

BOLETIN DE FILOSOFIA

Director: Mauricio Langón

Año 30, N° 60

2° Semestre 2010

ÍNDICE

Alejandro Serrano Caldera <i>Construcciones y rupturas del contrato social en la Modernidad</i>	3
Yamandú Acosta <i>Nuevos sujetos de derechos y transformaciones del estado de derecho en la nuevas Constituciones instituyentes en América Latina</i>	8
Reseñas	29
<i>Boletín de Filosofía</i> FEPAI (Buenos Aires) 30, n. 60, 2010	1

AUTORIDADES DEL BOLETÍN

Director: Mauricio Langón

Secretario de Redacción: Juan Cáceres

Consejo de Redacción:

Ana Vieira

Mario López

Consejo Académico Asesor :

Acosta, Yamandú (Uruguay, Universidad de la República)

Bernard, François de (Francia, Grupo de estudios sobre mundializaciones)

Bertolini, Marisa (Uruguay, Inspección de Filosofía)

Bohórquez, Carmen (Venezuela, Universidad del Zulia)

Cruz, Manuel (España, Universidad de Barcelona)

Douailler, Stéphane (Francia, Universidad de París-8)

Fernández, Graciela (Argentina, Universidad de Cuyo)

Follari, Roberto Agustín (Argentina, Universidad de Cuyo)

Fornet-Betancourt, Raúl (Alemania, Universidad de Aachen)

Gómez-Martínez, José Luis (Estados Unidos, Universidad de Georgia)

López Velasco, Sirio (Brasil, Universidad Federal de Río Grande)

Montes, Jaime (Centro de Estudios Latinoamericanos, Santiago de Chile)

Reyes Mate, M. (España, Consejo Superior de Investigaciones Científicas)

Scannone, Juan Carlos (Argentina, Universidad del Salvador)

Serrano Caldera, Alejandro (Nicaragua)

Sidekum, Antonio (Brasil, Universidad de Canoas)

Vermeren, Patrice (Francia, Universidad de París-8)

ISSN 0326-3320

Los artículos firmados son responsabilidad exclusiva de sus autores, y no implican aceptación de sus afirmaciones por parte de la Dirección ni de la entidad editora.

NOTA: A las Instituciones que reciben este Boletín se les sugiere el envío de noticias que pudieran corresponder a los intereses de esta área de FEPAI. Del mismo modo, recibiremos libros para comentar, discusiones de tesis, designaciones de becas, etc.

Copyright by EDICIONES FEPAI, M.T. de Alvear 1640, 1º piso E- Buenos Aires- Argentina
E.Mail: fundacionfepai@yahoo.com.ar. Queda hecho el depósito de Ley 11.723. Se permite la reproducción total o parcial del contenido de este Boletín siempre que se mencione la fuente y se nos remita un ejemplar.

Construcciones y rupturas del contrato social en la Modernidad¹

Alejandro Serrano Caldera

No es ocioso interrogarse hasta qué punto los cambios estructurales ocurridos, sobre todo, en las últimas décadas, y de los cuales ya hemos hecho referencia, han roto con las bases de lo que podría considerarse el Contrato Social sobre el cual fue fundada la Era Moderna en el Siglo XVIII. ¿Hasta dónde la Teoría Neoliberal del mercado, predominante hoy, fractura los principios del liberalismo clásico al extremo de ser incompatible con el mismo? ¿Hasta dónde la idea del mercado como expresión del Derecho Natural en la historia, presentada así por algunos de sus apologistas, excluye la idea de una sociedad mundial construida sobre principios convenidos por la propia comunidad y expresados como Voluntad General en el Contrato Social? ¿Hasta qué punto la transformación acelerada de la sociedad, a consecuencia de la Revolución Tecnológica, ha transformado de manera cualitativa los parámetros de la vida contemporánea?

Quizás no sería arbitrario presentar la Modernidad Política desde el Siglo XVIII hasta hoy a partir de la consideración como hipótesis de trabajo, de algunos grandes momentos del Contrato Social y sus rupturas desde finales del Siglo XVII hasta nuestros días.

De alguna forma pienso que podría considerarse que el Contrato Social que funda la Modernidad se produce a raíz de la aparición en la historia de las Revoluciones Europeas a finales de los Siglos XVII y XVIII y de las ideas de la Ilustración que dominaron el pensamiento europeo en todo el Siglo XVIII y parte del XIX.

El núcleo de este primer Contrato Social Moderno puede encontrarse en el liberalismo filosófico y político y sus referentes fundamentales: la dignificación de la persona como sujeto y destinatario de la historia y la consagración de los

Derechos y Garantías Fundamentales en los textos constitucionales; la auto limitación del poder del Estado, como correlato necesario de la revalorización del sujeto; la separación de poderes, la subordinación del poder a la ley, la universalidad de la ley y el principio de la igualdad jurídica, como respaldo normativo a la idea filosófica de la preeminencia del individuo frente al Estado.

La consolidación de la Revolución Industrial a mediados del Siglo XIX, trajo consigo una serie de cambios que fracturaron, dentro de la misma ideología liberal, las ideas centrales del Contrato Social que surgió de las Revoluciones Europeas. La libertad individual fue sustituida en la teoría y en la práctica por la libertad económica, la persona como centro del interés histórico, por la empresa y el mercado, todo ello con el consecuente impacto en el ámbito jurídico y político que adaptó el Derecho y el poder hacia los nuevos centros de interés. Fue el momento de la ruptura del primer contrato social.

El establecimiento del llamado Capitalismo Manchesteriano significó la ruptura del Contrato Social que inauguró la Modernidad. El liberalismo económico, desplazó al liberalismo filosófico y político, la libertad económica a la libertad individual, el mercado al ser humano.

La crisis ética y social sobrevenida a consecuencia de la aplicación de un liberalismo económico sin ninguna restricción, ligada a las prohibiciones legales a toda forma de asociación, impidió, por un tiempo, la defensa colectiva de los intereses individuales, violentados por la puesta en marcha de un mecanismo implacable y ciego que actuaba en nombre de una libertad económica frente a la cual el individuo y sus libertades sucumbían.

La autonomía de la voluntad y la libertad de contratación combinada con la libertad de mercado, aplicadas todas sin ninguna regulación legal y sin participación alguna del Estado, acentuaron la crisis social, una de cuyas causas, la migración masiva del campo a la ciudad, instaló en las ciudades la competencia por el puesto de trabajo, aumentando en forma desmesurada la demanda por el empleo, disminuyendo, en consecuencia, los salarios, fijados exclusivamente,

por la ley de la oferta y la demanda y creando, en general, una situación de crisis social.

La reacción a este estado de cosas fue la aparición de un sistema político de participación del Estado en los asuntos económicos, sociales y laborales, antecedido por la lucha por el Derecho de Asociación Sindical y por el pensamiento filosófico y político de Louis Blanc, Le Blanc, Sismondi, Owen, Proudhon, Marx, Engels, Fourier, Lasalle, el que proporcionó un fundamento teórico al proceso de transformación de la sociedad.

El nacimiento de un nuevo derecho, el Derecho del Trabajo y de un nuevo sistema político de participación del Estado, completaría la caracterización de este cuadro general que estamos describiendo.

La Encíclica *Rerum Novarum* de 1891, del Papa León XIII, bautizó al sistema económico existente hasta entonces como “capitalismo salvaje” y contribuyó notablemente a dar un referente moral y religioso al diseño de una nueva sociedad y a la construcción de la Doctrina Social de la Iglesia.

Sería este el segundo contrato social de la Modernidad, el momento de la recuperación de la Voluntad General, de la idea de la representación y de la democracia.

El pensamiento de Keynes será la Doctrina Económica oficial del Capitalismo, a partir de su Crisis Mundial iniciada en 1929. Así permanecerá con altos y bajos, hasta los años 70 en que se consideran agotadas sus tesis ante el empuje de las corrientes neoliberales.

En esta nueva etapa, desde el inicio de los años ochenta hasta el día de hoy, el neoliberalismo se irá consolidando como doctrina hegemónica basada en el absolutismo de mercado.

El neoliberalismo, que es la recuperación en esencia de las ideas del liberalismo económico del Siglo XIX entra de nuevo en la historia con

pretensiones no sólo de permanencia definitiva sino también de novedad, aunque se trate de un fenómeno recurrente del Siglo XIX instalado en las últimas décadas del Siglo XX y en los inicios del Siglo XXI.

Quizás cabría aquí una aclaración de lo afirmado anteriormente. Viejas son las ideas del Estado abstencionista, hoy facilitador, de la libertad económica como valor absoluto, del mercado como expresión del orden natural en la historia, pero nueva es la sociedad sobre las que estas ideas se esparcen una vez más: el capitalismo corporativo transnacional, la globalización, el mercado como divinidad idolátrica, la revolución tecnológica y sus consecuencias, la transformación cualitativa de los aparatos y sistemas productivos, la revolución de los medios de comunicación, entre otros.

Pareciera claro que el neoliberalismo y las Teorías del Mercado Total, como parecen configuradas y aplicadas, representan la ruptura del Contrato Social, de la misma manera que las ideas del Capitalismo Manchesteriano del Siglo XIX significaron la ruptura del Contrato Social del Liberalismo de la Ilustración del siglo XVIII.

Indudablemente la filosofía política contemporánea debe buscar respuestas a estas profundas interrogantes que nos presenta nuestro tiempo, incluyendo la pregunta de si la Modernidad, fruto de la triple revolución, filosófica, política e industrial, ha llegado a su fin a consecuencia de la revolución de nuestros días, la Revolución Tecnológica.

La democracia fue reinventada por la Modernidad; el gran invento fue la Teoría de la Representación que no tuvieron los griegos y que rechazó Rousseau.

Desde este punto de vista fue Locke el gran inventor del mecanismo (me refiero a la Teoría de la Representación y no necesariamente al Sistema Parlamentario), que unió de manera muy estrecha Modernidad y Democracia.

Pero hoy la representación en la práctica, si no está en crisis está al menos debilitada, la sociedad se ha transformado estructuralmente, y el mercado pretende sustituir al individuo, a la sociedad y al Estado.

Son todos estos acontecimientos fundamentales que exigen la formulación de una Teoría Contemporánea de la Democracia.

¹ En Alejandro Serrano Caldera, *Razón, Derecho y Poder. Reflexiones sobre la democracia y la política*, Managua, Editorial HISPAMER, 2004.

Nuevos sujetos de derechos y transformaciones del estado de derecho en las nuevas Constituciones instituyentes en América Latina*

Yamandú Acosta**

Introducción

La palabra “Constitución” será tomada en su sentido básico de “ley fundamental que fija la organización política de un Estado y establece los derechos y obligaciones básicos de los ciudadanos y gobernantes” (Moliner, M., 2007: 770-771). Especificando el mismo desde la reflexión sobre los procesos constituyentes recientes en América Latina en el marco de la participación en los mismos, puede decirse además que

“es el texto *confirmado*, del ordenamiento jurídico-político de un país. Como tal es el resultado de procesos que lo convierten en un referente escrito integrado a la operación del sistema político en la sociedad con sus entornos económico, social, cultural, histórico e internacional. Por ello, en su relación con la sociedad en la que opera, la constitución es una institución política, siendo así una fuente y reserva de poder” (Quintero López, R., 2009: 7)¹.

Tanto el sentido básico como el específico, sorteando eventuales falacias de falsa oposición y falsa precisión (C. Vaz Ferreira, 1963: 21-73 y 122-139) servirán como núcleos de referencia para habilitar otros significados que implican otros sentidos relevantes en la complejidad de lo real histórico-social en curso.

La tesis de esta presentación es que las nuevas constituciones que se promulgan en América Latina en la última década, la venezolana de 1999, la ecuatoriana de 2008 y la boliviana de 2009, en cuanto leyes fundamentales y fundacionales o refundacionales de los respectivos estados, expresan, promueven

y legitiman desde el nivel discursivo e institucional transformaciones del estado de derecho sobre el fundamento de los nuevos sujetos de derechos que ellas incorporan con fuerte visibilidad y protagonismo.

Nuevos sujetos de derechos que pertenecen a sectores mayoritarios de las poblaciones de los mismos en lo cuantitativo, así como diversos, respecto del paradigma homogeneizante de la primera independencia desde los puntos de vista étnico, cultural y de la naturaleza, en lo cualitativo.

En síntesis, las nuevas constituciones a que este texto se refiere, son nuevas en un sentido no-entrópico de la novedad; implican cambios culturales que parece contener los fermentos de un cambio civilizatorio.

Del mito fundacional de la política moderna al mito fundacional de la política *transmoderna*

Reconociendo en toda Constitución el carácter de texto fundacional y siendo “la soberanía popular” el “mito fundacional de la política moderna” (N. Lechner, 2006: 180) y el fundamento incontestable que toda Constitución invoca; la incorporación discursiva e institucional al soberano de aquellos sectores etno-socio-culturales anteriormente invisibilizados, ignorados o excluidos, hace a un redimensionamiento de la legitimidad del poder del Estado y a un discernimiento crítico, en un ejercicio de ruptura instituyente en el que ese “mito fundacional de la política moderna” comienza a ser sustituido en una lógica de continuidad y ruptura por el que se propone aquí identificar como mito fundacional de la política **transmoderna**.

En cuanto

“mito fundacional de la política moderna” –explica Lechner- la “soberanía popular es un mito, pero un mito necesario. Es necesario un concepto-límite, un horizonte utópico fuera de la sociedad, como referente para pensar y organizar la sociedad. El postulado de la soberanía popular vuelve una tarea inteligible la disposición que los hombres tienen sobre el

mundo. En otras palabras: la referencia al mito de una sociedad sujeto de su desarrollo es la *forma* que permite elegir entre el infinito número de posibilidades de ordenar el presente; es el principio legitimatorio de toda decisión política (de que sea posible decidir)” (Lechner, 2006: 180).

El de la soberanía popular es además e inmediatamente en términos de cambio de época, el mito secularizado de la modernidad sobre el cual la política desplaza y subsume a la religión como el lugar de redención de la humanidad y el pueblo a Dios como sujeto de la misma: “*voz del pueblo, voz de Dios*”.

La Biblia del orden moderno secularizado es la Constitución². El espacio de su validez y vigencia es el del territorio de un Estado nacional. La Constitución es el texto sagrado en el que la palabra de ese dios secular, el **pueblo**, es el originario depositario de la soberanía y por lo tanto legítimo constructor del orden que en ella se diseña, que es por lo tanto un orden legítimo.

No obstante, el orden legítimo de que se trata desde este principio-fundamento legitimador, puede ser el orden efectivamente existente que de esa manera procura su consolidación, como también un orden inexistente pero posible y deseable que procura su realización. Uno y otro caso –el de la consolidación de lo dado y el de la realización de lo deseable-posible- se factibilizan en la relación con la utopía narrativa en que toda Constitución según proponemos, consiste. Afirmamos en este sentido que, toda Constitución es también –entre otras lecturas posibles- una utopía narrativa en el grado en que presenta descriptivo-analítico-normativamente un orden jurídico-político en términos de plenitud o perfección. Subsidiariamente sostenemos que no siendo esa plenitud o perfección empíricamente realizable por encontrarse constitutivamente más allá de la condición humana, sin embargo ilumina el presente definiendo un espacio mítico-utópico de legitimidad y de factibilidad³, sea para la consolidación de lo dado como para la realización de lo posible⁴.

Del “pueblo” de la modernidad hegemónica al “pueblo” de la transmodernidad

“La soberanía popular” como “mito fundacional de la política moderna” remite al **pueblo**. **Pueblo** es un sujeto colectivo que en la construcción jurídico-política de la modernidad hegemónica está constituido por individuos ciudadanos (Rousseau) -propietarios (Locke)- súbditos (Hobbes). El **pueblo de ciudadanos-propietarios-súbditos** es un colectivo selectivo resultante de la asociación de los propietarios y excluyente de los no propietarios, que han delegado la soberanía en un poder externo, sometiéndose a él como súbditos para que les asegure en su condición de individuos, como propietarios.

Más allá de este universo restrictivo-excluyente y como la alteridad demonizada contra la cuál se afirma el **pueblo** en su configuración hegemónica moderna y modernizadora, se encuentra el **pueblo** identificado por Sarmiento como “la tercera entidad”:

“...cuando en una revolución, una de las fuerzas llamadas en su auxilio, se desprende inmediatamente, forma una tercera entidad, se muestra indiferentemente hostil a unos y otros combatientes, a realistas o patriotas; esta fuerza que se separa, es heterogénea; la sociedad que la encierra no ha conocido hasta entonces su existencia, y la revolución sólo ha servido para que se muestre y desenvuelva.

Este era el elemento que el célebre Artigas ponía en movimiento; instrumento ciego, pero lleno de vida, de instintos hostiles a la civilización europea y a toda organización regular, adverso a la monarquía como a la república, porque ambas venían de la ciudad, y traían aparejado un orden y la consagración de la autoridad” (D. F. Sarmiento, 1964:73-74).

La “tercera entidad” configura un sentido alternativo de **pueblo** social y político, que desde las guerras por la independencia a las que contribuyó sustantivamente hasta hoy, lucha por su inclusión, constituyendo una amenaza para la consolidación del proyecto modernizador. En la perspectiva dicotómica **civilización o barbarie** paradigmáticamente representada por Sarmiento en

su *Facundo*, se expresa la verdad del proyecto de la **modernidad** como **modernización** en cuanto última figura de la **civilización** (léase: de la **occidentalización**): el de su universalización por la aniquilación de la **barbarie**.

La **modernidad** como última figura de la **civilización** u **occidentalización** del mundo, tiene en la aniquilación de la **barbarie** su asesinato fundante: un asesinato que es principio-origen pero también fundamento permanente del conflictivo y nunca acabado proceso de la **modernización**; un asesinato en el cual la muerte que produce queda invisibilizada y legitimada por el modo de vida a que en función del mismo puede hacer lugar con pretensión de universalidad⁵.

El **pueblo** como sujeto colectivo paradigmáticamente moderno implica la homogeneización bajo el concepto de la igualdad ciudadana. Esta última invisibiliza tanto diferencias como asimetrías del universo limitado selectivamente incluido. Esto sin considerar el ya señalado universo excluido de la “tercera entidad”.

La “soberanía popular” como mito fundacional de la política **transmoderna** que en el análisis que aquí se ensaya cobra presencia en las nuevas constituciones latinoamericanas de la transición del siglo XX al siglo XXI (Venezuela 1999, Ecuador 2008, Bolivia 2009), implica la superación de la Modernidad en la perspectiva de la **Transmodernidad** tal como la fundamenta filosóficamente Enrique Dussel y por lo tanto a la recuperación de la alteridad de esa “tercera entidad” como referencia fundamental de la “soberanía popular” y por lo tanto, del *pueblo*: “Para la superación de la “Modernidad” (no como Post-modernidad, que ataca a la razón en cuanto tal, desde el irracionalismo de la inconmensurabilidad, sino como Trans-Modernidad, que ataca como irracional a la violencia de la Modernidad, en la afirmación de la “razón del Otro”), será necesario negar la negación del **mito de la Modernidad**. Para ello, la “otra cara” negada y victimizada de la “Modernidad” debe primeramente descubrirse como “inocente”: es la “víctima inocente” del sacrificio ritual, que al descubrirse como inocente juzga a la “Modernidad” como culpable de la violencia sacrificadora, conquistadora originaria, constitutiva, esencial. Al negar la

inocencia de la “Modernidad” y al afirmar la Alteridad de “el Otro”, negado como víctima culpable, permite “des-cubrir” por primera vez la “otra-cara” oculta y esencial a la “Modernidad”: el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas, etcétera (las “víctimas” de la “Modernidad”) como víctimas de un acto irracional (como contradicción del ideal racional de la misma Modernidad)” (E. Dussel, 1992: 246-247).

Es el **pueblo** de la **transmodernidad** que en su condición de cara reprimida, oculta, sojuzgada, oprimida, negada e invisibilizada ha acompañado como lo otro reprimido, ocultado, sojuzgado, oprimido, negado e invisibilizado y por lo tanto como su trascendentalidad inmanente al **pueblo** de la **modernidad**, el que se constituye como sujeto histórico-político en procesos de emergencia, organización y lucha e instituye en términos constitucionales espacios de legitimidad jurídica y factibilidad política instituyente en el marco de la Modernidad capitalista productivo-destructiva⁶.

Por lo tanto, la “soberanía popular” como mito fundacional de la política transmoderna, no remite como el “mito fundante de la política moderna” a “un horizonte utópico fuera de la sociedad”, sino a un horizonte utópico presente en ella -la sociedad moderna- como su cara crítica, que quiebra con sus límites trascendiéndola, desde la misma condición de trascendentalidad inmanente que comparte con su sujeto portador, el pueblo de la transmodernidad.

El espíritu de la *transmodernidad* en las nuevas constituciones

Se entenderá por espíritu de las constituciones en referencia a las tres cartas constitucionales que analizamos, algo que asoma en la letra de las mismas, y fundamentalmente las atraviesa en un nivel profundo y que consiste en las necesidades de la vida real de poblaciones históricamente invisibilizadas y negadas y que por lo tanto es un espíritu absolutamente otro respecto de las instituciones de la modernidad capitalista al que Hinkelammert se refiere cuando escribe:

“...detrás del sinnúmero de instituciones existe un lazo que tampoco es visible en el sentido sensual. Sin embargo a través de la vivencia se hace visible como el espíritu de las instituciones en conjunto haciendo a la vez invisible las necesidades de la vida real. Este “espíritu” es el fetiche” (Hinkelammert, F., 1981: 65).

Si el fetiche es el espíritu de las instituciones de la Modernidad capitalista que en conjunto hacen invisibles a las necesidades de la vida real, **las necesidades de la vida real** constituyen **el espíritu** desfetichezante de las instituciones de la **transmodernidad transcapitalista** que las nuevas constituciones venezolana, ecuatoriana y boliviana anticipan, ambientando el espacio socio-histórico, jurídico-político y mítico-utópico posibilitante de su legitimidad y factibilidad, aún en las condiciones de profundización de la modernidad capitalista vigentes a escala global. José Martí en 1891 había señalado para su contexto en una fórmula cuya vigencia y validez son hoy al menos tan sostenibles como entonces: “El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu” (J. Martí, 1992: 484).

De acuerdo a la tesis que aquí se sustenta, la letra de estas constituciones expresa un nuevo espíritu que hace de las luchas sociales que han conducido a su elaboración, discusión, aprobación, promulgación y finalmente a su puesta en práctica, un hecho francamente revolucionario. Ese espíritu, que es elocuente en los preámbulos de las mismas, puede caracterizarse como **espíritu de la transmodernidad**. Un espíritu alternativo al de la modernidad y también al de la posmodernidad, en cuanto este último parece no consistir sino en la profundización y extensión de los ejes antiemancipatorios y antiuniversalistas de la modernidad, por la hipercrítica a los ejes emancipatorios y universalistas en que –no obstante sus contradicciones constitutivas– la modernidad se reconoce.

Ese nuevo espíritu consagra condiciones de legitimidad y factibilidad para profundas transformaciones políticas, sociales, económicas, culturales y jurídicas. Cumplir con la Constitución implica realizarlas, mientras que conservar el *statu quo*, es violarla tanto en su letra como en su espíritu.

Las nuevas constituciones configuran un espacio institucional de lo instituido que da marco de legitimidad a procesos instituyentes que en los anteriores marcos constitucionales habrían muy probablemente estado signados de ilegitimidad por ilegalidad. En este sentido estas nuevas constituciones evidencian que lejos de ser lo instituido unívocamente un límite para toda posibilidad instituyente, muy por el contrario se constituye en espacio de legitimidad por legalidad –o mejor aún, por constitucionalidad-, de orientaciones políticas, sociales, económicas, culturales instituyentes en perspectiva emancipatoria⁷.

Nuevos sujetos, nuevas constituciones

Nuevas constituciones suponen nuevos sujetos.

Como en todos los regímenes constitucionalistas, el sujeto constituyente es el “pueblo”: en las nuevas constituciones que consideramos, el “pueblo soberano de Venezuela, en ejercicio del poder constituyente originario” (Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, 2006: 7), “Nosotras y nosotros, el pueblo soberano del Ecuador” (Constitución de la República del Ecuador, 2008: 21); “El pueblo boliviano” (Nueva Constitución Política del Estado. Estado Plurinacional de Bolivia, 2010: 3).

Pero, además de un sentido de “pueblo” que incluye un discernimiento en clave de género como lo explicitan los constituyentes ecuatorianos superando de esta manera homogeneizaciones invisibilizantes precedentes, al reconocer el co-protagonismo de las mujeres en la conformación del sujeto constituyente, se introducen otros ejes de su integración que cargan al concepto de pluridimensionales e integrados significados.

Así, “el pueblo soberano del Ecuador” reconoce “sus raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos”, celebra “a la naturaleza, la Pacha Mama” de la que afirma ser parte y reconoce vital para su existencia, invoca “el nombre de Dios” y reconoce sus “diversas formas de religiosidad y espiritualidad”, apela “a la sabiduría de todas las culturas” que lo “enriquecen

como sociedad”, se afirma heredero “de las luchas sociales de liberación frente a todas las formas de dominación y colonialismo” y manifiesta “un profundo compromiso con el presente y el futuro”⁸.

Por su parte, con la conciencia de estar haciendo nueva historia, el redimensionamiento del “pueblo” en el *Preámbulo* de la *Constitución de Bolivia* se expresa de la siguiente manera:

“En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra amazonia, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdes y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y como culturas. Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia.

El pueblo boliviano, de composición plural, desde la profundidad de la historia, inspirado en las luchas del pasado, en la sublevación indígena anticolonial, en la independencia, en las luchas populares de liberación, en las marchas indígenas, sociales y sindicales, en las guerras del agua, en las luchas por la tierra y el territorio y con la memoria de nuestros mártires, construimos un nuevo Estado” (Nueva Constitución Política del Estado. Estado Plurinacional de Bolivia, 2010:3).

La novedad de los nuevos sujetos pasa tanto en lo teórico como en lo histórico, por superar los límites y las abstracciones de la concepción liberal-individualista del “pueblo” como suma o asociación de los individuos-ciudadanos, cuya igualdad jurídica se ha trascendentalizado ilegítimamente a las distintas dimensiones de la realidad, haciendo abstracción de la pluralidad de condiciones, de sus diferencias con las asimetrías y exclusiones en ellas muchas veces implicadas; para hacer lugar a una concepción multidimensional y trascendental del pueblo como sujeto, en el sentido de una trascendentalidad inmanente que incluye a la Naturaleza “Pacha Mama” o “sagrada Madre Tierra” como condición de posibilidad natural, material y corporal de esa multidimensionalidad

cultural, espiritual y religiosa de pueblos que con historia y memoria de luchas milenarias frente a las distintas formas de dominación y colonialismo se comprometen con el presente y el futuro en términos emancipatorios.

Hay aquí un cambio de paradigma que supera el abstraccionismo jurídico-político homogeneizante y excluyente, dominante en la tradición constitucional occidental, por la incorporación de las dimensiones natural, social, cultural, espiritual y religiosa que en la milenaria experiencia histórica de los pueblos de nuestra América, nos remite a éstos, a los pueblos y no ya solamente a los individuos como las unidades de sentido que concurren a la formación del pueblo, originario titular de la soberanía en lo jurídico, así como originario titular del poder en su condición fundante de *potentia* que es la fuente originaria y permanente del poder como *potestas*⁹, en términos de legitimidad cuando el segundo no es una expropiación del primero por parte de quienes en nombre de la representación ejercen dominación sobre sus representados desde el aparato del Estado, sino que ejercen cabalmente su representatividad al hacerlo en la lógica del “mandar obedeciendo”.

Estos “nuevos sujetos”, como surge claramente de ese ejercicio del “*a priori* antropológico”¹⁰ son en realidad sujetos con una larga historia y una fuerte memoria que en un proceso de acumulación de fuerzas con episódicas emergencias, que atraviesa los siglos desde mucho antes del “descubrimiento” y la conquista, pasando por la colonización, la colonia, las guerras de independencia, la “modernidad oligárquica (1810-1900)” su “crisis” y la “modernización populista (1900-1950)”, la “expansión de la posguerra (1950-1970)”, “las dictaduras y la década perdida (1970-1990)” y “la etapa neoliberal (de 1990 en adelante)” (J. Larrain, 2000: 65-233), emergen en la actualidad y se afirman como sujetos a través de nuevas luchas que encuentran en las nuevas constituciones la necesaria mediación institucional instituida de esa afirmación, si se considera el espacio de legitimidad instituyente que las mismas expresan y consolidan. Desde su condición de sujetos históricos de hecho conquistan la condición de sujetos de derecho, esto es, sujetos cuyo derecho a tener derechos reconocidos, a ejercerlos y a exigir su respeto, se encuentra ahora establecido en la Constitución, norma fundante y fundamental de todo

estado de derecho. La conquista de la condición de sujetos de derecho desde su autoafirmación como sujetos históricos, institucionalizada en las nuevas constituciones, implica una ampliación de la ciudadanía en términos tanto cuantitativos como cualitativos que supera los límites del falso universalismo abstracto imperante hasta la misma, justamente por la inclusión de la particularidad de estos excluidos que es criterio de efectiva universalidad.

Un acento especialmente singular es el que se hace presente en la Constitución de la República del Ecuador en su Artículo 1: “El Ecuador es un Estado constitucional *de derechos* y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada” (Constitución de la República del Ecuador, 2008: 11). El acento que se quiere destacar a través de la cursiva introducida en la cita, es que se define como Estado de **derechos** y no como Estado de derecho, como es usual.

Hablar de “Estado de derecho” dice acerca del marco constitucional-legal como sistema de garantías que vertebran al Estado de manera tal que sobre su referencia se reconocen y garantizan desde el poder soberano que en la constitución del mismo se expresa, derechos a los habitantes de su territorio. En cambio, hablar como lo hace este artículo en que el Ecuador se define como Estado, de un “Estado...de **derechos**”, dice acerca de los derechos inherentes a los habitantes del territorio del Estado como los fundamentos que hacen que éste último, al reconocerlos y garantizarlos pueda desde esa referencia ser definido como un Estado de derecho.

En lugar de derechos a la medida del Estado de derecho, un Estado de derecho a la medida de los derechos.

En este acento se advierte otro indicador de **transmodernidad**: si la referencia de la modernidad en lo jurídico-político es el “Estado de derecho” que se ha venido afirmando sobre el recurso permanente al “estado de excepción”; la referencia de la **transmodernidad** comienza a ser el “Estado de derechos” en que el “estado de excepción” vuelve a ser de derecho

excepcional y limitado en el tiempo, sin que incluya la legitimidad por excepcionalidad del irrespeto de los derechos fundamentales¹¹ por parte del Estado.

Los nuevos sujetos de derechos que se constituyen y encuentran su espacio de reconocimiento en el marco del estado de derecho en estas nuevas constituciones, son sin contradicción “nuevos sujetos” y al mismo tiempo “antiguos excluidos (que) en el fondo nunca han sido parte del sistema, es decir, nunca han sido ciudadanos”, “Los indígenas nunca han tenido lugar en este sistema; nunca han sido ciudadanos (ni tuvieron cédula de identidad)” (W. Dierckxsens, 1998:148). La constitución de estos “antiguos excluidos” como sujetos por la conquista de la ciudadanía a la medida de sus identidades, a través de la mediación institucional de las nuevas constituciones, da cuenta del tipo de novedad en su articulación como “nuevos sujetos”. Es radicalmente otra comparativamente a la de los “nuevos excluidos”¹² y esa diferencia es la que hace a la radicalidad de sus orientaciones con la capacidad de formular criterios institucionales para la construcción de un universalismo concreto, tal como se hace visible en la letra y en el espíritu de las nuevas constituciones, que expresan y median institucionalmente el proceso de su propia constitución como sujetos históricos y sujetos de derecho, con la inclusión de todo otro sujeto no excluyente como sujeto de derecho, incluida la naturaleza como sujeto de derechos¹³, que es condición material de posibilidad de esa diversidad.

Nuevos sujetos de derechos y transformaciones del estado de derecho

Los nuevos sujetos de derechos que consagran las nuevas constituciones hacen al carácter refundacional de las mismas en términos de un nuevo estado de derecho sobre la referencia de un nuevo estado de derechos.

De “refundar la República”, “construir una nueva forma de convivencia ciudadana”, o de la construcción de “un nuevo Estado” dejando “en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal”, hablan en esos espacios iniciales dedicados a las declaraciones de principios y definición de finalidades últimas en que el espíritu de las constituciones suele hacerse visible, las cartas magnas

venezolana, ecuatoriana y boliviana, hoy vigentes. Miradas en la perspectiva de la **función utópica del discurso**¹⁴, se cumplen en estas fórmulas la función crítico-**reguladora** respecto del presente-pasado, **liberadora del determinismo legal** al expresar la confianza en la capacidad de la voluntad de los colectivos sociales que a través de ellas se expresan de producir las nuevas formas de existencia y convivencia que deliberadamente se proponen, y la **función anticipadora de futuro** consistente en el anuncio de un futuro otro expresado, promovido y legitimado por estas constituciones del presente, tres funciones que se sintetizan en la **constitución de los sujetos** constituyentes con sus manifiestos rasgos de identidad emancipatoria.

Para la primera, el esfuerzo refundacional –si nos quedamos solamente con el tipo de sociedad que se quiere construir- tiene el sentido de “establecer una sociedad democrática, participativa y protagónica, multiétnica y pluricultural”. Para la segunda, la “nueva forma de convivencia ciudadana” que se procura, es “en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*; una sociedad que respeta, en todas sus dimensiones, la divinidad de las personas y las comunidades”. Finalmente, para la tercera, se trata de la construcción de un “Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario”, en el que “predomine la búsqueda del vivir bien”.

“Sociedad pluricultural” en lo social y “Estado Plurinacional” en lo político que se afirman “en diversidad y armonía con la naturaleza”, dicen sobre una ruptura con el paradigma decimonónico de los estados nacionales, en los que la construcción política del Estado impuso un sentido abstracto y homogéneo de Nación, invisibilizador, negador y excluyente de la pluralidad de culturas, pueblos y naciones que quedaban incluidas dentro de sus límites territoriales, así como también escindidas por lo mismos en cuyo trazado, o no habían sido tomadas en cuenta, o habiendo sido tomadas en cuenta se habría procedido deliberadamente a su desarticulación.

La reivindicación de las plurales culturas, naciones y pueblos, como el pluriverso fundamento antropológico que aporta las condiciones de posibilidad y de legitimidad de las sociedades y estados que se procura construir, “en

diversidad y armonía con la naturaleza”, supone la deconstrucción del “Estado colonial, republicano y neoliberal” vigente hasta la emergencia constituyente – de 2009 en Bolivia, antecedida por las de 2008 en Ecuador y de 1999 en Venezuela- , dado que lo “colonial” y lo “republicano” no son solamente antecedentes de la última figura del Estado, la “neoliberal” sino que esta ha incorporado aquéllas en las que se ha sedimentado, resignificándolas según su lógica antiuniversalista de hipermodernidad. La independencia republicana dio apertura a las fases de “modernidad oligárquica”, “modernización populista”, “la expansión de la posguerra”, “las dictaduras y la década perdida”, que desembocan en “la fase neoliberal” en que el universalismo abstracto de aquella primera independencia se profundiza en el universalismo abstracto del mercado totalizado que es antiuniversalismo excluyente de las pluralidades antropológicas prescindibles de acuerdo a sus leyes de funcionamiento, generando como necesidad-posibilidad para aquellas, poner la humanidad en su pluralidad y diversidad concreta étnico-socio-cultural como fundamento, finalidad y referencia que incluye a la “armonía con la naturaleza” como su condición de sentido y de posibilidad, lo que hace a nuevas independencias por la ruptura con las lógicas de invisibilización, negación y exclusión instaladas desde aquella primera independencia que en “la fase neoliberal” resultan resignificadas, extendidas y profundizadas, afectando de modo exponencial a estas realidades humanas diversas y a su ancestral “armonía con la naturaleza”.

El “buen vivir” –*sumak kawsay*- o “vivir bien” si bien expresa formas culturalmente situadas e históricamente producidas y experimentadas de vida buena, puede entenderse que no impone la trascendentalización de las mismas, sino solamente del criterio de la armonía –de los seres humanos entre sí y de estos con la naturaleza- como el que permite discernir en la perspectiva de un universalismo concreto entre modelos y propuestas de vida buena (R. Quintero López, 2009: 39-47).

Se consagran así los “derechos de los pueblos indígenas” y “los derechos ambientales”¹⁵, los “derechos del buen vivir” y los “derechos de comunidades, pueblos y nacionalidades”¹⁶, los “derechos de las naciones y pueblos indígenas

originario campesinos” y los relativos al “medio ambiente, recursos naturales, tierra y territorio”¹⁷.

A ese “buen vivir” o “vivir bien” se suma en uno de los ejemplos que los expresa a todos, el decidido empeño en la construcción de “una sociedad que respeta, en todas sus dimensiones, la divinidad de las personas y las comunidades”, lo cual significa una revolución en las múltiples dimensiones de lo humano, porque se trata de construir relaciones sociales en las que el ser humano –sea en su condición individual de persona, sea en su condición comunitaria de colectividad- es elevado a la condición de “divinidad” y como tal respetada, por lo que queda deslegitimada toda sociedad que intencional o no intencionalmente incurriere en ese irrespeto¹⁸.

Nuevamente, como el “buen vivir” o el “vivir bien” esta postulación de la “divinidad de las personas y las colectividades” como criterio para la construcción de la sociedad a la que se aspira, no implica la propuesta de un modelo de sociedad –o de Estado como su forma política- , sino solamente un criterio para la construcción de la sociedad y del Estado en los términos de un universalismo concreto incluyente de lo humano, tanto en la diversidad de las personas como en la de las colectividades, garante por lo tanto de los derechos de unas y otras, consideradas en sí mismas como en sus recíprocas relaciones, como por supuesto frente a terceros estatales o trans-estatales, y por ello de un nuevo estado de derecho para nuestra América y para el mundo.

Fuentes

- *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela*, Gobierno Bolivariano de Venezuela, Caracas, 2006.
- *Constitución de la República del Ecuador*, Quito, 2008.
- *Nueva Constitución Política del Estado. Estado Plurinacional de Bolivia*, La Paz, U.P.S. Editorial, 2010.

Bibliografía

- Dierckxsens, Wim, *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*, 4ª ed., San José de Costa Rica, DEI, 1998.
- Dussel, Enrique, *1492 El Encubrimiento del Otro. (Hacia el origen del “mito de la modernidad”)*, Santafé de Bogotá D.C., 1992.
- Dussel, Enrique, *20 tesis de política*, México F.F., CREFAL-Siglo XXI, México, 2006.
- Fernández, Estela, “La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana”, en A. A. Roig, (Compilador) *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América*, San Juan, EFU, 1995.
- Hinkelammert, Franz, *Las armas ideológicas de la muerte*, (Primera ed. 1979), 2ª ed., San José de Costa Rica, DEI, 1981.
- Hinkelammert, Franz, “El realismo en política como arte de lo posible”, en id., *Crítica de la Razón Utópica*, (Primera ed., DEI, Costa Rica, 1984), Bilbao, Desclée, 2002.
- Hinkelammert, Franz, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de La modernidad*, San José de Costa Rica, Editorial Arlekin, 2007.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Tomo I, Bs. As., Losada, 5ª ed., 1967.
- Larrain, Jorge, (2000), *Identidad y modernidad en América Latina*, Océano, México D.F.
- Lechner, Norbert, “La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado” (Primera ed. FLACSO, 1984), en id. *Obras escogidas 1*, Santiago de Chile, Lom, 2006: 141-335.
- Martí, José, “Nuestra América” (Primera ed. 1891), en id., *Obras Escogidas*, Tomo II, La Habana, Editora de Ciencias Sociales, 1992: 480-487.
- Moliner, María, *Diccionario de uso del español a-i*, Bs. As., Gredos, Del Nuevo Extremo, 2007.
- Quintero López, Rafael, *La Constitución del 2008. Un análisis político*, Quito, Abya Yala, 2009.
- Roig, Arturo Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981.
- Roig, Arturo Andrés, *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*, Quito, FLACSO, 1984.

- Roig, Arturo Andrés, “El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana”, en id. *La utopía en el Ecuador*, Quito, Banco Central y Corporación Editora Nacional, 1987.
- Sarmiento, Domingo Faustino, *Facundo* (Primera ed. 1845), Montevideo, Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social, 1964.
- Vaz Ferreira, Carlos, *Lógica viva* (Primera ed. 1910), Montevideo, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Tomo IV, 1963.

Notas

* Texto correspondiente a la ponencia presentada en el XI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur “En el Bicentenario de la Independencia. El protagonismo de los pueblos”, Mesa “Filosofía política: democracia y protagonismo de los pueblos”, Universidad Nacional de General Sarmiento y Universidad Nacional de Lanús, Buenos Aires, 14-16 de octubre de 2010.

** Profesor Titular de Historia de las Ideas, Facultad de Derecho, Profesor Agregado del Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, en régimen de dedicación total en la Universidad de la República. Investigador Activo, Nivel II del Sistema Nacional de Investigadores.

¹ Rafael Quintero López –ecuatoriano, sociólogo-, fue asesor en la Asamblea Constituyente en Montecristi, de la que resultó la *Constitución de la República del Ecuador* de 2008, desempeñándose como coordinador de los asesores en la Mesa dedicada a “Trabajo, Producción, Igualdad e Inclusión Social”.

² Esta afirmación, constitutivamente válida para las Constituciones modernas, se revalida también empíricamente para las que postulamos identificar como Constituciones **transmodernas**. Expresa Rafael Quintero López respecto del texto constitucional ecuatoriano de 2008, que “distribuido en un número que alcanza los varios millones de ejemplares”, “su difusión, en el caso del país, (es) solo equiparable a la Biblia de todos los tiempos” (R. Quintero López, 2009: 8). En la misma dirección, aunque poniendo el acento más en lo cualitativo que en lo cuantitativo respecto de la Constitución como Biblia laica **transmoderna**; es frecuente la apelación a ella en lo conceptual pero fundamentalmente como símbolo en la ritualidad político-mediática por parte del Presidente Chávez de Venezuela, así como la presencia de la misma en el debate público popular venezolano.

³ Parafraseando a Kant en la Lógica Trascendental cuando bajo el título “De la lógica en general” escribe: “Pensamientos sin contenido son vacíos; intuiciones sin conceptos son ciegas” (I. Kant, 1967: 202); podemos enunciar: *legitimidad sin factibilidad es vacía; factibilidad sin legitimidad es ciega*.

⁴ Hacemos nuestra aquí la distinción establecida por Arturo Andrés Roig entre “género utópico” y “función utópica”. En lo que hace a discursos narrativos nos remiten respectivamente a “lo enunciado” y a “la enunciación”.

Proponemos que en cuanto toda Constitución –legitimadora de lo que existe o de lo que debería existir- al diseñar descriptivo-analítico-normativamente en el nivel de “lo enunciado” un orden jurídico-político en términos de plenitud, puede adscribirse sin violencia al “género utópico” aunque sin reducirla a él. Desde esa identidad cumple la “función utópica” al considerarlo en el nivel de “la enunciación”, sea para la consolidación de la sociedad dada o para la transformación de la misma y la producción de la sociedad deseable y posible (A. A. Roig, 1987). En esta segunda dirección –la de producción de sociedades deseables y posibles desde sociedades dadas no deseadas- registramos a las constituciones que analizamos aquí en su sentido de “proyectos de futuro” (Roig, 1984: 65) en cuanto futuro-otro o crítico-alternativo al presente.

Estas nuevas constituciones abren un espacio mítico-utópico para la realización de lo posible, desde que la utopía narrativa jurídico-política descriptivo-analítico-normativa que diseñan no es por definición un *topos* dado aunque tampoco a ser alcanzado o realizado empíricamente. Pretender realizarlo empíricamente implicaría incurrir en la ilusión trascendental de pretender realizar lo imposible. No obstante, a la luz de lo imposible se ilumina desde lo dado la construcción de lo posible. Tal es el potencial programático y pragmático que miradas en su registro de utopías narrativas que aquí proponemos, estas constituciones presentan (F. Hinkelammert, 2002: 367-390).

⁵ Estas prácticas de exterminio pueden ir desde las más obvias de aniquilación física, a las menos aparentes pero no por ello menos eficaces de aniquilación cultural.

⁶ Entendemos que *Transmodernidad* sin dejar de poder concebirse como una “etapa futura”, es hoy un “proyecto de futuro” que en función crítico-reguladora permite la crítica del presente y la orientación en él. Por lo tanto, *Transmodernidad*, acompaña a la Modernidad como su cara crítica y hoy asoma como proyecto de futuro no solamente deseable, sino también posible.

⁷ Esta recuperación de lo instituido como condición de posibilidad de lo instituyente emancipatorio y por lo tanto la superación de la tesis de lo instituido fundamentalmente como límite para lo instituyente, se la debo en particular a María Cristina Liendo (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina) que con sus observaciones –que agradezco- a anteriores consideraciones mías sobre la lógica instituido-instituyente, me hizo cobrar conciencia de lo limitado e inadecuado de las mismas.

⁸ Asamblea Constituyente de Montecristi.

⁹ “Denominaremos (...) *potentia* al poder que tiene la comunidad como una facultad o capacidad que le es inherente a un pueblo en tanto última instancia de la soberanía (...)” (...) “La necesaria institucionalización del poder de la comunidad, del pueblo, constituye lo que denominaremos la *potestas*” (E. Dussel, 2006: 27 y 30).

¹⁰ El “*a priori* antropológico” cuyo ejercicio por parte de un “nosotros” hace a la constitución del mismo como sujeto en términos de **sujetividad**, es referente categorial central en el pensamiento de Arturo Andrés Roig en lo que hace a la fundamentación de la historicidad, que hacemos nuestro y que es un referente categorial omnipresente en los procesos sociales que encuentran en las nuevas constituciones analizadas un marco institucional para la afirmación y consolidación de su dignidad (A. A. Roig, 1981: 9-17).

¹¹ Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, Art. 337: “El Presidente o Presidenta de la República, en Consejo de Ministros, podrá declarar los estados de excepción. Se califican expresamente como tales las circunstancias de orden social, económico, político, natural o ecológico, que afecten gravemente la seguridad de la Nación, de las instituciones y de los ciudadanos y ciudadanas, a cuyo respecto resultan insuficientes las facultades de las cuales se disponen para hacer frente a tales hechos. En tal caso podrán ser restringidas temporalmente las garantías consagradas en esta Constitución, salvo las referidas a los derechos a la vida, prohibición de incomunicación o tortura, el derecho al debido proceso, el derecho a la información y los demás derechos humanos intangibles.” Constitución de la República del Ecuador, Art. 165: “Durante el estado de excepción la Presidenta o Presidente de la República únicamente podrá suspender o limitar el ejercicio del derecho a la inviolabilidad de domicilio, inviolabilidad de correspondencia, libertad de tránsito, libertad de asociación y reunión, y libertad de información, en los términos que señala la Constitución.” Constitución de la República de Bolivia, Art. 137: “En caso de peligro para la seguridad del estado, amenaza externa,

conmoción interna o desastre natural, la Presidenta o el Presidente del Estado tendrá la potestad de declarar el estado de excepción, en todo o en la parte del territorio donde fuera necesario. La declaración del estado de excepción no podrá en ningún caso suspender las garantías de los derechos, ni los derechos fundamentales, ni el derecho al debido proceso, el derecho a la información y los derechos de las personas privadas de libertad”.

¹² Entendemos aquí por “nuevos excluidos” a amplios sectores de las capas medias que han resultado excluidos por la profundización y totalización de las lógicas neoliberales que dictaduras mediante en “la década perdida” promovieron “la etapa neoliberal”, desmantelando el estado social de derecho en el modo y grado en que este había tenido existencia en América Latina, especialmente durante “la modernización populista” y “la expansión de la posguerra”. Compartimos con Wim Dierckxsens la tesis sobre las limitaciones de las reivindicaciones de los “nuevos excluidos” frente a la de los antiguos o viejos excluidos, como los indígenas, las mujeres y los niños, en lo que hace a la radicalidad de sus demandas en términos de la construcción de un universalismo concreto.

¹³ La *Constitución de la República del Ecuador*, a la celebración de “la naturaleza, la Pacha Mama, de que somos parte y es vital para nuestra existencia”, establecida en el Preámbulo, añade en el Capítulo uno, Título II, Art. 10: “La naturaleza será sujeto de aquellos derechos que le reconozca la Constitución”. Independientemente de ello, estimamos oportuno discernir entre “sujeto de derecho” y “sujeto de derechos”. En una lectura tradicional “sujeto de derecho” es aquella persona –real o jurídica- que es reconocida como tal dentro de un determinado “estado de derecho” por el orden jurídico positivo. Por esta razón, es que además es un “sujeto de derechos” en el sentido en que le asiste legitimidad jurídica para la reclamación por todos aquellos derechos que el “estado de derecho” reconoce y respecto de cuyo goce ofrece garantías para todos los “sujetos de derecho”. En otra lectura, en la perspectiva de la **transmodernidad** desarrollada por Dussel y a nuestro juicio implicada en el Art. 1 de la Constitución de la República de Ecuador, cuando define al Ecuador como un “Estado... de derechos”, los derechos son inherentes a la condición humana que remite no exclusivamente a cada individuo humano, sino también a las relaciones entre tales individuos así como entre ellos y la naturaleza no humana, relaciones sin las cuales la afirmación de la humanidad en el individuo, no es posible. Sobre la referencia de los sujetos de derechos se fundamenta el “Estado...de derechos” que sobre ese fundamento se define como “Estado de derecho”. El “sujeto de derechos” es, también

por cierto, sujeto de deberes. Derechos y deberes hacen a la identidad del “sujeto de derecho”.

¹⁴ Arturo Andrés Roig, distinguiendo entre “género utópico” y “función utópica” nos permite apreciar que no obstante los textos constitucionales no pertenecen a aquél género, cumplen sin embargo con la función utópica del discurso en cuya perspectiva pueden ser analizados para discernir el tipo de sujeto que en ese ejercicio discursivo se constituye. “Crítico-reguladora”, “liberadora del determinismo legal”, “anticipadora de futuro” son las funciones que Roig ha distinguido explícitamente, a las cuales subyace en su articulación la de “constitución de un sujeto” que conceptualmente implícita en sus análisis, ha sido textualmente explicitada por Estela Fernández (A. A. Roig, 1987; E. Fernández, 1995: 27-47).

¹⁵ *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela*, Capítulo VIII “De los derechos de los pueblos indígenas”, Capítulo IX “De los derechos ambientales”.

¹⁶ *Constitución de la República del Ecuador*, Título II, Capítulo segundo “Derechos del buen vivir”, Capítulo cuarto “Derechos de las comunidades, los pueblos y las nacionalidades”.

¹⁷ *Nueva Constitución Política del Estado. Estado Plurinacional de Bolivia*, Título II, Capítulo cuarto “Derechos y obligaciones de las naciones y pueblos indígena originario campesinos”, Capítulo quinto, Sección I, “Derecho al medio ambiente”.

¹⁸ En este texto constitucional se expresa la formulación paradigmática del pensamiento crítico, esto es de un pensamiento en que el sentido de la crítica es la emancipación humana: “El pensamiento crítico, como hoy lo entendemos, aparece en el contexto de los movimientos de emancipación, como aparecieron a partir de fines del siglo XVIII. Su formulación más nítida la encontramos en Marx. (...) Marx, para tener la referencia de la crítica, establece un ser supremo, habla hasta de divinidad. Pero el ser supremo es secular, no es un Dios externo. El ser supremo para el ser humano es el propio ser humano. Sin embargo, *no* es el ser humano que es y que se considera ser supremo. Es el ser humano que no es, el ser humano que debería ser. Y lo que debería ser, es ser humano. (...) El ser humano, al ser el ser supremo para el ser humano, trasciende al propio ser humano como es y se transforma en exigencia. Marx expresa esta exigencia: “echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (F. Hinkelammert, 2007: 280-283).

RESEÑAS

CRISTINA AMBROSINI (Compiladora), *Ética. Convergencias y Divergencias. Homenaje a Ricardo Maliandi*, Remedios de Escalada, Universidad Nacional de Lanús, 2009, 443 pp.

Ricardo Maliandi es una figura de gran prestigio, tanto en Argentina como a nivel internacional, por su larga trayectoria como especialista en ética. En tal carácter, formó gran cantidad de discípulos, organizó una Asociación a nivel nacional, gestionó y dirigió postgrados primero en la Universidad de Buenos Aires, luego en la Nacional de Mar del Plata, y más recientemente en la Nacional de Lanús y en la Universidad de Ciencias Empresariales, en el ámbito privado. Un grupo de colegas, convocados por el Departamento de Humanidades de la Universidad de Lanús, aporta sus trabajos para este volumen de homenaje. Son 26 profesores e investigadores de trayectoria, que abordan diferentes temas relativos a las preocupaciones de Maliandi; son ellos, en orden alfabético Fabio H. Álvarez, Cristina Ambrosini, Hubo Biagini, Jorge Manuel Casas, Sergio Cecchetto (lamentablemente fallecido), Jesús Conill, Adela Cortina, Andrés Crelier, Alberto Damiani, Julio De Zan, Esther Díaz, Enrique Dussel, Esperanza Guisán, Mario Heler (también fallecido), Daniel Kalpokas, Hans Lenk, Matthias Maring, Francisco Maglio, Dorando J. Michelini, Diego Parente, María Luisa Pfeiffer, María Cristina Reigadas, Silvia Rivera, Arturo Andrés Roig, Luis Varela y Roberto J. Walton.

Los trabajos publicados constituyen, como lo expresa la compiladora en el “Prólogo”, un diálogo con Maliandi y no una mera exposición de sus ideas. Algunos son desarrollos propios a partir de ideas suyas; otros son análisis críticos de algunos aspectos de su teoría de la ética convergente; otros, en fin, son expresiones propias de cada autor en sintonía con el espíritu más que con la letra de Maliandi. Entre los del primer grupo merecen citarse el trabajo de Crelier sobre los nexos entre realidad y razón; el de Kalpokas explicando cómo logra Maliandi una síntesis entre la ética del discurso y la ética material de los valores; el de Parente, que toma como base la obra *Cultura y conflicto* (1984) para pensar la técnica; el de Rivera sobre la bioética en la formación de los investigadores y el de Varela centrado en la crítica al intuicionismo ético.

Con matices más o menos críticos y separándose en algunos aspectos de las posiciones de Maliandi, Cecchetto plantea el tema de la artificialidad y la naturaleza en

relación a las diversas técnicas, Damiani se replantea la conflictividad, Mario Heler aborda la cuestión del orden moral-policial y Pfeiffer se pregunta sobre la posibilidad del consenso supuesta la inevitabilidad del conflicto.

Trabajos con temas diversos, conforme los intereses de cada autor, completan el panorama: el republicanismo de Kant (Ambrosini), el pensamiento de Fernando Ainsa (Biagini), las ideas de Rorty sobre la comunidad (Casas), la cuestión de la crisis de la filosofía (Conill), la búsqueda del reconocimiento según Honneth y Ricoeur (De Zan), biopolítica y ética (Díaz), ética y política (Dussel), globalización y responsabilidad (Leng y Maring), aspectos éticos y políticos de la sociogénesis de las enfermedades infecciosas (Maglio), bien común y ética pública (Michelini), la declinación de la ciudadanía (Reigadas), la condición humana (Roig), las ideas-meta (Walton).

Una mención aparte merecen los aportes de Adela Cortina y de Esperanza Guisán; ellas ofrecen un homenaje consistente en la reafirmación de sus posiciones, la ética cordial y el apasionamiento ético respectivamente. Dice Guisán, al comenzar: “Quisiera que mi contribución al muy merecido homenaje al Prof. Dr. Ricardo Maliandi constituyese una pequeña y modesta aportación original, manifestando no solo un modo de pensar distinto al habitual en los círculos angloamericanos, sino manifestando una perspectiva distinta que nos ayude a profundizar en el significado de la ética y del vocabulario moral” (p. 217). Creo que la idea podría ser suscrita por todos los autores, ya que en todos los casos y siguiendo los pasos de Maliandi, se trata de profundizar el significado de la ética o, como dice más adelante la misma autora, porque la filosofía está llamada a abandonar su formalismo pétreo y llenarse de contenido sustantivo, y que tal vez éste sea un momento muy apropiado para la filosofía moral en lengua hispana. Esta obra es prueba de ello.

* * *

HORACIO BERNARDO, EMANUELO GÁSPERI, CARINA INFANTOZZI, RICHARD MONTIEL, PABLO PARODI, GUILLERMI URÍA, *Pensar lo regional en un contexto global*, Montevideo, UDELAR, 2009, 300 pp.

Como se explica en la Introducción, el material que compone esta publicación corresponde a una serie de emprendimientos que el equipo Síntesis, con varios apoyos institucionales, lleva a cabo desde 2005. Compila la mayoría de las ponencias del III

Coloquio sobre Pensamiento y Actualidad, realizado en 2007. Se trata de 28 artículos agrupados en cuatro secciones: Política, Globalización, Latinoamérica y Educación.

Los ocho trabajos sobre Política son de temática variada. Yamandú Acosta analiza la propuesta del “nunca más” (del presidente Vázquez para el día 19 de junio, conmemoración del natalicio de Artigas) desde una perspectiva local (los delitos cometidos por la dictadura uruguaya de 1973 a 1984) y a la vez global (la injusticia estructural y asesina del sistema-mundo capitalista). Álvaro de Giorgi estudia el concepto de hegemonía de Raymond Willam; Daniel Feldman vincula tres parámetros: socialismo, ecología y revolución, sugiriendo un nuevo paradigma que tomaría la forma de red, lo que exigiría un cambio profundo no sólo en la calidad de la política en general sino también -y especialmente- de la izquierda. Con un enfoque más teórico, Martín Fleitas González trata la Ética del Discurso en relación al “Principio de indeterminación semántica”. Claudia Kuzma Zabaleta propone la construcción de una nueva ciudadanía como fundamento para “otro desarrollo” de América Latina, a partir de procesos socioculturales que tengan en cuenta la agencia ciudadana de los sujetos y la identidad cultural de los grupos sociales. Juan Pedro Machado plantea los desafíos para la afrodescendencia dentro de una integración democrática. Guillermo Uría plantea una crítica al proyecto dominante a partir del desafío de la “opacidad” de los cuerpos y denuncia la “retrotopía” de la cultura uruguaya dominante que niega la historia, sustituyéndola por un mito de edad de oro. Alexander Valdenegro reflexiona sobre el socialismo uruguayo desde el no-lugar (*u-topos*) de la novela *El socialismo triunfante* de Francisco Piria y las críticas que se le han hecho.

Los nueve artículos que integran la sección Globalización son también variados. Eduardo Álvarez Pedrosian analiza la cuestión de las teorías desde el modelo de la caja de herramientas, en relación al problema de la subjetividad. Lía Beriso realiza un análisis de campo, el caso uruguayo, sobre el nuevo perfil del trabajador latinoamericano en un contexto de globalización laboral. Germán Canale discute el modo en que algunas ideologías tradicionales se reproducen en los discursos de la globalización y en especial el tema de la homogeneidad cultural y lingüística (las “lenguas internacionales”). Fernando Girard reflexiona sobre la relación del hombre con la tecnología y los actuales impactos: el teletrabajo, el uso de las TICs y la pseudo-autonomía de las tecnologías. Gonzalo Hernández Sanjorge propone apuntes sobre la construcción identitaria en la interface región-globalidad. Jorge Rasner plantea el rol de los medios masivos de comunicación en la llamada “sociedad de la información”, advirtiendo que el receptor tiene un papel tal vez mínimo, pero a la postre decisivo por su propia masividad, en

cuando “significador” y redecodificador del cúmulo informativo que recibe. Cecilia Rennie estudia la obra de Luisa Block de Behar como “desborde del sentido”, una experiencia conocida por la mística judía. María Soledad Sosa Bouvier analiza el mundo cotidiano moderno en que se ha producido una separación neta de los espacios públicos y privados, en que las calles son escenarios de encuentros y antagonismos, simbolizan valores de orden, seguridad y ascenso social, éxito y belleza. Finalmente Ricardo Viscardi hace uso de la expresión “alterglobalización” para expresar una serie de críticas a los proyectos políticos uruguayos, especialmente de la última gestión de izquierda.

La sección Latinoamérica consta de siete trabajos, de los cuales cinco analizan figuras relevantes del pensamiento latinoamericano del siglo XX: Mariátegui como antecedente de la resistencia de los pueblos indígenas (María Brum), Carlos Astrada como instaurador del marxismo teórico (Alción Cheroni), Ceruti Crosa y la crítica filosófica (Richard Montiel) y Pedro Fígare sobre la producción filosófica (Pablo Paroli). Horacio Bernardo se pregunta qué es hacer filosofía en el Uruguay actual mediante un recurso autoreferencial. Andrea Díaz Genis se refiere a América Latina como “una construcción que se relata”, observando que si se toma su historia desde la independencia política, el problema de su identidad se torna una obsesión, y si volvemos sobre el tema es porque sentimos amenazada nuestra identidad. Carina Infanzozzi traza algunas consideraciones sobre los “lugares del pensamiento” a partir de textos de Cortázar.

La última sección, sobre Educación, contiene cuatro trabajos. Gabriela López plantea la cuestión de si y cuándo el Estado debe dirimir entre la libertad individual y el bien común; Marina Míguez y Silvia Loureiro analizan cuál es la imagen áulica de la ciencia y del científico. Clara Núñez plantea la cuestión de la crisis teórica acerca de la científicidad de lo educativo como ámbito de producción del conocimiento y Nathalie Peter propugna el fomento a la integración a través de la educación, mostrando diversas experiencias positivas en ese sentido.

Como puede apreciarse, hay una multitud de enfoques en estos trabajos, más bien guiados por el deseo de establecer diálogos y reflexiones que de exponer académicamente investigaciones terminadas. Hay mucho material “fermental” como diría Vaz Ferreira, que puede ser aprovechado y continuado, y es muy deseable que así sea.

* * *

HUGO E. BIAGINI, *Identidad argentina y compromiso latinoamericano*, Remedios de Escalada (Lanús), UNLa, 2009, 192 pp.

El autor, que ha incursionado reiteradamente en el tema de la identidad argentina y latinoamericana en su vasta trayectoria, ofrece en este libro un nuevo acercamiento al problema, que se expresa claramente en el acápite introductorio, y que lo plantea en el marco del proyecto de integración continental. Dice Biagini: “En estos tiempos globalizados, con crisis de sustancialismos y paradigmas, uno de los mayores desafíos vigentes se vincula con el dilema identitario, tan arraigado en la cultura como en la filosofía latinoamericana” (p. 11), pero rechazando reiterar expresiones como “ser nacional”, “espíritu del pueblo” por una parte, y por otra las caracterizaciones aculturadas. La idea de identidad que explora el autor expresa la unidad en la diversidad, más allá de barreras éticas, geográficas o sociales, y a la vez un requerimiento de autoafirmación desde instancias de coparticipación en el poder y la riqueza, e implica un reconocimiento de la mismidad y la alteridad, de la tradición y la continuidad junto con la ruptura y el cambio. Los desafíos que plantea nuestra historia pueden expresarse en la alterativa heterocentrismo o autodeterminación, pensada esta última en clave hemisférica.

Los seis capítulos que componen el volumen visualizan diversos períodos y pensamientos contrapuestos. Comienza con la asonada de 1810 (capítulo 1: “Raigambres americanistas. De la ilustración al modernismo”), detectando tempranamente los matices de francofilia, hispanofobia y auctoconía, repasando las ideas que la respecto han expresado autores como Rubén Darío, Miguel de Unamuno, Manuel Ugarte. El capítulo segundo se detiene en la “anglología” y el “españolismo” que tiñeron los cabildos del Centenario, precedidos en una década por los festejos del Cuarto Centenario de la empresa hispánica en América. La prédica hispanista señaló los aspectos heroicos y grandiosos de la colonización, y tuvo que sortear un escenario antihispánico que recorrió todo el siglo XIX argentino. Sin embargo, la suspicacia despertada en muchos intelectuales argentinos por el proyecto estadounidense de la Unión Panamericana permitió también equilibrar la ya excesiva admiración al voluntarismo norteamericano. Biagini detecta que a pesar del cosmopolitismo y la hispanofobia subsistente entre nosotros a comienzos del siglo XX, los contactos inter-hispanoamericanos se produjeron “en torno a instancias finiseculares de este tenor: heterogéneo flujo migratorio y su consiguiente redescubrimiento pacífico de América; emprendimientos y debates en torno al Cuarto Centenario (1892); hegemonía yanqui y debacle imperial hispana [Guerra de Cuba]; búsqueda mutua de raíces

identitarias y construcción de redes comunicacionales; discurso arielico e integrador; advenimiento de una clase intelectual española comprometida con la cuestión social y receptiva hacia la cultura latinoamericana en ascenso; creciente pasaje por España de reconocidos escritos novomundistas; grandes colecciones publicadas por las casas editoras y peninsulares y las revistas juveniles del mismo origen” (p. 68).

A continuación se ocupa Biagini del discurso utópico (capítulo 3: “Ficción y realidad. Proyectos y efectividades”) analizando diversas manifestaciones, con especial detenimiento en Diodoro Roca y el reformismo antiimperial, cerrando el tema con la mención a las visiones que la revista *La estrella del Sur* presentaba para el lejano 2010, pronosticándonos más población y poder que Estados Unidos. El comentario del autor merece una transcripción por extenso: “Un pronóstico lamentablemente desacertado pero que, más allá de su trasfondo elitista y tecnocrático, reflejaba muchos afanes incumplimentados para establecer una América más fraternal y equitativa. Que los Estados Unidos del Sur -más proclives a plasmarse bajo la égida de gobiernos menos impopulares- puedan llevar a mejor puerto a nuestro continente irredento girará en torno de los intereses que vayan en definitiva a implementarse. Un programa como el de la integración regional, que suscitó tantos infortunios generacionales, no puede quedar meramente librado a empresarios especuladores, como sucede en la mayoría de los países latinoamericanos, ni tampoco a políticas que han llevado a un verdadero Estado de Malestar y a la práctica de asimétricas relaciones con los poderosos. Por otro lado, deberá priorizarse la producción, las demandas comunitarias y el despegue de inmensas zonas marginadas” (p. 92).

El capítulo 4: “Discurso dominante y contracultura” presenta las dos grandes vertientes finiseculares: el occidentalismo y el pensamiento alternativo, encarnado sobre todo por los movimientos estudiantiles y reformistas de 1918, que ya se refieren expresamente a la integración de todas las etnias y culturas que conviven en el país: los indios, los negros y toda la amplia gama de mestizaje que involucran. El siguiente, sobre “la filosofía en situación”, traza un rápido esbozo de los intentos de una reflexión situada, comenzando con Alberdi, pasando por las diversas expresiones del pensar latinoamericano hasta la actualidad, refiriéndose también a la importancia de la historiografía regional. El último capítulo, en la misma línea, trabaja los “perfiles individuales”: Nicanor Larrain, Fernando Aínsa, Mario Samberino, Alfonso Castela y José Luis Gómez-Martínez.

El Epílogo, expresivamente titulado “El reto de la izquierda plebeya”, presenta un “estado de situación” desde la mirada del autor, que incluye tanto el cuestionamiento popular a los planes hegemónicos como la resistencia social a la manipulación política en cada uno de los países. Cierra la obra una serie de consideraciones sobre el “populismo”, en que el autor denuncia la periódica agitación de este “fanstasma” por parte aquellos a quienes la integración real de Latinoamérica pone en peligro los propios intereses. En síntesis, una obra polémica, escrita desde la sinceridad y la valentía, méritos no menores -precisamente- en la época que transitamos.

* * *

MARISA BERTTOLINI - MAURICIO LANGÓN, *Diversidad cultural e interculturalidad. Propuestas didácticas para la problematización y la discusión. Materiales para la construcción de cursos*, Buenos Aires-México, Ediciones Novedades Educativas, 2009, 173 pp.

En la Presentación, titulada “Esto no es un manual” se entra de lleno al propósito de los autores. No se trata de un manual porque no es un acopio de los temas a enseñar y aprender. Al contrario, los materiales y actividades ofrecidos aspiran a estimular la creatividad, tanto de docentes como de alumnos. Se advierte que son escritos, pero invitan a ser integrados, completados y enriquecidos en sus significaciones con otros medios expresivos y comunicativos: imágenes, sonidos, gestos, etc. Lo importante es que la propuesta es pensar los problemas; en segundo lugar se propone la discusión como “diálogo argumentativo”, retomando una venerable y secular tradición (la escolástica) que terminó enredada en sus propios planteos, estereotipando disputas irreales argumentando sobre trivialidades o insignificancias teóricas. Los autores estiman que dan suficientes recaudos como para que eso no se repita. Y esto porque el objetivo no es llegar a certezas (como en el caso anteriormente mencionado) sino, al contrario, conmovérlas y cuestionarlas. Centrarse en el problema y su importancia, con la correlativa indicación de su impostación histórica y cultural, no conduce a un relativismo estéril, sino a una agitación del pensamiento que evita su solidificación y con ella, su muerte.

Los dos criterios de estructuración son: la presentación sistemática de los problemas y los instrumentos de labor. A lo primero apuntan los ejes temáticos; lo segundo son los recursos didácticos: textos, orientaciones, sugerencias y sobre todo un modelo concreto de taller. La obra consta de 10 capítulos y cada uno se articula alrededor de

un eje problemático, acerca del cual se presenta un planteo, se propone una sensibilización y se presenta la problematización, usando como “disparador” un texto (filosófico o no) motivador y sugerente. A mitad de la exposición de los ejes, el capítulo 5 propone un taller filosófico con la pregunta ¿Civilización universal o culturas nacionales? Y el capítulo final, a modo de síntesis, aporta algunas cuestiones que responden a polémicas actuales y ofrece más textos para la discusión.

Los ejes presentados en los capítulos restantes son: 1. Naturaleza y cultura; 2. Ambigüedad del término “cultura”; 3. Concepto antropológico de cultura; 4. Diversidad cultural; 5. Lenguaje y cultura; 6. Lengua y diversidad cultural; 7. Lengua, cultura y comunicación y 8. Intentos de diálogo intercultural. En total, la obra ofrece un dossier 73 textos motivadores que incluye tanto fragmentos de escritores, como Guamán Poma de Ayala, W. Shakespeare, U. Eco, filósofos de varias épocas como G. Lebiniz, A. Comte, E. Morín, P. Ricoeur; incluyendo varios latinoamericanos (R. Kush, R. Fornbet Betancourt, R. Follari, Y. Acosta), teólogos y religiosos como J. Ginés de Sepúlveda, B. De las Casas, Benedicto XVI. La bibliografía final completa el panorama y da apoyo a nuevas búsquedas.

En síntesis, estamos ante una obra diferente, una especie de decantación de la experiencia de los autores, tanto en sus clases como en talleres, seminarios, encuentros con colegas; es una propuesta sólida, que merece ser tomada en cuenta, y continuada.

* * *

ALBERTO BUELA, *Los mitos platónicos vistos desde América*, Prólogo de Claudio Díaz, Buenos Aires, Editorial Teoría, 2009, 127 pp.

El autor ha incursionado ya en el tema de los mitos platónicos, en cuyo tratamiento –y expresamente- deja de lado el aspecto erudito (digamos, la exégesis histórico crítica) buscando una comprensión más profunda e integral del texto. Este libro es el resultado del material trabajado para un seminario dictado en el Centro Universitario Regional Saladillo, en 2007, por iniciativa de los propios estudiantes, lo que, obviamente, satisface al autor. Por otra parte, señala que una lectura integral y, diríamos, de corrido, de todos los mitos platónicos es una tarea pendiente a la cual se suma el autor, considerándose –con una venerable compañía que por cierto incluye a Platón- más que filósofo (en el actual sentido) un *arkegueta*, un “eterno comenzante”.

En la Introducción Buela expresa sintéticamente su propuesta y su método: reunir todos los mitos platónicos ordenándolos, haciendo de cada uno una lectura comentada, abordaje que denomina fenomenológico (porque va “a los mitos mismos”, sin intermediario) hermenéutico (porque busca el sentido del mito a través de su comprensión y su explicación a través de referencias). Valga aclarar que el autor considera “mitos” a los relatos que no se expresan en estructuras lógicas y precisas y que tienen tres características: no son argumentativos, son eficaces y no son verificables. Se diferencian de las alegorías en que éstas tienen un autor (en nuestro caso, Platón mismo) mientras que los mitos son relatos impersonales, productos de una tradición remota y oralmente transmitida (“se dice...”).

Los mitos relevados de este modo son: 1. el Andrógino; 2. Giges; 3. las cigarras; 4. Prometeo; 5. Theuth; 6. la caverna; 7. Er, el armenio; 8. el carro alado; 9. las marionetas; 10. la reminiscencia; 11. el nacimiento de Eros; 12. la Atlántida; 13. los ciclos invertidos del cosmos, 14. el mito escatológico; 15. el Demiurgo; 16. el juicio final. Estos textos abarcan prácticamente la obra platónica central: *El Banquete* (1, 10), *La República* (2, 6, 7), *Fedro* (3, 5, 8), *Protágoras* (4), *Las Leyes* (9), *Menón* (10), *Timeo* (12, 15), *El político* (13), *Fedón* (14), *Gorgias* (16). La asiduidad del uso y la recurrencia al mismo para expresar lo inexpresable en lenguaje unívoco, quedan patentes en esta lectura “de corrido” donde aparecen, presentadas de este modo peculiar, las principales ideas e intuiciones del filósofo griego.

El comentario de Buela no transita las formas habituales del género. Hace de cada uno una interpretación adecuada a los problemas vitales y actuales que nos preocupan, acerca de los cuales -queda así demostrado- el viejo Platón todavía puede decirnos mucho. Pongamos algún ejemplo. Al comentar el mito de la caverna, concluye, siguiendo la propuesta de lectura política de Conrado Eggers Lan: “El sentido genuino de la actividad política se funda en esta paradoja, [que los liberados, los que ven la luz del Sol, suelen ser rechazados por sus compañeros cautivos, al regresar e intentar liberarlos] pues a pesar de una actividad ingrata (no reconocida) debed ser siempre de liberación, cualquier otra forma de hacer o pensar la política, es política de entrega, de enajenación” (p. 50). Al concluir su lectura sobre el mito de Er y haber planteado la dificultad de pensar una memoria colectiva única, cuando en realidad lo que hay son memorias individuales, siempre distintas, afirma su reivindicación del disenso: “La memoria común de un pueblo siempre está dividida entre unos y otros, que al pretender inventar una memoria común de una sola pieza lo que se hace es suprimir una de las memorias. De allí a la supresión, a la negación, a la eliminación del otro hay solo un pequeño paso. El

criterio es entonces discutir sobre las diferencias sin simulacros, partir del disenso como la 'otra visión' para llegar al reconocimiento del otro" (p. 61). Y el último: al comentar el mito del juicio final, que hace resaltar con equidad los méritos y deméritos de cada cual, advierte: "Mirado desde la eternidad, aquello que busca Platón es la igualdad en el punto de partida, tan distinta al igualitarismo moderno que nos define a cada uno de nosotros como 'todos por igual'" (p.120).

La lectura de los textos platónicos, siempre tan cargados de sentido, y la de estas reflexiones atinentes, y muy personales, conllevando el riesgo –y el acicate– del siempre posible y razonable disenso, hacen de esta obra un libro ameno que puede ser compartido en una tertulia, ofrecido a los alumnos, a los hijos, a los amigos, es decir, constituye una invitación a ensayar el diálogo, el disenso y el reconocimiento.

* * *

BEATRIZ INÉS MATTAR - IGNACIO TORIBIO LUCERO - MARÍA JOSEFA VIGO - ANDRÉS QUIROGA - SILVIA A. LUNA - ANA PALMÉS, *La interpretación analógico-icóniaca. Hacia una ética de la diversidad*, San Juan, Univ. Nac. de San Juan, 2009, 225 pp.

Este libro resulta de la reunión de un grupo de investigadores interesados en las posibilidades de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, tanto para la elucidación de cuestiones epistemológicas como para la reflexión ética y la comprensión del pensamiento actual, especialmente el latinoamericano. La amplitud de estas posibilidades da por resultado siete trabajos de tónica diferente, pero con el hilo conductor del interés por el enfoque hermenéutico-pragmático.

María Josefa Vigo, en "Un planteo analógico en la posmodernidad" se propone ubicar la figura y la obra de Mauricio Beuchot en el marco de las características de modernidad y posmodernidad. Retomando la idea de que la modernidad se ha caracterizado por la racionalidad "fuerte", y por tanto, poniendo el acento en la univocidad, explica la postmodernidad como una crisis de esos postulados que ha conducido a un pensar filosófico muy cargado de relativismo, lo que lleva a la vez a una cierta confusión de ideas y planteos. Es lo que el propio Beuchot llama un pensamiento "equivocista" o, como dice la autora: "El presente muestra una fragmentación de la experiencia del hombre manejado por lógicas que no le permitirán retornar a ningún valor o plan integrador de los significados" (p. 24). En este panorama,

la analogía se presenta como un deseable equilibrio entre univocidad y equívocidad, entre pensamiento único y relativismo absoluto. Interesante la observación final de la autora: “Podría llamarse también hermenéutica del límite, porque pone el límite entre lo unívoco y lo equívoco, y además se pone en el límite donde ambos tocan, recupera algo de cada uno y origina algo nuevo” (p. 30).

Ignacio Toribio Lucero titula su trabajo “Fundamentación ontológica y hermenéutico-analógica de las dimensiones del orden práctico en el pensamiento de M. Beuchot”, proponiéndose una presentación de los cuatro temas que señalan sendas dimensiones del orden práctico: la ontología-hermenéutica, la persona, la ética y el derecho. A lo largo del trabajo va señalando el uso de la analogía para explicar la constitución óntica, la esencia del ser humano, los conceptos centrales de la ética: libertad, equidad, virtud, justicia, fraternidad y del derecho: derechos humanos, multiculturalismo, educación. El autor no oculta su admiración y su adhesión a la hermenéutica analógica: “es una teoría que está en crecimiento continuo. Es un pensamiento vivo de gran proyección para el pensamiento filosófico en todas sus dimensiones” (p. 77).

Beatriz Inés Mattar contribuye con dos trabajos, el primero “Interpretación, ética y valores” plantea una crítica a las posiciones epistemológicas “neutralistas”, que afirman la objetividad del conocimiento científico, sin reconocer las mediaciones de la interpretación y la influencia de los prejuicios, creencias y valores. La objetividad de la ciencia es difícil de sostener, afirma, si se toma en cuenta la historia de la ciencia, que muestra a la actividad científica en sus diversos contextos históricos y sociales. Las objeciones levantadas contra la objetividad en las ciencias naturales es aplicable al ámbito de las ciencias humanas, cuyo concepto mismo plantea algunas dificultades. Beuchot elabora un concepto de humanidades, amplio e inclusivo que acepta como equivalentes “humanidades”, “ciencias humanas” y “ciencias sociales” porque en definitiva todas tienen por objeto el estudio del hombre y su cultura y que a la vez permite una redefinición y reubicación del problema de los valores. Como conclusión, la autora afirma que la investigación sobre lo humano se vería éticamente favorecida si tomara en consideración los siguientes aspectos: 1. Conocer las diferentes teorías éticas y criterios de moralidad; 2. Adoptar un criterio de valoración ética múltiple, compatible y diferenciado; 3. Reconocer que los planteos éticos pueden surgir en cualquier momento del proceso de investigación; 4. Respetar a las personas; 5. Destacar la relevancia social; 6. Reconocer las particularidades culturales; 7. Controlar la incidencia de los propios prejuicios; 8. Comprometerse con el futuro de la humanidad.

El segundo trabajo de Mattar, “Lógica de la interpretación analógica y racionalidad para la diversidad”, ofrece una breve aproximación a los conceptos lógicos involucrados: la estructura abductiva del proceso hermenéutico, el uso de la analogía en la interpretación (Aristóteles, Tomás de Aquino), retórica y argumentación dialéctica (Perelman), finalizando el panorama con una presentación de la relación entre la hermenéutica y los sistemas de lógica formal. Concluye recapitulando la propuesta: mostrar que la racionalidad lógico-formal (clásica o contemporánea) conduce al univocismo y al equivocismo interpretativo, mientras que la razonabilidad analógico-icónica es el camino para una racionalidad abierta al reconocimiento de la diversidad.

Andrés Quiroga retoma temas similares al presentar “Ontología, ética y Posmodernidad en la Hermenéutica Analógica de M. Beuchot”, ya que plantea que el desarrollo histórico de la hermenéutica se ha abocado, a fines del siglo XX a una disputa entre polos opuestos. En ontología, tanto el relativismo como el absolutismo se caracterizan por su auto-refutabilidad., mientras que la solución analógica propone un relativismo relativo respetuoso de lo diverso, lo particular y permisivo para cierta universalidad analógica posible. En la postmodernidad, Vattimo ha planteado la cuestión del pensamiento débil como una alternativa a lo que el llama “pensamiento fuerte”, que habla en nombre de “la” verdad y totaliza., tratando también de establecer la relación entre lo moderno y lo postmoderno. En la última parte de su trabajo, el autor se aboca a relacionar el pensamiento débil y el pensamiento analógico. Para Vattimo, pensamiento débil es aquel que opera con categorías modernas distorsionándolas; para Beuchot lo débil es una situación en la que ya no es posible pretender que nuestro pensamiento exprese el ser como presencia desplegada de una vez y para siempre. Por lo tanto, lo débil (en el sentido de Vattimo) y lo analógico no se identifican, y la apuesta es que la analogía sea una nueva oportunidad para la metafísica.

El artículo de Silvia A. Luna, “La comprensión como una actitud de lo social. Un sondeo de opinión”, aborda la interpretación como método de investigación en las ciencias humanas, analizando el estado de la cuestión a partir de Max Weber y su análisis de las cuatro fases del proceso de construcción de tipos ideales: abstracción simple, revisión histórica, lógica dialéctica y tendencia social. Luego de pasar revista a diversas técnicas de obtención y procesamiento de datos a partir del método de la entrevista en profundidad, propone algunas pautas concretas.

El último trabajo, de Ana R. Palmés, “Hermenéutica y traducción. Estrategias etnoprágmatas: una ética de la interpretación”, muestra, a partir de casos concretos, la no equivalencia de las estructuras lingüísticas y el desafío interpretativo que implica

toda traducción, señalando la relevancia de la ética de la interpretación desarrollada por Vattimo (diferente de la ética de la comunicación), concluye que -coincidiendo con este autor- la hermenéutica no debe reducirse a mera apología de los universos culturales sino más bien pensar siempre en contextos culturales.

Como puede apreciarse, los aportes contenidos en este libro constituyen un interesante enfoque que permite vincular diversas aproximaciones al tema de la interpretación y sus alcances éticos.

* * *

ANA ZAGARI, BEATRIZ GERCMAN. ALEJANDRA GONZÁLEZ, Roberto Esposito. *Tres ensayos sobre una teoría im-política*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2009, 98 pp.

Roberto Esposito es hoy uno de los más destacados representantes de la filosofía política italiana, y su pensamiento ha sido ampliamente difundido entre nosotros. Las tres autoras de este libro, profesoras de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador (Buenos Aires), han estudiado exhaustivamente la obra de Esposito, encontrando en ella numerosas vetas para explorar. Debe señalarse ante todo que el libro no quiere ser una exposición lineal o histórica del pensamiento de Esposito que, por otra parte, está en pleno desarrollo, sino que cada una ha elegido algún aspecto o rasgo, interpretándolo y aportando la propia visión.

El propio Esposito, al prologar el libro señala la importancia que otorga a esta presentación de su filosofía en Argentina, a través de una opción temática que privilegia su reflexión sobre lo impolítico, y su intento de sobreponer los conceptos clásicos de la política en una obra reconstructiva. Para Esposito, que un libro como éste “nazca en América Latina y particularmente en Argentina, no es indiferente. No sólo por la relación emotiva que me liga con este país, sino porque Argentina ha conocido sobre su propia carne la relación entre finitud y violencia, o entre vida y política, alrededor de la que se ha ido hilvanando mi trabajo” (pp. 8-9). La misma percepción de un diálogo ininterrumpido, que incluye textos, conversaciones y lecturas, hace decir a Ana Zagari que la peculiaridad de Esposito (de su modo de ser y de pensar) “lo hace más cercano a quienes –mujeres y latinoamericanas- nos ‘atrevemos’ con los temas de la filosofía sabiendo que, aún bien entrado el siglo XXI, muchas veces pervive la misoginia en los intelectuales y filósofos, autóctonos o no” y que “promueve en nosotras a través de sus preocupaciones, seguir pensando desde nuestro lugar, como nuestras marcas,

haciendo comunidad que sabe de los peligros de pensarse como idéntica a sí misma, algo que nuestra experiencia de cultura mestizada también nos enseña día a día” (p. 12).

El primer ensayo, de Ana Zagari, titulado “Roberto Esposito en la tradición de lo *impolítico*”, ubica a Esposito como un actualizador de las confrontaciones clásicas relativas al drama de la finitud, con la propuesta de una biopolítica afirmativa. A través de un *excursus* bibliográfico da cuenta de los hitos configuradores de las categorías filosóficas que se han ido afianzando a lo largo de sus publicaciones. Para Zagari el nudo problemático central de esta filosofía es el de la finitud y la violencia humanas y el pensar –como hace Esposito– la relación político-impolítico como coextensa a la comunidad, permite enfrentarse por una parte a pensamientos “únicos” y totalitarios y por otra a la despolitización indiferentista, dos males que siempre nos acechan.

El aporte de Beatriz Gercman, “La democracia y su fantasma”, plantea el modo como la democracia se relaciona con el totalitarismo, interpretando a Esposito en el sentido del título: el totalitarismo no es lo contrario (o contradictorio) de la democracia sino su “fantasma”, en sentido freudiano. Al hilo de esta idea recorre pasajes diversos de la obra de Esposito y de su diálogo con otros filósofos que también han pensado la democracia en sentidos diversos, pensadores tan disímiles como Marx, Cassirer, Rousseau, Weber, Kelsen, Kant, Bataille, entre otros. La autora exhibe los canales (a veces intrincados) por los que Esposito llega a mostrar en qué sentido y de qué modo la democracia puede tornarse excluyente, totalitaria.

El breve e interesante trabajo de Alejandra González, “La Virgen roja y el filósofo italiano”, lleva un subtítulo que es suficientemente explícito de su propósito: “un diálogo imposible entre Simone Weil y Roberto Esposito”. Diálogo imposible y a la vez paradójico porque Esposito se ha apoyado conscientemente en Simone, y él mismo reconoce que “es Weil quizás la autora más presente en las diversas estaciones de mi recorrido desde lo impolítico a la comunidad/inmunidad, y a la interrogación sobre lo impersonal” (p. 8). La “mirada” que propone González no es más (ni menos) que un parpadeo, un rápido y casi incontrolable acto de ajuste / desajuste de la visión, ella misma fugaz y a veces superpuesta. Su primer parpadeo, la pregunta por el poder detrás del bien, el segundo, por la fuerza detrás del derecho, el tercero, por la potencia detrás de la pasividad, el cuarto, por la nada detrás del origen, el quinto y último, por la muerte detrás de la comunidad. Textos de Esposito comentados con frases de Weil, en una dialéctica apasionante de afirmaciones y negaciones, de avances y retrocesos que llega a un final con ojos bien abiertos y cerrados; sobre todo, bien abiertos, de

modo que cada uno –Esposito y Weil- llegaron a pensar la comunidad a la que ambos pertenecen, itinerario expresado (y también sugerido) por las palabras (y los silencios) de González.

La obra es rica en sugerencias y sin duda contribuirá a interesar a los lectores en la obra de Esposito, y los motivará a buscar en ellas los complementos explícitos de sentido que en esta obra, por su brevedad y por su índole, están sólo esbozados, implícitos o supuestos. Teniendo en cuenta que no sólo éste es el primer libro sobre Esposito que se publica en Argentina, sino que sobre él no se ha escrito mucho en el mundo, podemos darle el carácter de pionero.

* * *

MAURICIO LANGÓN, Coordinador, *Problemas bioéticos. Elementos para la discusión*, Montevideo, Comisión Nacional del Uruguay para la UNESCO, 2009, 46 pp.

Esta obra ha sido realizada por la Red Acá-Bioética, y su publicación, por parte de la Comisión Nacional del Uruguay para la UNESCO, se inscribe en el marco del Programa de Participación de la UNESCO: “Sensibilización, educación, investigación, difusión y debate público de su problemática en Uruguay”. Como afirma la Prologista, Clara Netto, Secretaria General de dicha Comisión uruguaya, “La bioética surge con fuerza como disciplina en los últimos tiempos proponiéndonos una reflexión sistemática sobre lo que algunos autores han denominado las ‘elecciones trágicas’ en distintos campos de la vida” (p. 5) tanto en la esfera pública (incluyendo las negociaciones internacionales) como en la privada, si bien a la vez los límites entre ambas se han vuelto borrosos. Esta obra aspira a ser un texto didáctico, creativo y abierto, pero a la vez informativo y reflexivo. La red Acá-Bioética se creó para generar espacios de discusión y reflexión en el ámbito educativo, realizando actividades desde 2005. Una de sus tareas ha sido aportar los materiales y experiencias que se incluyen en este libro.

La obra, precedida de una Introducción aclaratoria, se articula alrededor de un conjunto de temas presentados en forma de casos, de historias, de textos encontrados, de preguntas. Estos temas-eje son: 1. Casos de investigación en seres humanos; 2. El “doble estándar” en la investigación clínica; 3. La definición de bioética; 4. Qué futuro abren a la humanidad los avances de las ciencias de la vida. Como se aprecia, cada uno de ellos es de gran actualidad, concita respuestas encontradas por parte de los

especialistas, y adhesiones divergentes por parte de la gente común. Y éstas son razones suficientes para haberlos seleccionado.

El tercer tema, el más teórico y de mayor amplitud, se despliega en dos direcciones. Por una parte se presentan los elementos conceptuales de la noción a definir y por otra se ofrecen cinco fragmentos -de Jovino Pizzi, Gustavo Pereira, Carolina Pallas, Janett Tourn Travers y Sirio López Velasco- como disparadores para una discusión acerca del “giro ético”, de los modelos fundamentales en bioética, de su vinculación con los derechos humanos y de su aplicación a la enseñanza.

El cuarto tema es el resultado de un panel compuesto por Fernando Lema, Luis Barbeito, Gustavo Pereira y María Luisa Pfeiffer, realizado en septiembre de 2005 por videoconferencia, con la participación de unos mil quinientos espectadores, en su mayoría estudiantes secundarios. En su presentación, dice Jorge Brovetto que “los jóvenes deben informarse, reflexionar, interrogarse, participar, proponer y transformar el mundo en el que viven de manera pacífica, segura y responsable” (p. 102). Los asistentes pudieron usar el sistema interactivo para presentar sus preguntas, que fueron respondidas brevemente por los panelistas, lo que sin duda constituyó para ellos una experiencia importante.

Finalmente el libro aporta, como bases para la reflexión ulterior, textos de Margherite Yourcenar, Edgar Morin, Gregory Bateson, Mabel Quintela, Eduardo Galeano y Fritjof Capra. Se incluyen asimismo, como material documental, la Carta de Buenos Aires sobre Derechos Humanos (2004), la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos (2005) y la Declaración de Córdoba (2008). Cierra el libro una bibliografía selecta y actualizada.

Como puede apreciarse, es una obra diferente, que toma seriamente en cuenta la necesidad de formación de los estudiantes secundarios, si bien por su contenido y sus sugerencias didácticas, destinadas a profesores, puede ayudarlos también a adaptar este material a otras propuestas: trabajo con agentes sociales, grupos barriales, escuelas de padres, etc. La utilidad de la obra se multiplicará en la medida de la motivación y la creatividad de los docentes destinatarios.

Celina A. Lértora Mendoza