

XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires, 2009.

La democracia latinoamericana: entre una ontología moral y lo político.

Paola Gramaglia.

Cita:

Paola Gramaglia (2009). *La democracia latinoamericana: entre una ontología moral y lo político*. XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-062/1236>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

La democracia latinoamericana: entre una ontología moral y lo político

Paola Gramaglia

Universidad Nacional de Córdoba

Facultad de Filosofía y Humanidades

Córdoba-Argentina

paolagramaglia@gmail.com

Es cierto que nuestra condición “latinoamericana” no nos libera de lo que David Harvey denomina condición posmoderna, en cuanto participamos de los efectos de la acumulación flexible del capital, la fragmentación y dispersión de la producción económica, la hegemonía del sistema financiero, la rotación extrema de la mano de obra, la exclusión social económica y política.(Harvey, David.1996) Todo esto como un innegable cambio en los modos de ser de los humanos, cuestión que desde Latinoamérica, nos determina ser parte de un mundo globalizado.

Acosta es bien preciso al distinguir el fenómeno de la globalización con el globalismo, el cual somete la perspectiva del fenómeno a una interpretación reductiva de los efectos abrumadores del capitalismo económico.

“La lectura del globalismo totaliza la globalización económica, especialmente porque reduce todos los niveles de la globalización a la misma, y fundamentalmente, porque niega la política. La lectura del anti-globalismo no desconoce la relevancia de la globalización económica, pero no acepta su totalización.”¹

¹ Acosta, Yamandú.(2005) *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización Perspectivas críticas desde América Latina*. Nordan-Comunidad. Montevideo. pág.. 31

En otros espacios teóricos, el objeto social de las investigaciones en las últimas décadas, emerge especialmente en la producción sociológica y antropológica la cuestión de la “diferencia” como el modo de explicación de grupos culturales al interior de las sociedades actuales. Considero fructífero para los análisis de Latinoamérica concebir las dislocaciones de sentido en las cuales las “diferencias” son posibles de comprender desde aspectos en los que se juegan, tanto los modos relacionales en los que se constituyen como las disciplinas que los toman como objeto. Cuidando de no caer en viejos culturalismos que sólo nos permiten pensar en términos estáticos y disciplinadores precisamente las “diferencias” que se pretende investigar.

No es, por lo tanto, en la faceta egoísta identitaria en la que se despliega uno de los modos de la configuración social, lo que me interesa analizar en este trabajo. Sino más bien, en la comprensión de la democracia en su dimensión política-utópica a través de la reconstrucción del sentido que le imprime la particular cultura latinoamericana.² Especialmente considero relevante repensar, en esta dirección las posibilidades filosóficas de lo político en relación a la actualización de los debates acerca de la emancipación latinoamericana –posteriores tanto al desencanto revolucionario de los setenta como al encanto eticizante de la década de los noventa– para señalar las dificultades con las que nos encontramos al concebir una ontologización moral que desconoce la escansación contingente de la historicidad.

Principalmente examino la propuesta de Enrique Dussel en la definición de lo político al determinar los procedimientos que constituyen por un lado la institucionalización del poder de modo casi exclusivo en la forma Estado y por otro la determinación moral de los sujetos. Trocando el problema, a mi entender, de la Justicia en cuestiones de “solidaridad procesal” acentadas en una instancia “externa” como es el “cara a cara” tanto en su versión levinasiana como en la variación de Enrique Dussel.

En esta misma dirección me pregunto:

¿En qué medida es posible contribuir a la comprensión de los sujetos colectivos con capacidad para la acción política sin relegar las complejidades de las particulares sociedades actuales en América latina?³

Para Enrique Dussel la política es la actividad que establece “el deber ser” de la comunidad, la que se ocupa de determinar los principios normativos de aquella. Por lo tanto, la organización de la

² Mihailovic, Dejan. (2003) *La democracia como utopía*. Instituto tecnológico y Superiores de Monterrey, Campus. Estado de México. pág.225

³ Ver Dussel, Enrique (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI, pp. 24 y 26.

sociedad depende primaria e íntimamente del punto de vista integral del Bien de la Comunidad. En esta dirección elabora una arquitectura propedéutica-inclusiva-comunitarista sustentada en una unidad social.

En el plano de lo colectivo, la acción transformadora se encuentra siempre dependiendo de la mediación virtuosa del sujeto. A quien se le reconoce como tal a través del cumplimiento del mandato - recostado en el modo comunitario de la fraternidad- revelando la fuerte tendencia de la naturaleza ontológico-ética de la política para el autor.

Así, la política es para Enrique Dussel “una actividad que se organiza y promueve la producción, reproducción y aumento de la vida de sus miembros”.⁴ La misma, se define en tres grandes esferas de acción de los sujetos, cuya especificidad depende del grado de socialidad y el tipo de acción.

La primera de estas esferas es el escenario en el que se sustentan todas las otras y es definida, como la comunidad.

El segundo registro inscribe a las acciones de los sujetos que por su función de representación entre la comunidad y el Estado se caracterizan por acciones individuales.

El tercero de estos planos, se constituye en tanto, *sólo podrá ser política la actividad que conduzca a la institucionalidad de las acciones*.⁵ Esta afirmación se encuentra en consonancia con la definición anterior, pues no existe política en Dussel sin institucionalidad. El modo de interrelación que caracteriza, entonces, el proceso de las tres esferas constituye una organización que puede definirse en términos de una genética de lo social. A través de la cual se fundan los espacios de lo político haciendo depender de modo necesario al anterior del anterior.

Desde ésta óptica lo social y lo político no parecen poseer grandes distinciones. Al diluirse, en alguna medida, la actividad social con el modo de lo político. Asentando en una normatividad axiomática el fundamento ontológico que constituye la política.

La comunidad posee el poder como mera potencia, y necesita para concretarse de la acción política del sujeto. Es preciso que este movimiento se efectúe hacia la institucionalización (de la misma forma que el acto es *energeia* y la potencia *dinamys*), puesto que de esta manera el poder se manifiesta. La comunidad moralmente unida es la poseedora del poder como *potentia* (como así también de la *hiperpotentia*).

⁴ Dussel, Enrique (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI, pág. 24, 75.

⁵ Ibidem. pág. 24 y 57.

El poder de la comunidad es definido como esa *potentia* que precisa del momento de la *potestas* para su actualización, efectuada siempre a través de los representantes “virtuosos”. El despliegue de la “comunidad política” lo desarrolla, no sólo a través de la institucionalización en la actividad de la *potestas* fundada en la relación de fraternidad, sino que este compromiso debe aparecer también en el actor político como “virtuoso”.⁶

En esta perspectiva, la comunidad es la actualidad del poder de la potencia que adquiere sentido a través de la institucionalización en la forma Estado, es decir, en la naturalización de la administración estatal.⁷ Éste, podría señalarse como el plano privilegiado que el autor define como política.

Las acciones de representación del sujeto individual poseen el mandato de la comunidad. En este registro la acción individual del sujeto, tal como sostuvimos anteriormente, es la que interviene entre la comunidad y el Estado.

Ahora bien, la cuestión de la representación desaparece en este punto, al exigir la acción de “espejo” entre los mandantes y los mandados. Sin embargo, el autor pretende algo más, ya que afirma que de no ocurrir esta transparencia en el modo de la representación, lo conduce al “fetichismo de la política”, desvirtuando de esta manera la acción de los representados que deviene ilegítima. Con esta operación, entrelaza cuestiones de la vida afectiva individuales, con valores de vida en común.

La autonomía de los actores se encuentra atrapada en una fuerte concepción comunitarista, -comprimiendo el complejo problema de la representación en las sociedades actuales- que disipa la naturaleza aporética de la política, y reduce la relación amigo-enemigo a atributos naturales o esenciales de la amistad o de la enemistad individual.

En el punto 3.2 de sus *20 tesis de política*, Dussel es aún más explícito, al afirmar *que el ejercicio del poder es actualización en sus posibilidades institucionales*. Así el tercer plano al que me refiero -el de la institucionalización- no puede ser comprendido de otra forma que en la acción propiamente de Estado, definida ésta como el grado máximo de acción política. A partir de estas afirmaciones, pareciera que nos podemos encontrar con un aristotélico posmoderno, al no reconocer un sujeto colectivo determinado sino tan sólo la ambigüedad de una comunidad que precisa para existir su propia reproducción. Pero, para que el modo de la política no fetichizada se manifieste, como lo

⁶ Denominaremos entonces **potentia**, que como una red se despliega por todo el campo político siendo cada actor político un nodo (usando las categorías de M Castells), se desarrolla en diversos niveles y esferas, constituyendo así la esencia y fundamento de **todo lo político**. Podría decirse que lo político es el desarrollo del poder político en todos sus momentos, desplegando de esta forma una ontología política de lo social.

⁷ Rancière, Jacques. (1996). *El desacuerdo*. Buenos Aires. Nueva Visión. pág. 39.

sostiene el autor, precisa necesariamente de la actualización institucional a través del cumplimiento transparente del mandante por el mandado.

Sin esta *potentia* comunitaria que es el *topoi* -en el que se asienta el poder de la comunidad- no es posible concebir en Dussel existencia real, ni objetiva, ni empírica de lo que pueda ser comprendido como política. Por lo tanto, el bien de la comunidad se determina por la “voluntad de vivir” de sus miembros. Es la voluntad entendida como aquella capacidad humana que evita la muerte, como la voluntad de permanecer en la vida humana.⁸ Esta afirmación sigue siendo consistente con la idea de que la política es la actividad que organiza la vida de la sociedad en tanto promueve la producción, reproducción y aumento de la vida de sus miembros.

A partir de los argumentos explicitados, me pregunto: ¿Cómo interpretar entonces los modos **dislocados** de sentido que produce la conflictividad de lo político?. Especialmente en Latinoamérica, en donde las diversidades de las formas comunitarias desconciertan los modelos de la tradición de la filosofía política europea. En este sentido, recorro a la misma problemática:

¿Cómo pensar a los acontecimientos que no son alcanzados como etapa posterior en la forma de la institucionalización ni tampoco en aquélla que procura la absorción de la conflictividad por parte del Estado?

La tesis sistemático-modélica de lo político que en distintos textos presenta es coincidente con la forma en que Enrique Dussel atribuye el modo de la institucionalización del poder político en el sujeto. El sujeto delegado del poder “de la comunidad” debe poseer virtudes de servicio. Si no se da de esta manera señala, nos encontramos con la fetichización del poder, haciendo recaer la conducta individual al ámbito de la moral.

El sujeto social, que otrora se definía en relación a la noción de Estado y que se justificaba en un único contendiente en la relación establecida a través del antagonismo principal opresor -oprimido no desaparece, como quieren sostener algunos autores, ni tampoco se encuentra paralizado en el antagonismo con el Estado como sostienen otros, más bien, considero que la relación se transforma y multiplica en estrategias. Los sujetos sociales excluidos del sistema capitalista que impera en Latinoamérica como único modo de producción desde hace más de 100 años construyen formas de acción que son posibles de caracterizar no por la necesidad como exclusión, sino más bien, por la contingencia de sus estrategias activas.

⁸ Ver Dussel, Enrique (2006). *20 tesis de política*. México. Siglo XXI.

A partir de la consideración del concepto de lo político en Dussel se nos ofrecen algunas dificultades para concebir una “comunidad política” anclada en una “moralidad”. Especialmente en relación a la propuesta dusseliana de los setenta que intentaba superar la dialéctica de la totalidad en el reconocimiento del Otro, soslayando en alguna medida el autor la posibilidad de la contingencia de lo político.

El recargo de fetichización de la política se convierte de esta manera en una ausencia de “virtud”. Frente a ello, reflexiono si es posible abandonar el modo de representación del Otro en el que las formas de hacer política no son tanto el fruto de un esfuerzo organizado de profetas o de vanguardias sino del carácter alternativo, creativo y autoorganizativo del “desorden” de sujetos autónomos **–los a pesar de–**. Una exterioridad impensada a la que no se puede determinar de antemano ni predecir, ya que es justamente lo Otro.

Ahora bien, considero que la vocación sistemática y extremadamente detallada en la descripción que realiza en *20 tesis de política* termina sin embargo, por simplificar dos cuestiones claves para las democracias contemporáneas en América latina.

La primera es la relación de representación, creyendo resolverla al volver a la fórmula de “eticización” de las relaciones de los sujetos. Con ello, el autor relega el problema filosófico, que él mismo pensó en sus primeros textos escritos del siglo XX en la construcción de una filosofía para la liberación. La cual se caracterizó principalmente por las críticas a la modernidad como totalidad, en esta dirección debería concebirse la imposibilidad de la transparencia de las relaciones.

El segundo de los repasos, a esta concepción, es la particular lectura ética. En la que sostiene a la pobreza como condición de ser humano viviente y que precisamente por ello es la condición de relación del Otro. Al definir a los sujetos como “víctimas”, como los efectos no intencionados del Bien invierte la relación al tornarse dialécticamente en el “mal” por causar dichas víctimas.

El que actúa humanamente siempre y necesariamente tiene como contenido de su acto alguna mediación para la producción, reproducción o desarrollo auto responsable de la vida de cada sujeto humano en una comunidad de vida, como cumplimiento material de las necesidades de su corporalidad cultural (la primera de todas el deseo del otro sujeto) teniendo por referencia última a toda la humanidad.⁹

⁹Dussel, Enrique (2002) *Ética de la liberación en la era de la globalización y de la exclusión*. Trotta. Madrid pág.132.

Las víctimas, como las define el autor, no son una comunidad homogénea. Sus formas de identificación no dependen necesariamente del tipo de modo de producción, no tienen como estrategia política final la toma del poder del Estado, sino que sus formas de constitución y de acción son múltiples y divergentes. No se trata de demostrar la inescrutable “identidad” de los latinoamericanos como humanos, vivientes, indígenas, negros, pobres, hambrientos. No es un problema que precise del entendimiento de la racionalidad. Es una distorsión... *no es un desconocimiento, el concepto de desconocimiento supone que uno u otro de los interlocutores, o ambos-por el efecto de una simple ignorancia de un disimulo concertado o de una ilusión constitutiva-no saben lo que dicen o lo que dice el otro. Tampoco es el malentendido que descansa en la imprecisión de las palabras.*¹⁰

No obstante, el autor, realiza un renovado esfuerzo para salir del escollo propio de las éticas racionalistas que se fundan en preceptos, normas, reglas, etc. Es una arquitectura que construye a través de los principios materiales y factuales, como principios básicos de lo que constituye su ética. Empero necesita un fundamento no racional que le otorgue sentido, de un principio íntimo y primario en el que recae todo el peso de la relación. Es lo que instituye ese *pnim-pnim* (cara a cara) que resulta impracticable sin algún tipo de compromiso o demanda existencial básica que instituye la relación con el OTRO.

Por lo tanto, el problema permanece, sigue existiendo:

¿Cómo es posible sostener en la actualidad de Nuestra América, que se debe actuar en Bien del OTRO, cuando coexisten pluralidades de motivaciones (económicas, étnicas, ilustradas, autonomistas)?.

La racionalidad de un “universal ético”, al que apelan algunos autores latinoamericanos entraña, en algún sentido, el peligro de una disolución de las diferencias. Especialmente en ciertas formulaciones en las que los supuestos se inscriben en una justificación natural de la victimización de los sujetos colectivos. Esta forma opera como naturalización de la víctima lo que resulta un extrañamiento de la acción política misma que ejercen los sujetos colectivos. Quizás sea el riesgo teórico de sobrevalorar la universalidad, en desmedro de la particularidad, sabiendo que la supresión de las *diferencias* pone en entredicho la pluralidad y la contingencia de lo político.

Por otro lado, la cuestión de las perspectivas éticas y el tratamiento de los sujetos como víctimas, por lo menos resulta riesgoso al postergar el rol activo de los sujetos en un *pólemos* contingente en la lucha entre pobres y ricos. Desde este prisma la ética vendría a desdibujar la

¹⁰ Rancière, Jacques. (1996). *El desacuerdo*. Buenos Aires. Nueva Visión. pág.8

relación de distorsión reformulando virtudes en donde no hay igualdad y fundando una relación ética en donde no hay libertad.

Otra cuestión clave –que también tiene relación con las críticas a la modernidad– es la idea de continuar pensando que el Estado es el grado máximo de resolución de lo político en América latina.

Propongo pensar para Nuestra América nuevas posibilidades teórico-prácticas, que nos permitan comprender al Estado como una más de las formas en las que variadas modalidades de los sujetos colectivos constituyen modos de lo político, pero que no devienen necesariamente en políticas institucionales.¹¹

Concebir que a pesar de este destructor e innegable panorama al que pertenecemos los latinoamericanos -desde que los europeos inauguran la modernidad con la conquista de América- los sujetos políticos reformulan en prácticas lo que contribuye a establecer tácticas y estrategias políticas de intervención en los espacios sociales e institucionales en los que irrumpen provocando en el Estado - Crisis.¹²

¿No se desentiende Dussel, de esta perspectiva crítica, al concebir un modo de comunidad definido por la *potentia* que lo devuelve a un modo de totalidad que pretendía poner en discusión?

El concepto de comunidad, si bien es fértil en algunas cuestiones, resulta un concepto cerrado para las variadas formas **dislocadas** de lo político en las democracias latinoamericanas. Mas aún, concibiéndola en una totalidad que la filosofía latinoamericana colocó en discusión como una de sus críticas a la modernidad, lo que le ha significado constituir un status propio en el debate de lo político.

Finalmente, su aporte teológico-filosófico ha resultado de alta fecundidad para pensar la cuestión latinoamericana, pero sin embargo, -insisto- deberíamos ocuparnos más intensamente en la comprensión de los modos **dislocados** y los **–a pesar de–**. Aquellos a través de los cuales se actualiza el legado de lo político donde se instituyen las democracias de Nuestra América al construir de modo creativo, experimental, y auto-organizativo el “desorden”.

¹¹ No deberíamos olvidar que como sostiene Villoro los Estados latinoamericanos son del tipo de “naciones proyectadas” en las que la constitución del proyecto común se encuentra en constante discusión. Ver Villoro, Luis (1998). *Del estado homogéneo al Estado plural*. México: Paidós.

¹² Ver Todorov Tzvetan (1982) *La conquista de América: el problema del otro* “.Siglo XXI. Madrid especialmente los capítulos III y IV.