

*Sociedad civil y autogestión: un nuevo futuro para América Latina**

1. Introducción

El mundo moderno está lleno de alienación. Siempre vemos y escuchamos cómo mucha gente cree, por ejemplo, que no tiene ningún control sobre sus vidas, su trabajo o su gobierno. El trabajo, así, no parece ser un derecho humano, sino un lujo; el gobierno ha dejado de representar por completo la voluntad del pueblo y se ha convertido en una institución autónoma y que, con mucho, representa a unos pocos; todo el mundo parece tener que someterse a las reglas de la economía y a la perspectiva política de los representantes del Estado, si quieren tener alguna posibilidad de éxito económico o de movilidad social; los obreros son promovidos o consiguen aumentos de salario debido, no a su creatividad, sino a su capacidad para anticipar las demandas de las instituciones para las cuales trabajan y para adaptarse a ellas. Es decir, los sistemas social, económico y político parecen haber atado, cada vez más firmemente, a los ciudadanos y a las ciudadanas de las sociedades contemporáneas: la jaula de hierro de la que habla Weber¹

parece tener unos barrotes cada vez más fuertes. Lo más problemático de todo esto es que, como observa Marx, las personas son controladas y oprimidas por sus propias creaciones², unas creaciones a las cuales la ideología moderna ha dado una pátina de autonomía, que parece suficiente para dominar a los seres humanos, sin que éstos puedan rechistar.

Desde los sectores más conservadores de la ciencia política y la sociología tradicionales, esa alienación ha sido vista con buenos ojos, pues representa un control social necesario para evitar que los humanos vivan en un estado de conflicto perpetuo. Autores más modernos, sin embargo, han criticado dicho estado de enajenación y han presentado varias soluciones, entre las cuales se destacan las ideas neoliberales del mercado y de la sociedad civil. Pero muchos críticos han argüido que estas ideas, lejos de solucionar la alienación sufrida por el mundo contemporáneo, pueden, de hecho, llegar a aumentarla, pues proponen soluciones antidemocráticas, injustas y desiguales.

* Este documento ha sido elaborado por John W. Murphy y Manuel J. Caro. John W. Murphy es catedrático de sociología en la Universidad de Miami. Su obra se centra sobre todo en la filosofía social y la teoría sociológica, áreas en las que ha publicado numerosos libros y artículos en revistas profesionales. Manuel J. Caro enseña sociología y criminología en Barry University. Sus áreas de especialización son la teoría sociológica y criminológica, y los estudios culturales y de género. En este momento ambos están escribiendo una sociobiografía del Padre Uriel Molina, un sacerdote nicaragüense que luchó por derrocar a Somoza y crear una realidad nueva, tanto en Nicaragua como en la Iglesia católica.

1. Max Weber, *Economía y sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1944.
2. Karl Marx, *The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*. New York, International Publishers, 1973, pp. 112-113.

Este trabajo intenta presentar, desde la peculiar perspectiva de varios autores latinoamericanos, una manera más humana, justa y democrática de superar este proceso de enajenación social y de evitar las contradicciones en las que caen los teóricos neoliberales, que dicen querer solventar el problema. En este ensayo, defendemos que sólo creando estructuras de gobierno "desde abajo", basadas en la autogestión, se pueden superar los problemas de América Latina, a la vez que crear una manera más democrática y equitativa de entender el proceso de globalización. Para ello, partimos de la premisa de que las sociedades contemporáneas sufren niveles de alienación jamás experimentados antes³.

2. El concepto de sistema: la alienación como necesidad

Lo más paradójico de esta situación de control todopoderoso de los seres humanos, por estructuras creadas por ellos mismos, es que esta situación social no suele ser, necesariamente, considerada como una aberración. De hecho, la filosofía y la ciencia social modernas⁴ lo han considerado positivo y necesario. Por ejemplo, la premisa fundamental de la historia de la sociología y de la ciencia política, heredera de la ilustración, es que la gente ha de ser controlada, si es que ha de vivir en sociedad⁵. La idea de estos autores es que sin un sistema institucional fuerte, la sociedad acabará en el caos. En otras palabras, la guerra de todos contra todos, de la cual hablaba Hobbes⁶, se podría hacer una realidad. Debido a esta debilidad inherente a la condición humana, la sociedad se ha de concebir como un sistema que, al no depender del ser humano, pueda controlarlo. Talcott Parsons es uno de los autores que describió el mundo social de esta manera sistémica⁷.

¿Cuáles son las implicaciones teóricas de este tipo de metáfora de la sociedad? La primera es que el mundo está perfectamente integrado y cons-

tituye una totalidad, cuyas bases ontológicas no descansan en el ser humano, sino en ideas abstractas y universales, y, por tanto, en conceptos fuera de toda duda moral, ética o política. La segunda consecuencia es que, debido a este estatuto universal, cualquier norma que provenga del sistema ha de considerarse objetiva y, por tanto, no puede estar sujeta a interpretaciones u objeciones. Es decir, las normas sociales no pueden ser limitadas a culturas o periodos históricos o sistemas políticos; las normas sociales tienen un ámbito de aplicación universal y ahistórico. Y la tercera idea es que a causa de que el sistema existe *sui generis*, es decir, es elevado a categoría de absoluto⁸, la sociedad se arroga la legitimidad de someter a todas las personas a sus normas e imbuirlas de su razón de ser. Dicho de otra manera, el sistema es el origen tanto de la identidad personal como colectiva y, por tanto, alcanza la apariencia de ser indestructible. En resumen, este sistema se constituye como causa primera y principio fundamental de toda persona y de todo grupo o evento social.

Desde la perspectiva de alguien como Talcott Parsons, la enajenación que emerge de este tipo de sistema no es, necesariamente, negativa. Más bien es indicativa de que el sistema funciona y de que los mecanismos de control surten el efecto deseado. La alienación, pues, sólo tiene connotaciones negativas cuando se asume que las personas han de controlar sus destinos. Si, por el contrario, se piensa que este control ha de ejercerlo el sistema, la alienación es, simplemente, el precio que hay que pagar por la supervivencia del orden social. Y debido a que es esta segunda versión de orden social la que por lo general se adopta, no es de extrañar que los niveles de alienación sean tan altos en nuestras sociedades.

3. El desencanto actual con el sistema

Es necesario entender, sin embargo, que incluso los críticos de derechas contemporáneos han co-

3. Richard Sennett, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*. New York, Norton, 1998.
4. Este problema de las bases del orden social y de la alienación se ha considerado tan importante en las ciencias sociales que la mayor parte de la sociología se ha visto en la necesidad de abordarlo, de una u otra manera, desde el comienzo de esta disciplina.
5. Denis Wrong, "The Oversocialized Version of the Man in Modern Society", *American Sociological Review* 26 (April) 1961, pp. 183-193.
6. Thomas Hobbes, *Leviatán*. Barcelona, RBA, 2002.
7. Talcott Parsons, *El sistema social*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
8. Serrano Caldera, *Los dilemas de la democracia*. Managua: Hispamer, 1995, p. 27.

incidido en que estos niveles de alienación no son productivos. Tanto para los críticos de derechas como de izquierdas, pues, la alineación es una enfermedad socio-psicológica, que socava la creatividad y la productividad de la personas. Una sociedad alienada no puede satisfacer las necesidades de sus ciudadanos, a largo plazo, y, en consecuencia, acabará con toda seguridad desestabilizándose y será objeto de conflictos y rebeliones. Para evitar este caos, es necesario hacer realidad, al menos en parte, los deseos y las necesidades de los ciudadanos. En otras palabras, las sociedades han de ser capaces de reducir la alienación a un mínimo sostenible y de crear una atmósfera de creatividad, que mantenga un cierto nivel de satisfacción y productividad, entre las personas, y por tanto, un cierto orden. ¿Cuáles son los mecanismos que estos autores neoliberales han propuesto para conseguir este ansiado orden social, sin el cual nuestras sociedades parecen avocadas al fracaso y el caos? Los dos más aceptados y discutidos son el mercado y la sociedad civil.

3.1. El mercado como respuesta a la enajenación

Intelectuales y políticos de derechas creen que el mercado es la respuesta adecuada a esta alineación, inherente al sistema, pues, a través de él, los ciudadanos pueden expresar sus peculiaridades más personales. Este concepto de mercado "expresivo" ha sido desarrollado e influido por la obra de Friedrich von Hayek⁹. Según este autor, el sistema social no existe; es una abstracción. Al ser un nominalista radical, Hayek asume que sólo el individuo es importante. El mundo social consiste, por lo tanto, en una colección de individuos independientes.

Hayek, en consecuencia, escribe que la conceptualización de la economía como sistema es muy problemática. Para la teoría sistémica, nos dice Hayek, el foco de atención no es el mercado como colección de individuos independientes, sino un sistema abstracto de intercambios de dinero, bienes y servicios. En general, la economía se reduce a un sistema de energía consumida, de bienes producidos y de información intercambiada de forma efi-

ciente. El problema fundamental de esta forma de entender la economía, tal como dice Hayek, es que las intenciones reales de comerciantes y consumidores son pasadas por alto o son transformadas en planes económicos de gran escala, que suelen no ser pertinentes o adecuados para estos actores. El resultado de este proceso es un crecimiento de la economía, que aumenta la alienación, pues no respeta los intereses de los individuos.

Según Hayek, sin embargo, este problema se puede resolver si cambiamos, no el sistema económico, sino la forma de enfocarlo: hemos de sustituir el hincapié en la economía como sistema por un énfasis en el mercado como expresión individual. La razón es que, en opinión de Hayek, la creatividad, la productividad y la libertad se fundamentan en el mercado. Por ello, cuando el mercado se convierte en nuestro centro de atención, tanto la economía como la vida social mejoran. En este modelo, las personas son átomos, que negocian el futuro y la dirección del mercado¹⁰. Estos mercaderes (tanto comerciantes como consumidores), libres e independientes, crean un contrato social, los unos con los otros, que controla la producción, la distribución y el consumo de toda riqueza económica. Contrario a lo que suponía el concepto de economía como sistema, el orden económico que propone Hayek es espontáneo y representa la culminación de las ambiciones de todo individuo libre e independiente.

El problema con esta imagen de la economía es que, en realidad, no escapa a la idea de sistema que dice criticar. Para muchos críticos de la obra de Hayek, el orden económico sigue siendo producto de fuerzas abstractas, sólo que, en este caso, a esas fuerzas se las llama mercado¹¹. El mercado de Hayek parece funcionar de forma similar a como lo hacía "la mano invisible" de Adam Smith¹² o el "sistema" de Talcott Parsons. En los tres casos, el orden económico emerge sin intervención activa y directa de los ciudadanos. De hecho, incluso en el mercado, los deseos individuales de comerciantes y consumidores se transforman, de forma mágica, en una organización, que refleja un supuesto bien común. Así, el mercado, en realidad, es, de hecho,

9. Ver, por ejemplo, Friedrich A von Hayek, *Individualism and Economic Order*. Chicago, University of Chicago Press, 1936.

10. Friedrich A Hayek, *The Constitution of Liberty*. Chicago, University of Chicago Press, 1960, p. 160 (versión en español: *Los fundamentos de la libertad*. Barcelona, Folio, 1997).

11. Alejandro Serrano Caldera, *Los dilemas de la democracia*, p. 11.

12. Adam Smith, *Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Barcelona, Orbis, 1983.

una noción tan metafísica como lo era el sistema. Entendido de esta manera, el mercado es espontáneo, como dice Hayek, pero no puede ser concebido como resultado de intenciones o prácticas conjuntas. Como Sartre diría, en el mercado no existe “*praxis colectiva*” alguna¹³. Debido a este individualismo, este concepto de mercado deja de lado cuestiones tan importantes como el poder, las diferencias de clase social o la discriminación, por razones de género, raza o etnia. Si el orden económico es espontáneo y automático, la introducción de estos factores, en nuestro modelo, diría Hayek, sería contraria a todo desarrollo de una economía robusta, que reflejara los intereses individuales de los ciudadanos. De hecho, desde el neoliberalismo, se cree que, una vez que el mercado alcance su plena vigencia y extensión, todas estas influencias negativas se verán neutralizadas, a la vez que se creará la distribución de bienes y personas más eficiente, dentro de la jerarquía económica. El pleno mercado —hoy día llamado mercado global— pondrá a cada uno en su lugar y romperá las barreras de la discriminación, pues éstas son impedimentos para la verdadera expresión individual. En otras palabras, la plena individualidad sólo puede alcanzarse a través del mercado.

Y no es que en esta sociedad del mercado global no vayan a existir desigualdades; al contrario, las habrá, y muchas. Lo que ocurre es que estas desigualdades no se producirán a causa de discriminaciones, sino que se basarán en la racionalidad universal y absoluta del mercado y, por tanto, serán justas. Esta sociedad, pues, dará a todos y todas un modo de expresión, el mercado, y sustituirá las injusticias sociales por un sistema justo de distribución desigual de la riqueza.

3.2. Sociedad civil y descentralización

Una estrategia diferente para acabar con la alienación de nuestras sociedades contemporáneas es lo que se ha venido a llamar el desarrollo de la “sociedad civil”. Tanto escritores de derechas como de izquierdas han promovido este concepto, para desbancar al Estado del epicentro de todo interés guber-

namental. Sin embargo, el concepto de sociedad civil es muy diferente para unos y otros.

Dentro de lo que se llama nuevo federalismo¹⁴, estos escritores de derechas creen que los ciudadanos deberían tener un mayor acceso a los procesos gubernamentales. De acuerdo con esta idea, el gobierno ha de descentralizarse para que el pueblo pueda, cuando menos, saborear la soberanía. La participación ciudadana, que disminuirá la alienación, se persigue a través de la eliminación de la burocracia y la descentralización del poder.

Pero incluso si esto fuera posible, ¿puede este concepto de sociedad descentralizada cambiar la idea tradicional de orden social, basado en un concepto universal autónomo (mercado, sistema, estado, etc.), que se impone al individuo? A nuestro parecer, la respuesta es un rotundo no. La razón es que este concepto de sociedad civil, propuesto por los escritores de derechas, es semejante al que, en su día, propuso Hegel¹⁵. Para este autor, la sociedad civil es simplemente el espacio donde residen instituciones como la familia o las asociaciones de vecinos. Entendida de esta manera, la forma asimétrica en que gobierno y ciudadanos se suelen relacionar no se cuestiona, sino que se considera normal y fuera de toda sospecha. El ciudadano ha de participar en la sociedad, pero al margen de las instituciones que, en realidad, tienen poder político. Así, desde la derecha política, se entiende que la sociedad civil ha de estar subordinada al poder del Estado¹⁶. Mientras esto sea sí, por supuesto, los ciudadanos y ciudadanas de a pie no adquieren ninguna cuota de poder real. Lo único que se consigue con este concepto de sociedad civil es canalizar la energía de las masas y mantener en ellas la infundada ilusión de que tienen poder. Pero no se cuestionan los fundamentos de este poder, ni el acceso amplio y democrático a las instituciones con autoridad real.

4. Sociedad civil y *praxis*

El concepto de sociedad civil que se propone desde la izquierda es bastante diferente. Para estos autores, existe una diferencia fundamental entre la

13. Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason*. Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press, 1929, pp. 505-524 (versión en español: *Crítica de la razón dialéctica; precedida de cuestiones de método*. Buenos Aires, Losada, 1970).

14. Ver, por ejemplo, Timothy J. Conlan, *The New Federalism*. Washington, Brookings Institution, 1988.

15. Mónica Baltodano, *Democratizar la democracia*. Managua: Editorial Graphic Prints, 2002.

16. Este es el concepto de sociedad civil con el cual los partidos políticos argentinos quieren definir hoy día las asambleas barriales, constituidas desde diciembre de 2001 (ver, por ejemplo, Hernán Ouviaña, 2002. “Las asam-

descentralización del poder y su difusión real. Si desde la derecha, la sociedad civil no termina de tener poder real, desde la izquierda, lo que se pretende es redefinir y reconstruir las instituciones para que la sociedad civil se convierta en la base del orden social y en la verdadera sede del gobierno de la nación. En otras palabras, para los teóricos de la izquierda, sociedad civil y Estado se vuelven en sinónimos —y no antagónicos como pretenden los autores más de derechas—. Así, el Estado no es la institución que establece el marco en el cual la sociedad civil se mueve y se desarrolla, sino que es la sociedad civil en sí: la *praxis* humana da no sólo sentido y legitimidad al Estado, tal como pretendían los filósofos ilustrados del contrato social, sino que también establece su propio ser¹⁷.

De esta forma, el modelo de sociedad civil de la izquierda va mucho más allá de la mera difusión del poder, pues el gobierno ha de descentralizarse de manera real, al extenderse la *praxis* humana a todas las facetas de la vida social. La sociedad civil, por tanto, es el gobierno, pues no sólo la legitimidad, sino la propia existencia de esta institución descansan en la *praxis* colectiva de los ciudadanos¹⁸. Por tanto, este proceso de descentralización es inherentemente un proceso de autodeterminación y autogestión, que se extiende a todas las facetas de la vida social.

4.1. Un movimiento desde abajo

Como parte de este proceso de redefinición de la sociedad civil, dicen los críticos de izquierdas, hemos de redefinir también la historia, y lo que se ha venido a llamar globalización. La idea crucial a este respecto es que tales movimientos sociales se han de entender como producidos “desde abajo”, es decir, como garante y representante de la voz y los deseos populares, como expresión de la voluntad y los intereses de las masas, como basados en la *praxis* humana y no como supresores de la misma.



Desde ciertos ámbitos de la izquierda, por ejemplo, la globalización se entiende como productora de alienación, pues el foco de atención es sólo el mercado y los centros de poder se concentran cada vez más en manos de unos pocos. Por tanto, los procesos que emergen de dicha toma de decisiones tan minoritaria son, por definición, extraños a los deseos de las masas, cuyos intereses se ven siempre sometidos a los intereses del mercado. Si tenemos en cuenta, además, que la globalización parece un fenómeno imparable, hemos de entender que los niveles de alienación no pueden más que aumentar, a medida que nuestras sociedades se hacen más y más globales. Desde la derecha, estos procesos se han venido interpretando como naturales, como fuerzas indomables, que no atienden a intereses personales, sino a estructuras universales e infalibles, que todos debemos aceptar, e incluso abrazar, sin rechistar. Este fenómeno también se ha presentado como una dicotomía entre dos polos antagónicos, globalización y desarrollo, por un lado, y atraso socioeconómico, por el otro. Entre estos polos no es difícil elegir, de manera racional: sólo un loco podría querer mantenerse en el atraso social y económico.

Desde el punto de vista de la nueva sociedad civil de la izquierda, sin embargo, esta idea de globalización ha de repensarse. La razón es que el concepto de sociedad civil desde abajo no nos per-

bleas barriales: apuntes a modo de hipótesis de trabajo”, *Bajo el volcán* 2, 5, pp. 59-72). Este es también el modo como el Estado mexicano trata a las asambleas de las comunidades chiapanecas.

17. Este es el concepto de sociedad civil de los miembros de las asambleas barriales argentinas (ver, por ejemplo, Hernán Ouviaña, 2002. “Las asambleas barriales: apuntes a modo de hipótesis de trabajo”, *Bajo el Volcán* 2, 5, pp. 59-72, o los caracoles de Chiapas).

18. Gajo Petrovic, *Marx in the Mid-Twentieth Century*. Garden City, New York, Anchor Books, 1967.

mite entender la historia como un proceso autónomo, que determina el futuro de las personas. Al contrario, desde abajo, la historia y, por tanto, los procesos globalizadores, que caracterizan la historia contemporánea de nuestro planeta, han de entenderse como basados en la *praxis* humana. Son los ciudadanos de la sociedad civil los que pueden y deben pensar qué tipo de globalización es deseable, pues todo movimiento social y todo Estado descansa en la *praxis* colectiva de los individuos. Desde abajo, no hay una globalización, sino muchas globalizaciones, que los ciudadanos y las ciudadanas deben pensar y llevar a cabo. La historia, en definitiva, no es autónoma, sino un proceso de carácter humano, que siempre toma forma, desde una perspectiva específica¹⁹. Por decirlo de otro modo, la historia se hace en la sociedad civil y refleja los distintos proyectos existenciales (que a veces se hayan en conflicto) de los participantes, en dicha institución. Según esta nueva forma de entender la historia, es la *praxis* humana la que se halla en el corazón de la historia y no cualquier otro concepto metafísico como pueden ser Dios, el destino, el mercado, el sistema, la globalización, etc. A través de su actividad, y aún de su inactividad, los seres humanos dan forma a la historia, en una variedad de trayectorias, que no están predeterminadas.

No podemos ser ingenuos, sin embargo, y hemos de tener en cuenta el papel que las diferencias sociales, raciales y de género pueden tener en este proceso. Como Marx nos advierte, las personas no crean la historia en condiciones ideales²⁰. La represión económica, por ejemplo, puede establecer ciertas desigualdades, que hacen muy difícil el desarrollo de una clase obrera capaz de crear su propio futuro. Los procesos de globalización, a los cuales asistimos en estos momentos, crean unas estructuras económicas difíciles de romper y que intentan evitar que las masas de los países más pobres produzcan alternativas. Sin embargo, debi-

do a que estas incapacidades ya no pueden entenderse como efecto de algún proceso universal y autónomo, y a que ya no existe ninguna manera predeterminada de comportamiento, todo el mundo ha de ser considerado como poseedor de la capacidad para producir alternativas viables y legítimas. De hecho, estas alternativas desde abajo han de entenderse como más legítimas que los viejos conceptos de mercado, globalización, sistema, etc., porque nacen de la sociedad civil, la única sede —y no la fuente²¹— de legitimidad y poder. El poder no emana de la sociedad civil, sino que reside en ella. Toda persona está, pues, condenada a construir su propio porvenir, sin seguir pautas predeterminadas.

De esta manera, lo más interesante de este movimiento desde abajo, no es su diversidad o el hecho de que se protesten tanto las nefastas consecuencias sociales de la globalización como las terribles consecuencias ecológicas de un desarrollo económico, que no podrá ser sostenido durante mucho más tiempo. Lo verdaderamente crucial de este movimiento es su compromiso con la construcción de la historia²². Estos movimientos pretenden crear las condiciones sociales que hagan posible que tanto la historia como el orden social sigan unos nuevos parámetros, creados desde abajo, por la sociedad civil. Sin esta nueva y más íntima relación con la historia, ni las críticas, ni los proyectos sociales alternativos podrán jamás ser transformados en realidades, pues habría que esperar a que la historia los considerara oportunos.

4.2. La filosofía de la liberación y el otro

De acuerdo con Alejandro Serrano Caldera, para que la sociedad civil desde abajo resulte en esta amalgama de nuevos proyectos de futuro más justos y democráticos, los ciudadanos han de crear un nuevo contrato social²³, que no esté basado en principios jerárquicos como aquellos en los cuales se

19. Orlando Núñez Soto, *La insurrección de la conciencia*. Managua: ESUCA, 1988, p. 23-35.

20. Karl Marx, "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte". En Robert C. Tucker (Ed.), *The Marx-Engels Reader*, 2nd Edition. New York: W. W. Norton & Company, p. 595 (versión en español: *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Barcelona: Ariel, 1985).

21. Mientras que la idea de *fuerza* denota un sitio de donde procede la legitimidad y el poder, y otro donde estas capacidades se depositan, el concepto de *sede* carece de esa dicotomía: legitimidad y poder no *emergen* de la sociedad civil, sino que *residen* en ella.

22. Alejandro Serrano Caldera, *El fin de la historia: reparación del mito*. La Habana: Editorial "13 de marzo", 1991.

23. Alejandro Serrano Caldera, "Límites y alternativas de la democracia". Ponencia presentada en el III Congreso sobre globalización, Ciudad de Guatemala, agosto, 2002.

fundamentan los conceptos de burocracia o de Estado tradicionales. Pero este nuevo contrato social no será justo, a menos que todos los participantes traten a otros, y sean tratados, de forma equitativa. La coacción, por ejemplo, no puede formar parte del proceso de creación de la sociedad civil. Si la sociedad civil ha de funcionar de forma democrática, nadie puede ser excluido del proceso de diálogo, a través del cual se crea el futuro. Es decir, hemos de establecer las condiciones necesarias para que todo el mundo pueda participar total y equitativamente en la formación de las nuevas instituciones y proyectos.

Es en este momento de la discusión cuando las ideas de la *filosofía de la liberación* de Enrique Dussel²⁴ se hacen cruciales. En palabras de Dussel, el "yo" y el "otro" han de poder reunirse como miembros de igual rango, dentro de una comunidad de hablantes²⁵. Tanto el yo como el otro tienen una voz, que no puede ser silenciada por el ejercicio de la ideología, el poder económico o la creencia en la supremacía de una cultura sobre otra. Sin la libertad que produce esta equidad de tratamiento y legitimidad, el contrato social no puede ser considerado válido, pues ningún contrato social veraz puede ser el resultado de la dominación social o cultural.

La esencia de la filosofía de la liberación, de acuerdo a Dussel, es que la dominación de un grupo sobre otro pierde toda justificación, cualesquiera que sean sus bases. Al contrario que la filosofía tradicional, la de la liberación no comienza con la búsqueda de absolutos (verdad, moralidad, racionalidad, etc.), en los cuales legitimar el comportamiento humano, pues estos son principios abstractos, en los cuales suelen fundar toda dominación y represión social²⁶. Dicho de otra forma, estos absolutos suelen convertirse en los arquetipos que justifican la condena y la opresión de muchos comportamientos y de mucha gente. Todo comportamiento o toda comunidad se juzga sobre la base de

estos ideales absolutos; y si llega a considerarse contrario a ellos, se empieza a entender como algo inútil, aberrante o incluso peligroso; algo que hay que desterrar o destruir. De esta manera, las diferencias culturales son perseguidas y destruidas, al no reflejar estos supuestos absolutos.

Para Dussel, pues, la filosofía de la liberación no comienza fuera de este mundo, en busca de esos absolutos o razones prístinas, sino dentro de él, en busca de una humanidad, que sólo se puede encontrar en la vida cotidiana de las personas. Por lo tanto, las relaciones entre el "yo" y el "otro" no son controladas desde fuera por mecanismos autónomos y universales, sino desde la propia relación entre ambos elementos²⁷. Es decir, tanto el "yo" como el "otro" son contingencias, que no pueden reclamar con legitimidad una naturaleza absoluta y, por tanto, la capacidad para dominar a la otra parte. Ni el "yo", ni el "otro" representan arquetipos universales de identidad o cultura. En la realidad del mundo cotidiano sólo existen ejemplos de las distintas maneras en que la identidad y la cultura se pueden construir, en permanente contacto entre individuos. Así, tanto el "yo" como el "otro" son diferentes proyectos humanos, distintas maneras como la existencia personal y colectiva se puede desarrollar.

Lo fundamental para Dussel es que, una vez que estos principios quedan claros, podemos establecer las condiciones necesarias para crear un nuevo contrato social más equitativo. La dominación del otro es fácil, cuando existen coartadas abstractas, universales y absolutas, pero en ausencia de este tipo de arquetipos, la opresión no se puede justificar, por lo que puede crearse un contrato social, que sea, en realidad, legítimo y justo. Sin la ideología que hace posible la introducción de estos absolutos, todo tipo de voces provenientes de todo el mundo ha de participar y ser tenida en cuenta, en el desarrollo de dicho contrato. Sólo así las personas podrán aproximarse, unas a otras, y tener como base

24. Enrique Dussel, *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*. México, Extemporáneos, 1977.

25. Enrique Dussel, *ibid.*, pp. 66-70.

26. Enrique Dussel, *1495: El descubrimiento del otro*. Bogotá: Antropos, 1992, pp. 55-75.

27. Es decir, la de la liberación no es una filosofía de la razón primera en sentido tradicional, sino más bien una filosofía que trata del mundo y de cómo éste se origina, en las contingencias de la vida cotidiana. En este sentido, la sociedad consiste en un conglomerado diverso, que ha de reunirse en una especie de "confederación flexible" de diferencias culturales y sociales. Este tipo de unidad en la diversidad, en que se basaría la nueva sociedad civil, se podría considerar como "absoluto concreto". Como dice Serrano, "lo universal es la integración de múltiples expresiones" (*La unidad en la diversidad*, Managua: San Rafael, 1993, p. 6).

sus diferencias sociales y culturales, sin prejuicios o miedo alguno a que un caos escatológico se apodere de nuestras sociedades.

5. Conclusión: un orden social sin necesidad de sistemas o absolutos

Lo fundamental de la filosofía de la liberación es que las personas comparten y construyen el mundo y, por tanto, pueden unirse unas a otras, sin necesidad de absolutos, que den poder y legitimidad, tanto al contrato social como a alguna de las partes de dicho contrato. Sólo de esta manera, la unión entre individuos podrá ocurrir de forma justa y equitativa, o el orden social podrá emerger de la conexión intersubjetiva entre personas y no de ideas absolutas y abstractas, que tienen su base fuera de toda relación humana. Es decir, el orden social puede existir sin necesidad de lo que se suele llamar sistema. A través del intercambio directo entre per-

sonas, los ciudadanos y ciudadanas tienen la habilidad para construir un mundo complejo, es decir, plural y multicultural. El “yo” y el “otro”, por ejemplo, no tienen que restringir su relación a los dictámenes absolutos del sistema, sino que pueden construir su orden social de distintas maneras: ya no hay *a priori*; todo ha de hacerse, incluso la realidad social. De resultados de este “destino creativo” del ser humano, el “yo” y el “otro” han de crear una sociedad nueva, la cual no tiene por qué ser burocrática o basarse en las jerarquías sociales y culturales tradicionales. Autogestionándose, la gente es libre para fraguar, desde abajo, una historia y un futuro nuevos²⁸, que sean, en realidad, consecuentes con sus necesidades e intereses. Este es el reto, pero también el posible brillante futuro de América Latina.

JOHN MURPHY Y MANUEL J. CARO



28. Orlando Núñez Soto, *El manifiesto asociativo y autogestionario*. Managua: CIPRES, 1998.