan la representación suponen la interpretación del antagonismo y la resistencia con respecto a

la ideología cultural hegemónica. La evaluación del proceso grupal tiene el propósito de que los sujetos asuman creativamente una actitud crítica protagónica y se apropien de las herramientas teórico-metodológicas de los expertos en un proceso de elaboración del conflicto planteado en el grupo para poder interpretar las condiciones sociales y culturales de la dominación. (Ubilla y Rebellato, 1986e:101).

Es importante destacar que en el proceso de dramatización la expresión y manifestación de lo corporal juega un rol fundamental en tanto en el cuerpo, como en el discurso, se inscriben y se expresan hábitos de dominación y, por lo tanto, forman parte del acontecimiento hermenéutico que tiene lugar en la práctica transformadora de un taller que pone en juego el poder, el saber y el deseo en el contexto de una microfísica del poder que reúne a Gramsci y a Foucault. (Ubilla y Rebellato, 1986e:114, 119).

Coherente con su postura teórica, nuestro autor elige una estrategia hermenéutica que desecha la teoría de la comunicación basada en la transparencia que supone que los sujetos involucrados están colocados en una situación ideal en la que participan en iguales condiciones de enunciación. Como no comparte esta neutralidad de las relaciones de enunciación, parte del análisis del discurso político de Pecheux, estableciendo una metodología para describir, analizar y articular los discursos: las condiciones de producción, los efectos ideológicos de la hegemonía y las relaciones de enunciación con un contexto histórico y un espacio social determinado en el conjunto de los modos y las relaciones de producción económicas y simbólicas.

Rebellato tiene el propósito de aplicar en forma práctica una hermenéutica del conflicto para analizar los ejes claves del régimen de apropiación de los enunciados por parte de los sujetos que ocupan distintas posiciones sociales de enunciación. No se trata de un simple análisis de contenidos sino de un estudio de las relaciones entre los enunciados y las posiciones de los sujetos respecto al discurso. Esta herramienta metodológica:

Constituye un terreno fértil para comenzar a descubrir en ella (la vida cotidiana), la presencia de las estructuras políticas dominantes, de los valores autoritarios introyectados en lo cotidiano y el autoritarismo alimentado por la estructura política dominante, vigente en toda la sociedad. (Rebellato 1988e:77-78).

Respecto a la importancia otorgada a la metodología en este proceso pedagógico discrepa con Habermas, en primer lugar, con respecto al concepto de acción estratégica (Rebellato, 1998i:105). Basándose en Gramsci, considera que todo tipo de comunicación implican estrategias políticas no necesariamente egoístas y, en segundo lugar, con su manera de relacionar la técnica con la ideología. (Rebellato, 1988d:12). Considera que una estrategia es parte de una práctica social y política, no como mero cálculo parcial sino creativo, y afirma que tiene relación con su idea de dialéctica abierta, no limitada a reglas pre-establecidas y sistemáticas. En este sentido, entiende que la metodología se debe articular con la teoría y la práctica en una estrategia política antihegemónica más amplia en la medida en que la educación popular es una práctica política que tiene que ver con la capacidad crítica e interpretativa del sujeto popular, aunque no puede sustituir a los movimientos y organizaciones sociales. (Rebellato, 1988d: 30, 32 y 33).

La práctica política, en este caso, comprende un análisis de las representaciones sociales re-elaboradas mediante la práctica de la memoria en grupo a través de la dramatización y el análisis ideológico de discursos políticos según una tarea de interpretación de acuerdo a criterios hermenéuticos. (Rebellato, 1983:64-65). Concibe la hermenéutica del conflicto de interpretaciones culturales como un proceso pedagógico-dialógico de producción, elaboración y recepción ideológica que permite expresar el conflicto entre identificación y resistencia (Rebellato, 1988d:14, 15). Por otra parte, la hermenéutica como práctica social es una herramienta que permite el análisis de las estrategias retóricas y argumentativas de discursos políticos orales y escritos. (Rebellato, 1983:68, 1988e, 1990:30). Tal metodología pedagógica activa trata de relacionar teoría y práctica porque:

No basta leer el texto en sí mismo, o ampliarlo con la comprensión de su contexto de producción. La comprensión de un texto supone un esfuerzo de «simpatía» que permita reconstruir los ejes fundamentales del mismo. Esto es lo que enseñan las ciencias hermenéuticas. El «círculo hermenéutico» supone, a la vez, una relación entre el texto, el sujeto del texto y el sujeto lector. No son relaciones asiladas, sino constitutivas unas de las otras. (Rebellato, 1990:30).

Este procedimiento pedagógico está relacionado con los niveles de análisis de la cultura en la que está inmersa toda práctica social, una cultura hegemónica se compone de representaciones, medios y relaciones de producción, de la recepción y apropiación desigual respecto a la producción de significaciones. (Rebellato, 1983: 59 y 1988:15). Esto refiere a la incidencia de la ideología hegemónica en el sujeto popular y a la idea de que el «hombre se encuentra históricamente alienado». (Rebellato, 1983:71).

Las relaciones de dominación se plantean en la práctica hermenéutica según tres aspectos fundamentales de las relaciones sociales, como prácticas económicas, culturales y políticas respecto a la interpretación del salario como retribución y apropiación del producto del trabajo, la falta de percepción del tiempo como proceso histórico y las estructuras de poder y de dominación que se reproducen en las organizaciones y comisiones vecinales que postulan relaciones igualitarias. (Rebellato, 1983:65).

En todos estos aspectos resulta fundamental articular las representaciones y la ideología en un enfoque de la historia de la producción social de las significaciones en tanto una ciencia crítica supone apertura, registro e interpretación de las contradicciones de la realidad social elaboradas en los conflictos expresados por los sujetos.

3. Conclusiones finales: la esperanza en una transformación ética radical

Los autores de este trabajo, dedicado a exponer los temas centrales de la obra de Rebellato, consideran que desde una perspectiva uruguaya y latinoamericana lo que resulta más interesante en la actualidad globalizada es la formulación de un pensamiento radical, abierto a los procesos y a las transformaciones, abierto al cambio social y cultural, a los nuevos movimientos sociales, a las diversas subjetividades y a las prácticas pedagógicas que permitan alentar un cambio humanizador con capacidad de revalorar el mundo de la vida. En este aspecto, es importante destacar que Rebellato, ya a comienzos de los años '80, se propone desarrollar una estrategia que articula su adhesión a la teoría crítica de Gramsci y a la Escuela de Frankfurt con su manifiesto interés por la hermenéutica de Ricoeur y el pensamiento de Foucault, Deleuze, Guattari y Taylor.

Es importante comprender que nuestro autor elabora su concepción filosófica y su elección ética de la praxis mediante dos estrategias fundamentales. En primer lugar, se destaca la ruptura epistemológica con una ideología dominante que ha construido históricamente una concepción arbitraria que opera clasificando a las disciplinas, separando la teoría de la práctica, las ciencias sociales de la praxis social y el trabajo intelectual del trabajo manual. Se trata de expresiones de una estrategia alienante que incide en la producción institucional del conocimiento y el proceso social de reproducción de las subjetividades, la cultura, la historia, la naturaleza y la economía. En segundo lugar, Rebellato integra esta ruptura epistemológica con una hermenéutica dialógica, esto es, un instrumento que le permite tanto la interpretación del conflicto de las subjetividades en la práctica social como las narrativas de las comunidades, sus proyectos y su protagonismo político. A partir de esta integración de los aspectos sociales con los temas culturales, se puede entender que la propuesta de Rebellato se compone de los siguientes niveles:

- a. ético-político que integra la educación popular como práctica preocupada por la autenticidad y creatividad de los sujetos y la consideración de los valores de la pluralidad de comunidades;
- b. teórico-metodológico que analiza la relación crítica entre una

episteme etnocéntrica y los saberes populares, el rol de la ideología en los conflictos como factor que genera alienación en la realidad social;

- c. ontológico en la consideración de la pluralidad de culturas, la diversidad de subjetividades, la discontinuidad y la contingencia de los procesos sociales e históricos y el antagonismo dialéctico como posibilidad de cambio creativo.

Reconociendo la originalidad y el valor de estos niveles de análisis que configuran el pensamiento filosófico de Rebellato, se ha tratado de señalar en este trabajo que los mismos constituyen herramientas para proponer alternativas capaces de incidir en la realidad social mediante una praxis ética y política. En este sentido, el pensamiento de Rebellato consiste en una estrategia política que nos plantea una tarea de re-apropiación de la historicidad de la cultura, la economía y la naturaleza humana, tratando de articular representaciones, mitos, cosmovisiones, narrativas, proyectos y memoria, mediante una agonística dialógica en el reconocimiento de la diferencia intersubjetiva cuyo contexto es la naturaleza como ecología y como expresión de un biopoder y un geopoder re-humanizado.

Esta preocupación constante en la búsqueda de un paradigma crítico centrado en la transformación de la sociedad y de la historia, explica la postura intelectual que asume al rechazar radicalmente lo que juzga como reducción cognitiva y ontológica de la realidad humana: la teoría del reflejo del marxismo ortodoxo tanto como la razón instrumental de la economía de mercado. Así, propone una hermenéutica aplicada al campo social que valora el proceso de elaboración interpretativa de los sujetos y coloca a la centralidad de la cultura y a la ética en el marco de un proyecto liberador.

La expectativa que Rebellato expresa acerca de un proyecto liberador permite interpretar su concepto de esperanza, no como una actitud utópica ingenua, sino como una apuesta a los valores humanos y una confianza en la praxis como compromiso ético, que evita caer en un populismo concientizador. Esta actitud optimista integra en forma creativa una reelaboración del marxismo humanista y crítico, expresada en su lectura geopolítica del *Manifiesto*, texto que si bien puede ser considerado eurocéntrico propone la solidaridad internacional y

un nuevo impulso ético. Esta elección teórica explica su lectura de la tradición crítica y emancipativa de Gramsci, Mariátegui y Guevara, que confluyen con otras corrientes del pensamiento crítico en una intertextualidad que permite, según Rebellato, concebir lo que Girardi denomina humanismo popular revolucionario.

BIBLIOGRAFÍA DE JOSÉ LUIS REBELLATO

- (1983) «Algunos supuestos teóricos de una práctica social transformadora», en *Notas sobre cultura y sociedad* (CIDC), Nº 1, Montevideo, pp. 49-78.
- (1984) «Ideología y promoción social», en *Notas sobre cultura y sociedad* (CIDC), Nº 2, Montevideo, pp. 51-74.
- (1986a) «Práctica social: la incidencia del conflicto», en *Trabajo Social*, Montevideo, Nº 1, pp. 52-63.
- (1986b) «Gramsci: transformación cultural y proyecto político», en *Trabajo Social*, Montevideo, Nº 3, pp. 52-59.
- (1986c) «Algunas reflexiones sobre educación popular, sociedad civil, autonomía popular», en *Trabajo Social*, Montevideo, Nº 6-7, pp. 3-7.
- (1986d) «Aportes para un trabajo con sectores de extrema explotación», en *Notas sobre cultura y sociedad* (CIDC), Nº 3, Montevideo, pp. 19-48. (Varios autores).
- (1986e) «Conciencia de clase y participación. Análisis de una experiencia sindical», en *Notas sobre cultura y sociedad* (CIDC), Nº 3, Montevideo, pp. 87-121. (Con Pilar Ubilla)
- (1987) «La cultura popular y el trabajador social», en *Trabajo Social*, Montevideo, Nº 5, pp. 4-7.
- (1988a) «El marxismo de Gramsci y la nueva cultura», en *Para comprender a Gramsci*, AAVV, Montevideo, Nuevo Mundo, pp. 102-131.
- (1988b) «Algunas reflexiones sobre educación popular, sociedad civil, autonomía popular», en Francisco Vio Grossi (ed.) *Educación popular, sociedad civil y desarrollo alternativo*, Santiago de Chile, Aconcagua-CEAAL, pp. 103-114.
- (1988c) «Bases para una educación alternativa», en *Cuadernos Latinoamericanos de Ecología Social*, Montevideo, Nº1, CIPFE, pp. 34-48.
- (1988d) «Educación popular y cultura popular» en *Notas sobre cultura y sociedad* (CIDC), Nº 4, Montevideo, pp. 7-40.
- (1988e) «Análisis del discurso político sobre el referéndum» en *Notas sobre cultura y sociedad* (CIDC), Nº 4, Montevideo, pp. 61-79. (Con Carlos Surroca).

- (1989) *Ética y práctica social*, Montevideo, EPPAL, 184 pp.
- (1990) «Reflexiones sobre el Plan de Estudios de la E. U. S. S.», en *Trabajo Social*, Montevideo, Nº 9, pp. 24-30.
- (1992a) «Poder, participación popular y construcción de nuevos paradigmas», en *Revista de la Multiversidad Franciscana de América Latina*, Nº 2, Montevideo, pp. 25-47.
- (1992b) Reseña: Javier Sasso. *La ética filosófica en América Latina* Tres modelos contemporáneos. Centro de Estudios Latinamericanos Rómulo Gallegos, Caracas, 1987, 219 pp., *Revista de la Multiversidad Franciscana de América Latina*, Nº 2, Montevideo, pp. 87-89.
- (1992c) Reseña: H.-G. Gadamer. *Verdad y método*. Fundamentos de una hermenéutica filosófica. Sígueme, Salamanca, 1988, 696 pp., *Revista de la Multiversidad Franciscana de América Latina*, Nº 2, Montevideo, pp. 89-91.
- (1993a) «Utopías y neoliberalismo», en *Revista de la Multiversidad Franciscana de América Latina*, Nº 3, Montevideo, pp. 41-68.
- (1993b) «Conciencia de clase como proceso» (1ª parte), en *Trabajo Social*, Montevideo, Nº 12, pp. 11-35.
- (1994) «Conciencia de clase como proceso», (2ª parte), en *Trabajo Social*, Montevideo, Nº 13, pp. 2-10.
- (1995a) *La encrucijada de la ética. Neoliberalismo, conflicto Norte-Sur, liberación*, Montevideo, Nordan, 236 pp.
- (1995b) «Incidencia de la cultura neoliberal sobre la salud, sus técnicos y sus instituciones», en *Segundas Jornadas de Psicología Universitaria*, Montevideo, Multiplicidades, pp. 261-269. (Con Víctor Giorgi y María del Huerto Nari).
- (1995c) *La doctrina axiológica de Raymond Polin*, Montevideo, Ediciones Ideas, 63 pp.
- (1995d) Relatoría del «Ciclo de Debate sobre Reforma Educativa», en *Educación y Derechos Humanos*, Montevideo, Nº 26, pp. 64-77.
- (1995e) «Formación de educadores populares: tensión ética e intencionalidad política», en *Formación de Formadores* Nº 1, Bogotá, CEAAL, pp. 5-15.
- (1996a) «El aporte de la educación popular a los procesos de construcción de poder local», en *Revista de la Multiversidad Franciscana de América Latina*, Nº 6, Montevideo, pp. 23-39.
- (1996b) «La dimensión ética en los procesos educativos», en *La Piragua*, Santiago, Nº 12-13, pp. 174-195.
- (1996c) «Charles Taylor. Modernidad, ética de la autenticidad y la educación» *Educación y Derechos Humanos*, Montevideo, Nº 28, pp. 13-26.

- (1996d) «Ética y calidad de vida en el desarrollo de una práctica social transformadora», en *Los derechos humanos: un horizonte ético*. Curso a distancia, Montevideo, Serpaj, Vol. II, pp. 73-124.
- (1996e) «Desde el olvido a la construcción de una ética de la dignidad» en *Historia, violencia y subjetividad*, III Jornadas de Psicología Universitaria, Montevideo, Multiplicidades, pp. 27-31.
- (1996f) «Lo normativo y lo fáctico en Mario Sambarino. Una perspectiva para el análisis de la cultura», *Papeles uruguayos de filosofía*, Montevideo, Universidad de la República, marzo, pp. 9-28.
- (1996g) Entrevista «La revolución ética», en *La Carta*, CEAAL, Año 19, Nº 158. Enero/Febrero, pp. 1-2.
- (1996h) Prólogo *Abriendo puertas*, Pilar Ubilla, Montevideo, EPPAL, pp. 5-10.
- (1996i) «Nuevos paradigmas éticos en el marco de una práctica social transformadora», en *Quehacer educativo*, Nº 20, junio, separata, pp. 1-15.
- (1997a) *Ética de la autonomía. Desde la práctica de la Psicología con las Comunidades*, Montevideo, Nordan. 246 pp. (Con Luis Jiménez).
- (1997b) «Habermas y Paulo Freire: ¿Diálogos desencontrados?» *Educación y Derechos Humanos*, Montevideo, Nº 31, julio, pp. 7-9.
- (1997c) Editorial «Un hombre llamado Paulo...», *Revista de la Multiversidad Franciscana de América Latina*, Nº 7, Montevideo, pp. 5-7.
- (1997d) Reseña: Instituto del hombre. *Descubriendo sueños. Una experiencia de participación y encuentro*, Seminario de intercambio municipal y vecinal, Montevideo, IDH, 1997, *Revista de la Multiversidad Franciscana de América Latina*, Nº 7, Montevideo, pp. 90-91.
- (1997e) Reseña: Raúl Zibechi. *La revuelta juvenil de los '90. Las redes sociales en la gestión de una cultura alternativa*, Montevideo, Nordan, 1997, 245 pp., *Revista de la Multiversidad Franciscana de América Latina*, Nº 7, Montevideo, pp. 92-94.
- (1997f) «Horizontes éticos en la práctica social del educador», en Centro de Formación y Estudios del INAME, Montevideo, pp. 1-28.
- (1997g) «Desde un horizonte ético: globalización y pensamiento crítico latinoamericano», Coloquio en el Seminario «Los desafíos actuales del pensamiento crítico en América Latina y Uruguay» (CEIL-CEIU/FHCE), Montevideo, 15-17 de octubre de 1997.
- (1998a) «La globalización y su impacto educativo-cultural. El nuevo horizonte posible», en *Revista de la Multiversidad Franciscana de*

- América Latina*, Nº 8, Montevideo, pp. 23-51. Este artículo también se publica en *Diálogos*. Educación y formación de personas adultas, Barcelona, Año IV, vol. 19-20 diciembre de 1999, pp. 7-28.
- (1998b) «Charles Taylor. Modernidad, ética de la autenticidad y la educación», en *Pensadores contemporáneos: aportes a la educación en valores*, Montevideo, SERPAJ, pp. 37-62.
- (1998c) Reseña: Óscar Jara. *Para sistematizar experiencias*, M.F.A.L, Montevideo, 1998, Revista de la *Multiversidad Franciscana de América Latina*, Nº 8, Montevideo, pp. 75-76.
- (1998d) «Desafíos de la globalización al pensamiento crítico latinoamericano», en *Caminos*, Revista cubana de pensamiento socioteológico, Nº 9, pp. 14-23.
- (1998e) Reseña: Pilar Ubilla. El ómnibus de El Abrojo. Un recorrido con I@s guris@s en situación de calle. Ed. M.F.A.L y El Abrojo, Revista de la *Multiversidad Franciscana de América Latina*, Nº 8, Montevideo, pp. 76-78.
- (1998f) Reseña: Carlos Núñez, *La revolución ética*, México, IMDEC, 1998, en Revista de la *Multiversidad Franciscana de América Latina*, Nº 8, Montevideo, pp. 81-83.
- (1998g) Reseña: Bragaña y M. H. Nari. *Fascículos de autoaprendizaje*. Una contribución para la Formación Pedagógica del Docente Universitario, Montevideo, Escuela de Nutrición, 1998, Revista de la *Multiversidad Franciscana de América Latina*, Nº 8, Montevideo, pp. 84-85.
- (1998h) «Globalización y pensamiento crítico latinoamericano», en *Aportes*, Nº 6, Montevideo, pp. 17-28.
- (1998i) «Paulo Freire: educación y proyecto ético-político de transformación», en *Documentación social*, Revista de estudios sociales de sociología aplicada, Nº 110, enero-marzo, Cáritas española, pp. 93-107.
- (1999a) *Democracia, ciudadanía y poder. Desde el proceso de descentralización y participación popular*, Montevideo, Nordan, 189 pp. (Con Pilar Ubilla).
- (1999b) «Democracia radical, ética y educación. Tres claves del pensamiento de Henry Giroux», en *Trabajo Social*, Montevideo, Nº 16, pp. 13-20.
- (1999c) «La reflexión ética ante la globalización educativo-cultural. Educación popular y construcción de la esperanza», en *La Piragua*, México, Nº 15, pp. 7-22.
- (1999d) «Algunas reflexiones éticas en relación a la salud», en María Luz Osimani (org.) *Derechos humanos y salud integral*, Montevideo, IDES, pp. 57-78.
- (1999e) «Ética, derechos humanos y salud. Reflexiones finales.», en María Luz Osimani (org.) *Derechos humanos y salud integral*, Montevideo, IDES, pp. 155-170.
- (2000a) *Ética de la liberación*, Montevideo, Nordan, 74 pp.
- (2000b) «La reflexión ética ante lo privado. Globalización educativo-cultural. Educación popular y construcción de la esperanza», en *Corredor de las ideas: integración y globalización*, (Organización: Antonio Sidekum), São Leopoldo, UNISINOS, pp. 299-325.
- (2000c) «Globalización neoliberal, ética de la liberación y construcción de la esperanza», en *Filosofía latinoamericana, globalización y democracia*, Alvaro Rico y Yamandú Acosta (comp.), Montevideo, Nordan, pp. 14-31. Este artículo también se publicó en Revista *Anthropos*, Nº 194, Barcelona (enero-marzo), 2002.
- (2000d) «La educación liberadora como construcción de la autonomía y recuperación de una ética de la dignidad» en Revista de Trabajo Social, Montevideo, Nº 18, pp. 31-41.
- (2000e) «La educación popular liberadora. Refundación de la esperanza» Revista de Trabajo Social, Montevideo, Nº 19, pp. 40-52.
- (2000f) *Antología mínima*, La Habana. Colección Educación Popular Nº13, Editorial Caminos, 120 pp.
- (2001) «Jürgen Habermas. El aprendizaje como proceso de construcción dialógica», en *Papeles de Trabajo - Opción Docencia*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- (2003) «Actualidad del *Manifiesto* en la construcción de un paradigma emancipatorio» <http://fhuce1.fhuce.edu.uy/public/actio/num2/contenido.html>

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Acosta, Yamandú «Pensamiento crítico en América Latina: la constitución del sujeto como alternativa en los '90. Observaciones a un paradigma en construcción. Revista Pasos, Nº 44, 1992, pp. 18-29.
- Acosta, Yamandú, «F. Hinkelammert: la dialéctica dominación-emancipación, la totalización del mercado y la constitución del sujeto liberador desde la resistencia de la vida corpórea en comunidad», (mecanografiado), DEI, San José de Costa Rica, 1992.
- Adorno, Theodor W. *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1975.
- Adorno, Theodor W. *La actualidad de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1991.
- Adorno T. W. y Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2001.
- Amin, Samir. *El desarrollo desigual*, Barcelona, Fontanella, 1978.
- Apel, Karl-Otto. «A Ética do Discurso em Face do Desafio da Filosofia da Libertação Latino-Americana» in SIDEKUM, *Ética do Discurso e Filosofia da Libertação - Modelos Complementares*. São Leopoldo, Editora Unisinos, 1994.
- Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos, 1995.
- Austin, John. *How to do things with words*, Oxford, Oxford U. Press, 1986.
- Batalla, Bonfil. *Implicaciones éticas del sistema de control cultural*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Bell, Daniel. *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1992.
- Bernstein, Richard. *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1991.
- Borón, Atilio. *Estado, capitalismo y democracia en América Latina*, Buenos Aires, UBA, 1999.
- Bourdieu, Pierre. *¿Qué significa hablar?*, Madrid, Akal, 1985.
- Bourdieu, Pierre y otros. *El oficio del sociólogo*, Madrid, Siglo XXI, 2001.
- Brum, María. «José Carlos Mariátegui. Un enfoque sobre la realidad latinoamericana», Montevideo, 2001.
- Cerrutti Guldberg, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

- Coronil, Fernando. «Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo» en Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, CLACSO/UNESCO, 2000, pp. 87-111.
- Chomsky, N. y Dietrich, H. *La sociedad de global*, Santiago de Chile, LOM, 1996.
- Dussel, Enrique. *América Latina. Dependencia y Liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973.
- Dussel, Enrique. *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1974.
- Dussel, Enrique. *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Extemporáneos, 1977.
- Evia, Graciela. «Crítica a la cotidianidad del mercado: análisis psico-social de «La fatal arrogancia de F. von Hayek» en Revista de la *Multiversidad Franciscana de América Latina*, Nº 4, Montevideo, 1994, pp. 5-32.
- Fals Borda, Orlando. *Las revoluciones inconclusas de América Latina*, México, Siglo XXI, 1968.
- Fonet-Betancourt, Raúl. *Questões de Método para una filosofía intercultural a partir da Ibero-América*, S. Leopoldo, ed. Unisinos, 1994.
- Foucault, Michel. *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1991.
- Frank, Gunder. *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.
- Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1989.
- Freire, Paulo. *Pedagogia da Esperança. Um reencontro com a Pedagogia do Oprimido*, Rio, Paz e Terra, 1998.
- Freire, Paulo. *La educación en la ciudad*, México, Siglo XXI, 1997.
- Gadamer, H. G. *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1993, (Tomo I y II).
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1997.
- Girardi, Giulio. *Máscaras del poder. Rostros de liberación*. Montevideo, Nordan, 1999.
- Girardi, Giulio. *El derecho indígena a la autodeterminación política y religiosa*, Quito, Abya-Yala, 1997.
- Giroux, Henry. *Los profesores como intelectuales. Hacia una pedagogía crítica del aprendizaje*, Barcelona, Paidós, 1990.
- Giroux, Henry. *Teoría y resistencia en educación*. México, Siglo XXI, 1992.
- Giroux, Henry. *Cruzando límites*, Barcelona, Paidós Educador, 1997.
- Gramsci, Antonio. *Selection from the Prison Notebooks*. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell (eds. y trans). Nueva York, International Publishers, 1971.
- Gramsci, Antonio. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997.

- Gutiérrez, Gustavo. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente*, Petrópolis, Vozes, 1987.
- Gutiérrez, Gustavo. «Labor y contenido de la teología de la liberación» en Christopher Rowland (ed.), *La teología de la liberación*, Madrid, Cambridge, 2000, pp. 41-63.
- Habermas, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985.
- Habermas, Jürgen. *La teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989.
- Habermas, Jürgen. *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Ed. Trotta, 1998.
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, Tomo I, 1999.
- Hardt, Michael y Negri, Toni, *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- Hinkelammert, Franz. *Ideología del desarrollo y dialéctica de la historia*, Buenos Aires, Universidad Católica de Chile, 1970.
- Hinkelammert, Franz. *Democracia y totalitarismo*, DEI, San José, Costa Rica, 1987.
- Hinkelammert, Franz. *Crítica de la razón utópica*, San José de Costa Rica, D.E.I., 1990.
- Horkheimer, Max. *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Paidós, 2000.
- Kymlicka, Will. *Filosofía política contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1995.
- Kymlicka, Will. *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Loureau, Renée. *El análisis institucional*. Buenos Aires, Amorrortu, 1975.
- MacIntyre, Alasdair. *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987.
- Marcuse, Herbert. *Cultura y sociedad*. Buenos Aires, Sur, 1968.
- Marcuse, Herbert. *El fin de la utopía*, México, Siglo XXI, 1969.
- Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional*, México, Planeta, 1985.
- Marcuse, Herbert. *Ensayos sobre política y cultura*, Planeta, Barcelona, 1986.
- Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México, ERA, 1993.
- Mariátegui, José Carlos. «Mensaje al Congreso Obrero» en *Ideología y Política*. Obras Completas, Volumen XIII, Lima, Amauta, 1969.
- Martinic, Mauricio «Educación Popular: paradigma de la praxis en las Ciencias Sociales», *Kairós*, Nº 5, 1er. semestre 2000.
- Marx, Karl. *Manuscritos*, Barcelona, Altaya, 1993a.

- Marx, K y Engels, F. *Obras escogidas*, Moscú, Progreso, 1993b.
- Mignolo, Walter. *Local Histories/Global Designs*, N. J. Princeton, U. Press, 2000.
- Nozick, Robert. *Anarquía, estado y utopía*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- O'Neil, Onora. «La ética kantiana», en Singer, P. *Compendio de Etica*, Madrid, Alianza, 1993.
- Piñeiro, Diego E. «Trabajadores rurales y flexibilización laboral. El caso de Uruguay», resumen ponencia presentada en el Seminario «El empleo rural en tiempos de flexibilidad», Programa de Investigación en Trabajo y Empleo de la Universidad de Buenos Aires, diciembre de 1997.
- Polanyi, Karl. *La gran transformación*, Madrid, La Piqueta, 1989.
- Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 1996.
- Ricoeur, Paul. *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Roig, Arturo Andrés. *Apuntes sobre la cultura de nuestra América*, Buenos Aires, La Pléyade, 1973.
- Roig, Arturo Andrés. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- Sambarino, Mario, *Identidad, tradición, autenticidad. Tres problemas de América Latina*, Caracas, Centro de Estudios Rómulo Gallegos, 1980.
- Searle, John. *Actos de habla*, Madrid, Cátedra, 1980.
- Taylor, Charles. *Hegel and modern society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- Taylor, Charles. *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994.
- Taylor, Charles. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Taylor, Charles. *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*, México, FCE, 1993.
- Vattimo, Gianni. *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991.
- Vaz Ferreira, Carlos. *Lógica Viva*, Montevideo, Ediciones Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, 1963.
- Walzer, Michael. *La crítica comunitarista del liberalismo*, en «La Política», Revista de Estudios sobre el Estado y la Sociedad, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 32-65.
- Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, México, Crítica, 1988.
- Zea, Leopoldo. *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Ariel, 1976.

INDICE ANALÍTICO

A

Acosta, Yamandú 183 a 185
Adorno, Theodor 16, 40 a 43
Agamben, Giorgio 63
Althusser, Louis 53 a 54, 70, 78
Amin, Samir 32
Arendt, Hannah 187
Aristóteles 124, 142 a 147
Artigas, José G. 155
Apel, Karl-Otto 68, 130
Assman, Hugo 75, 202
Austin, John 102, 112 a 113, 189

B

Bajtín, Mijail 103
Baran, Paul 69
Bell, Daniel 39
Benjamin, Walter 124, 211
Bernstein, Basil 103
Bernstein, Richard 109
Bentham, Jeremy 34
Bloch, Ernst 78
Boff, Clodovis 69
Boff, Leonardo 69
Bonfil Batalla, Guillermo 67, 177
Borón, Atilio 31
Bourdieu, Pierre 191, 192
Brum, María 56
Bruner, Jerome 100, 122
Bultmann, Rudolf 82
Burke, Edmund 34

C

Capra, Fritjof 90 a 91
Cardozo, Fernando H, 69
Casalla, Mario 75

Cassirer, Ernst 192
Castoriadis, Cornelius 59
Cerutti-Guldberg, Horacio 70
Coronil, Fernando 47 a 48

CH

Chomsky, Noam 191

D

Deleuze, Gilles 36, 60 a 64, 193, 215, 223
Derrida, Jacques 36
Descartes, Renée 147
Dieterich, Hans 191
Dos Santos, Teotonio 69
Dussel, Enrique 18, 69, 75 a 76, 84, 85 a 88, 191

E

Engels, Friedrich 50
Evia, Graciela 33

F

Faletto, Enzo 69
Fals Borda, Orlando 74 a 75, 98
Fanon, Frantz 32
Foucault, Michel 19, 36, 62 a 64, 105 a 107, 193, 220, 223
Fornet-Betancourt, Raúl 66
Freire, Paulo 18, 97 a 99, 104, 106, 115, 191, 193.
Freud, Sigmund 19, 44, 60, 61, 123
Friedman, Milton 29, 31
Fromm, Erich 20, 59

G

Gadamer, Hans-Georg 82, 121, 130 a 134, 142, 152, 153, 187 a 188
Geertz, Clifford 191 a 192

Girardi, Giulio 18, 88, 92, 98, 101, 206 a 207, 225
Giroux, Henry 208 a 211
Gramsci, Antonio 15, 17, 19, 21, 27, 47, 49 a 51, 54 a 55, 58, 59, 62, 92, 95, 103, 120, 193, 215, 220, 225
Guattari, Felix 36, 60 a 62, 64, 193, 215, 223
Guevara, Ernesto «Ché» 225
Gunder Frank, André 69
Gutiérrez, Gustavo 69, 77 a 78, 80

H

Habermas, Jürgen 19, 22, 68, 84, 108 a 111, 113 a 119, 128, 130, 142, 150 a 152, 182, 188, 189, 190, 193, 210, 221
Hardt, Michael 63 a 64, 133, 191
Hayek, Friedrich 28, 30, 31, 32 a 33, 38, 197, 215
Heidegger, Martin 74 a 75, 82, 88, 133, 135, 153, 161, 192
Hegel, Georg 99
Hinkelammert, Franz 71 a 73, 182, 183 a 184
Hirschmann, Albert 69
Hoggart, Richard 52
Horkheimer, Max 16, 40 a 43

J

Jameson, Frederic 22

K

Kant, Immanuel 142, 148 a 150, 160, 175
Kymlika, Will 158 a 160, 174, 175, 178
Kohlberg, Lawrence 152
Kuhn, Thomas 36

L

Lapassade, Guy 102
Levinas, Emmanuel 88
Loureau, Renée 105
Luckács, Georg 100
Loureau, Renée 105
Lutero, Martin 147

M

MacIntyre, Alasdair 123, 125, 158 a 159, 167, 175
Malthus, Thomas 34
Marcuse, Herbert 16 a 17, 19, 42, 43 a 47, 193
Mariátegui, José Carlos 49 a 50, 55 a 58, 92, 120, 193, 205, 207, 225
Martinic, Mauricio 20 a 21
Marx, Karl 46, 50, 53, 59, 64, 71, 85, 123
Maslow, Abraham 20
McLaren, Peter 209
Mejía, Marco R. 214
Mignolo, Walter 191 a 192, 204
Morin, Edgar 90

N

Negri, Antonio 62 a 64, 133, 191
Nietzsche, Friedrich 123
Nozick, Robert 164
Nurkse, Ragnar 69

O

Ortega, Hugo 75

P

Pannenberg, Wohlfahrt 78
Pêcheux, Michel 220
Piaget, Jean 100, 152, 188
Pichon Riviére, Enrique 19, 20, 59
Piñeiro, Daniel 151
Platón 154
Polanyi, Karl 33 a 34
Polin, Raymond 127 a 128
Prigogine, Ilya 90

R

Rawls, John 149, 156, 159, 186, 190
Reich, Wilhelm 19, 20, 59, 60, 61
Ricardo, David 34
Ricoeur, Paul 20, 59, 82, 123 a 125, 136, 137, 142, 152, 153, 187, 190, 192, 223

Roig, Arturo A. 67, 69, 75, 76, 77, 139, 140,
141, 191, 193
Romero, Francisco 74
Rorty, Richard 128, 181
Rostow, Walt 69, 70

S

Salazar Bondy, Augusto 75
Sambarino, Mario 137 a 139, 165
Sandel, Michael 160, 175
Scannone, Juan Carlos 75
Schleiermacher, Friedrich 153
Searle, John 102, 189
Segundo, Juan Luis 69, 79 a 80, 82
Smith, Adam 28
Sweezy, Paul 69

T

Taylor, Charles 120, 158 a 167, 169, 171 a
176, 178 a 180, 202 a 203, 223
Thompson, Edward 52

V

Vattimo, Gianni 36, 128, 134, 153
Vaz Ferreira, Carlos 129
Von Rad, Gerhard 78

W

Walzer, Michael 158, 167 a 168, 181
Wallerstein, Immanuel 17
Weber, Max 187
Williams, Raymond 52
Wittgenstein, Ludwig 102, 190

Z

Zea, Leopoldo 69, 73 a 74, 75