

Repensar América Latina de post dictaduras. La superación de las dicotomías

Rethinking Latin America post dictatorships. Overcoming the dichotomies

Jovino Pizzi

Resumen: Desde una postura analítico-filosófica, el autor sostiene que el alejamiento de las dictaduras cívico-militares que imperaron en América Latina en los años 70 y 80 del siglo XX, no superó determinadas dicotomías que han operado en nuestra historia. De hecho, se podría decir que los instrumentos de poder y control empleadas por ellas, siguen presentes. En consecuencia, postula que la propuesta de repensar el contexto post dictatorial, junto con no desconocer las carencias de este período, implica por sobre todo ir un paso más allá, debatiendo los déficits de nuestras democracias representativas. Este trabajo sugiere varios caminos a este respecto.

Palabras clave: Post dictaduras; América Latina; doble lenguaje; sujetos emergentes.

Abstract: From an analytical and philosophical stance, the author argues that the removal of civil-military dictatorships that prevailed in Latin America in the 70s and 80s of the twentieth century did not exceed certain dichotomies that have operated in our history. In fact, one could say that the instruments of power and control employed by them, are still present. Therefore, we hypothesize that the proposal to rethink the post dictatorial context, along with not ignore the shortcomings of this period implies above all go a step further, arguing deficits representative democracies. This work suggests several ways in this regard.

Keywords: Post dictatorships; Latin America; Dual language; emerging subjects

Introducción

La necesidad de repensar nuestro tiempo, deviene de la noción de que el período post dictaduras¹ ha posibilitado una situación confortable para todos; no obstante, estimamos que las alteraciones en las formas de participación política, han significado cambios fundamentales para nuestras sociedades. En efecto, pareciera que hemos entrado en una etapa de consolidación de la democracia donde solamente se trata de arreglar unos pocos aspectos para poder seguir adelante. En el caso, la gobernabilidad ha pasado a tener otra forma de justificación –principalmente con elecciones regulares– pero las estructuras de control y reproducción sociales, siguen prácticamente el mismo patrón impuesto durante el período de las dictaduras. Por eso, si bien el cambio ha sido sustancial, en el fondo, los controles y la dinámica en la toma de decisiones siguen estando vigentes.

En efecto, sabemos que varias instancias de poder y control utilizadas en las dictaduras latinoamericanas continúan vigentes y, con esto, siguen agudizando el disciplinamiento social, dominando determinados sectores importantes de la sociedad. A veces los propios partidos políticos son liderados por personas antiguamente ligadas a los aparatos represivos. La demostración de esto está, por ejemplo, en las elecciones brasileñas (octubre del 2014) donde ha aumentado significativamente el número de diputados ligados a las corporaciones policiales, militares o con personas cercanas a estas instituciones. En este sentido, se permite que ciertos *lobbies* consigan asegurar sus influencias a favor de la militarización de la sociedad.

Todo esto merece una atención muy especial. Es decir, se trata de discutir los avances efectivos de las democracias y estudiar hasta qué punto estamos viviendo en una sociedad confortable, y si tenemos seguridad de que vamos hacia un futuro con mayor hospitalidad para todos. Más que incertidumbres, nuestro tiempo sufre una especie de aceptación –aunque a veces no tan pasiva– de una débil democracia representativa. En este sentido, a menudo sostenemos que este modelo podrá superar las anomalías de nuestro tiempo. Todo parece señalar que haber conseguido apartar las dictaduras hubiera sido el mayor reto y que ahora no queda más que consolidar este nuevo tiempo con la esperanza de que un día viviremos en la sociedad de nuestros sueños.

En este sentido, parece que vivimos prisioneros de ensoñaciones: de una democracia incapaz de realizar nuestros propios sueños sociales. Nuestras limitaciones a la libertad tienen costos demasiado altos para que tengamos la seguridad de que vamos caminando

¹Se entiende por período post-dictadura, el que, tras las experiencias de regímenes autoritarios cívico-militares que se hicieron presente en numerosos países de nuestro Cono Sur (años 60 a 80 de la pasada centuria), se identifica con las nuevas institucionales democráticas vigentes hasta hoy.

hacia una sociedad más justa. En efecto, si bien salimos del terror de las dictaduras, seguimos aún atrapados en doctrinas y prácticas fieles a un modelo societal que conviene solamente a unos pocos. Es decir, las promesas de cambio democrático no se han tornado efectivas y seguimos siendo engañados por un discurso y una práctica politiquera que mantiene a la gran mayoría en los límites de la pobreza, teniendo dificultades inaceptables para un régimen democrático.

Uno de los desafíos principales de pensar nuestro tiempo exige no detener nuestra mirada en el pasado ni en el presente, sino en un nuevo modo que pueda repensar también nuestro futuro social y político. Se trata pues de un reto en contra de una forma de parálisis de nuestras mentes y espíritus, o sea, en contra de la pérdida de la sensibilidad ante los deseos y sueños de cambios más profundos y significativos. Vivimos prisioneros de una idealidad abrumadora y en gran medida paralizante. En el horizonte particular de nuestras vidas, nos limitamos a buscar una formación profesional volcada a la sobrevivencia individual y de nuestro grupo familiar o comunitario, y nada más. De este modo, las alternativas para pensar lo nuevo no se encuentran en nuestras vidas cotidianas. En efecto, nuestro cotidiano sigue siendo marcado por idealidades abstractas que muchas veces nos inmovilizan.

Por eso, a partir de esta reflexión, mostraremos la influencia de ese pensamiento abstracto sobre nuestras vidas cotidianas; ese es el primer punto de este trabajo. El segundo nos lleva a repensar nuestra América desde tres tradiciones referenciales: África, Europa y América. En el tercer momento, buscaremos trazar algunos aspectos de lo que significa una noción afro-ibérica y amerindia en nuestro tiempo.

Mundo de la vida e idealidad metafísica

La tradición occidental alimenta un doble discurso en torno a categorías bipolares: el bien *versus* el mal, lo divino *versus* lo humano, el *corpus versus* el *anima*, lo legal y lo ilegal, entre otras. De hecho, aunque no hay unanimidad en los análisis e interpretaciones, y mucho menos una línea que separe lo uno de lo otro, siguen predominando algunas interpretaciones, sobreponiéndose a la complejidad social y, por esta vía, llegando a una hegemonía casi total.

Aunque se reconozcan las distintas tradiciones culturales y matices entre nuestros países, América Latina ha sufrido y sigue sufriendo un proceso de homogenización radical en cuanto a imponer estilos de vida y crear patrones que predominan sin poder ser cambiados. El modelo de origen platónico o el prototipo religioso derivado de él, ha servido de base para orientaciones políticas, culturales, educativas e, incluso, religiosas. Actualmente, nadie tiene dudas sobre la presencia de la tradición europea y cristiana que, a través de sus características neoplatónicas, nos hace actuar volcados a una realidad extra-terrenal y escatológica.

Lo que pretendemos destacar tiene como marco referencial la categoría husserliana del mundo de la vida (*Lebenswelt*) que nos permite entender, entre otras cosas, la doble lectura que la tradición europea, antropocéntrica y humanísticamente cristiana, ha difundido en las Américas. En su seno, persiste la herencia de la tradición platónica y neoplatónica, en donde la separación entre *corpus* y *anima* alimentó una fatal *depreciación de la existencia carnal y terrenal* (o terrestre). Este menoscabo de la corporeidad se tradujo en un discurso que transformó la noción de mundano y de mundanalidad en algo vinculado a la “...apariencia ilusoria de la cual el hombre debe alejarse y abandonar si desea vivir en conformidad con los impulsos superiores del alma” (Schmitt, 2006, p. 254). Dicho así, todos los aspectos relacionados al mundo pasan a ser considerados como peligrosos y perniciosos, al punto de causar daños y, por tanto, son extremadamente perjudiciales a las aspiraciones de una vida en plenitud.

Entonces, si en general el pensamiento occidental se caracteriza por esta doble interpretación, nuestra propuesta remite a la idea del rescate del concepto de mundo de la vida (Pizzi, 2005). De hecho, se trata de un aspecto fundamental frecuentemente descuidado. Mientras el mundo de la vida pone al descubierto la originalidad *sui generis*, al mismo tiempo, se destaca el carácter un tanto enigmático de nuestras vivencias cotidianas. Lo fundamental está en romper con la unidimensionalidad de las tradiciones, porque la multiplicidad tiene relación también con la pluralidad, o sea, con la rica diversidad interna de culturas y estilos de vida. Por eso, el aspecto pragmático-fenomenológico del mundo de la vida tiene en vista las evidencias propias de las situaciones vivenciales y los procedimientos concernientes a la vida cotidiana, de forma de no esconder o negar los aspectos o los motivos de nuestras acciones. De ahí, entonces, la mirada crítica hacia el modo cómo, parte de la filosofía occidental, ha interpretado la vida cotidiana y sus circunstancialidades, y de cómo su desconocimiento ha generado un perjuicio, no solamente al análisis de nuestros tiempos, sino también a la incomprensión de los estilos de vida ligados a los ideales de justicia y de solidaridad.

La noción o la categoría de mundo de la vida, nos hace percatarnos de la dicotomía que consagra la desconfianza desmedida en relación a las experiencias vivenciales y a las contingencias relativas a la vida cotidiana (tradicionalmente ligadas a la *doxa*). En Platón, por ejemplo, la idea de un mundo efímero y visible refuerza el descrédito y el menoscabo del horizonte ligado a la vida cotidiana (*every day life*). La realidad vinculada a la *doxa* no pasa de un horizonte inapropiado, o sea, un pseudo-horizonte y, por tanto, es no confiable y, al final, se le vacía de cualquier sentido. Esa relación con lo inauténtico pone en evidencia pretensiones que pueden ser simplemente descalificadas. En dicha contraposición, hay una especie de dilema ligado al modo *habitual* de la vida, o sea, al *hábitat*. Ese discurso insiste en que la realidad cotidiana no pasa de un horizonte ligado al mundo perecedero y, por eso, no sirve como base para cualquier tentativa de fundamentación racional. En el fondo, el *hábitat* o la vida cotidiana no pasan de ser

territorios *vacíos*, ligados a una tradición pre-moderna y, por tanto, algo sin credibilidad. En Descartes, por ejemplo, la dicotomización entre *res extensa* y *res cogitans* refuerza el dualismo entre la idealidad metafísica y la realidad circunstancial.

La lectura de nuestro tiempo conduce a la necesidad de un viraje, es decir, en insistir en otra interpretación de nuestros mundos socioculturales americanos.

La mayor parte de la tradición filosófica occidental desarrolla interpretaciones que apuntan a una doble noción en relación a las circunstancias propias del *mundo de la vida* y, por supuesto, a los aspectos relacionados a la vida cotidiana. En general, esta filosofía ha utilizado –y utiliza– las expresiones *episteme* y *doxa* en el sentido de circunstancialidades en oposición una de la otra. Actualmente, esa división puede ser examinada en vistas a una idealidad metafísica, o sea, a la representación de una plenitud frente a un mundo de circunstancias contingentes relacionadas a lo habitual o al mundo terrenal que, a veces, es maltratado y es diseñado equívocamente de un modo un tanto desfigurado que lo hace aparecer como un mundo completamente desacreditado.

En lo que toca al mundo humano y a su *hábitat*, prosperan representaciones como la del exilio, del sufrimiento y de la cruz, por ejemplo, al referirnos a un horizonte de fragilidad y fugacidad. Este mundo fugaz se encuentra en completa oposición con el lugar de plenitud. Al abandonar uno de los mundos, el sentido de la vida y de la acción deben orientarse *moral o espiritualmente* (Taylor, 2010, p. 18) en la dirección del mundo idealizado. En esta división, persiste un tipo de dilema entre la acción volcada a lo “habitual” de la vida y la proyección de un ideal trascendente y de “vida plena”. La vida plena utiliza un lenguaje idealista y pone énfasis en una forma perfecta de existencia vital. Las premisas contradictorias insisten en “renunciar a ese lugar” común, a ese horizonte de sentido relativo a las situaciones cotidianas.

Además de esa calificación de inautenticidad, relativa a las circunstancias de la vida cotidiana, hay otro aspecto importante a destacar. Se trata del equívoco o de la desfiguración de la noción de mundo, consecuencia de esa incompreensión del mundo vital. El *quid* de la cuestión está en la búsqueda de los fundamentos de dichas verdades en bases ajenas, o sea, desde fuera de los contextos y patrones culturales, sociales y ecológicos. Eso ocurre porque el lugar habitual –o sea, lo común del mundo de la vida – aparece careciendo de sentido, pues el *lugar de la plenitud* se encuentra “...fuera o *más allá* de la vida humana” (Taylor, 2010, p. 29). De ahí que ese horizonte cotidiano puede ser comprendido solamente a través de las ideas (Taylor, 2010, p. 29), o sea, desde una perspectiva trascendente y, por eso, desde otro nivel que entrega un supuesto lleno de sentido. En otras palabras, eso significa que las circunstancias de la vida cotidiana solo consiguen afianzar su sentido si reflejan y proyectan el mundo externo, completamente extrínseco a la realidad mundana y terrenal.

Al ser considerado así, el ideal de la vida se vincula a una perspectiva foránea e intrusa, o sea, es una imagen con doble representación. En su horizonte, se consolida un

tipo de *eidolon* (*εἶδωλον*, *ghost*), es decir, una disposición con carácter idealístico que se sobrepone a lo vivencial y cotidiano, y se lo trata como algo desechable. Este carácter foráneo indica lo esencial de un proyecto hegemónico y unilateral, anulando, por tanto, la reflexividad crítica. De este modo, el imperativo de la sumisión conduce a la uniformización de un estilo de vida coincidente con el modelo diseñado desde un mundo externo y que es, por tanto, completamente ajeno a la realidad cotidiana. En este sentido, las historias particulares y circunstancias locales, el pasado y el presente de lo específico y singular sufren la condenación de continuar vinculados al “menosprecio y a la difamación” (Fornet-Betancourt, 2010, p. 40).

De este modo, la separación o bifurcación interpretativa dicotómica revela no solamente el doble lenguaje, sino que permite también comprender las características de la tradición occidental –machista, jerarquizada y con auspicios cristianos– que supo crear y difundir una imagen extremadamente poderosa en todo el planeta. La preeminencia unilateral está vigente hasta hoy, sea a través del cristianismo o del conocimiento científico como tal. Además de la influencia de Platón y del neoplatonismo, el modelo de ciencia y de producción del conocimiento ha sido también fundamental para la consolidación de este arquetipo eminentemente antropocéntrico de comprensión del mundo. En este sentido, la morada terrenal no pasa de ser un lugar de cautiverio, de encarcelamiento y de precariedades. Al final, se trata de una etapa de expiación, de sacrificio y resignación en vistas a otro mundo; a un espacio foráneo. En la interpretación de Platón, los humanos son prisioneros y permanecen en la insensatez de una vida que les imposibilita, incluso, distinguir los objetos reales, tal como lo señala en el Mito de la Caverna (Platón, 1972, p. 778).

El cambio de perspectiva de una filosofía práctica

La preocupación por lo que acontece en nuestro tiempo nos lleva a pensar en un cambio de perspectiva. Aunque las dicotomías de la tradición filosófica occidental son posibles de rastrear en la filosofía misma, puede surgir otra perspectiva, que no rechace o difame las contingencias del mundo de la vida cotidiana. En esa dirección, se pueden nombrar distintos pensadores como Husserl y toda una tradición fenomenológica –desde Merleau-Ponty y Sartre, sin olvidar Alfred Schütz. Se pueden también indicar las corrientes post marxistas, como Henry Lefebvre, Karel Kosik, Agnes Heller o István Mézarós, y otros. Las diferentes teorías del feminismo también son importantes. Además, la perspectiva ecológica representa una de las grandes fuentes críticas. Por fin, no se podría olvidar el pensamiento libertador latino-americano (Fornet-Betancourt, 2010, p. 30) y, de modo especial, la filosofía intercultural.

En ese sentido, el cambio hermenéutico de la filosofía ha sido fundamental, posibilitando “nuevos accesos a la vida cotidiana y dibujando nuevas bases para el diálogo

entre filosofía y cotidianidad” (Fornet-Betancourt, 2010, p. 41). Por eso, si, en un primer momento, la tensión indicaba las dicotomías entre la perspectiva metafísica y trascendente *versus* las contingencias situacionales, ahora, en este segundo enfoque, el debate se divide entre dos lenguajes para comprender el *mundo de la vida*: por un lado, la insistencia en transformar las situaciones vivenciales, sin considerarlas como aspectos ingenuos o inconsistentes; y por otro, la importancia de reconocer su significado para la filosofía práctica y la teoría de la acción comunicativa.

Si tenemos buenas razones para insistir en el aspecto representativo del mundo de la vida, la idea del rescate se vincula también a la experiencia de la memoria. En efecto, el recurso de la reminiscencia permite traer a la consciencia el resultado de las experiencias vividas, de la correlación íntima de los hechos y, con esto, de su interpretación. En suma, se trata de una memoria en torno a lo que no se puede olvidar: lo vivido y, por tanto, la necesidad de la vida y del entorno vital, siempre presente. Esta memoria no significa simplemente la expresión de un pasado o el relato de las fantasías de lo que aparece como el simple diagnóstico de las patologías. La memoria trata de algo vivo ya que permite reconstituir el significado de los lenguajes relacionadas al mundo de la vida y las representaciones de los hechos. El rescate indica, pues, restituir a la filosofía –y a las ciencias sociales– lo que ha sido perdido y/o negado; no solamente la filosofía, sino a las personas, para retomar, recuperar y reanimar ese proceso de análisis crítico en vista a otros mundos alternativos.

De ahí, entonces, el proceso de reconstrucción de las identidades apoyadas en la reinterpretación del significado de *Occidente uniforme* que necesita reconsiderar la multiplicidad, la interculturalidad y la hibridación, entre otros conceptos. Por eso, el sentido del pensar y de enfrentar las luchas cotidianas desde una filosofía práctica.

En esta reinterpretación de Occidente, la Revolución Francesa representa apenas uno de los marcos de la modernidad. Antes de ella, hubo en América Latina –en Haití, más específicamente– una revolución que “fue *más importante* que la francesa”. En otras palabras, la revolución de los esclavos afro-haitianos, entre 1791-1804, ha sido “*mucho más radical* que la tan celebrada revolución francesa” (Grüner, 2010, p. 88). Ella tuvo un fuerte componente *social y etno-cultural*. La Constitución Haitiana del 1805 fue, sin duda, un “*ensayo crítico* de reflexión sobre la modernidad americana” (Grüner, 2010, p. 29).

El *caso de Haití* representa, pues, no solamente una forma de resistencia, también constituye un reconocimiento de otro rostro de la modernidad, distinta de lo que hemos aprendido. Esta revolución del *cimarronaje* supone la desterritorialización –tanto geográfica como simbólica, ideológica y filosófica– de la inconveniente revolución francesa. En aquel período, el dictador Bonaparte definió a los afro-caribeños como “negritos a-históricos” (Grüner, 2010, p. 45). Eso da a entender que *otra* revolución no podía ser reconocida por los franceses –mucho menos por el resto del mundo– porque era indígena, negra, mulata, mestiza. Como subraya Eduardo Grüner, la revolución de Haití no

puede ser reconocida, porque se trata de sujetos divididos, o sea, indígenas, negros, mulatos, mestizos, fracturados *entre el color* bien distinguible de su cuerpo y el *no-color* que es el ideal blanco de inexistencia corporal (Grüner, 2010, p. 69). Al final, se trata de sujetos a los que se les inculca permanentemente “el odio del universal abstracto hacia el particular concreto, el odio del goce de lo Uno contra la realidad de lo Múltiple” (Grüner, 2010, p. 69).

Por cierto, la filosofía de Hegel y la metáfora del Amo y el Esclavo es una referencia importante para comprender esa interpretación. Todavía, parece más significativo insistir en la tiranía de una idealización presente en nuestros espíritus. En otras palabras, entre dos lenguajes distintos, América Latina sigue bajo la influencia de un único lenguaje predominante que los regímenes post dictatoriales no han logrado borrar. En otro sentido, el antropocentrismo europeo-cristiano impuso símbolos, ritos, monumentos y su arquitectura, componiendo un variopinto escenario idealizado que sigue definiendo los principales patrones culturales y estilos de vida, valores y modos de justificar nuestras creencias, ideologías, puntos de vista, entre otros aspectos. Por otro lado, y al mismo tiempo, esa perspectiva impone un modelo ajeno, es decir, desde fuera, rechazando los estilos de vida, los puntos de referencia y las características amerindias propias.

Sobre lugar de los acontecimientos o del *etnometabolismo*

Veamos entonces la importancia del lugar desde donde se habla o del lugar desde el cual se enuncian los distintos lenguajes. Como se ha señalado, la doble lectura indica el predominio de apenas una variante que se ha tornado prototipo de la cultura del conocimiento y que, además, define una especie de reglamento para todo lo que hacemos. Es decir, materias que orientan el saber, el conocimiento, las prácticas, las interacciones entre todos y con todos los humanos y no humanos. Alejarse o negarse a adoptar ese catecismo racionalista significa la condena fatal. Al final, parece que no queda otra alternativa sino la de asumir integralmente un discurso con sus requisitos y métodos, doctrinas, ideologías, modas, etc., creadas y difundidas como las únicas y verdaderas.

La interpretación de Eduardo Grüner destaca un *sistema-mundo mono-cultural*, es decir, un orden que se ha “hegemonizado monolíticamente” y que desde Europa se ha impuesto a gran parte de Occidente como “*uno solo* de los grandes monoteísmos” (Grüner, p. 215). Sin embargo, nosotros no podemos quedarnos paralizados frente a este único modelo. En la línea de Adriana Arpini (2004), tenemos *Otros Discursos*, es decir diferentes manifestaciones discursivas relacionadas a otros puntos de vista alternativos o críticos que respetan las formas y los orígenes de los pueblos latinoamericanos. No se trata solamente de afirmar que no existe una unidad homogénea en la dimensión teórica ni en la práctica.

Al pensar nuestro tiempo tenemos que mirar no solamente lo nefasto que han sido las dictaduras, sino también tener en vista el período de las post dictaduras. Una especial atención cabe a las tres grandes vertientes de nuestra tradición etno-cultural, religiosa, artística, etc. Es decir, buscamos traer a la memoria el ideograma triangular, específico de una triangulación entre Europa, África y América. E. Grüner habla del “comercio triangular” (2010, p. 216), pero nos parece que no se trata solamente del aspecto económico –fundamental, por supuesto– sino de una triangulación de tres grandes vínculos humanos y ecológicos que caracteriza la diversidad y la heterogeneidad de la gente.

Lo que llama la atención es la impresionante desigualdad y la desmesura de esta triangulación; un encuentro-desencuentro que ha prosperado hasta el actual concepto pseudocientífico de globalización. Por eso, no se puede hablar propiamente de globalización o de mundialización, sino de variantes *etno-culturales* muy diferenciadas y que, durante cinco siglos, han sufrido una especie de etnometabolismo hasta alcanzar las características actuales. Evidentemente, el análisis de lo que hoy tenemos no niega o discute la reminiscencia de ese pasado singular.

En este sentido, no podemos olvidar el rol multiseccular que han tenido los europeos, africanos y los pueblos originarios en cuanto a estos temas. A veces, el rigorismo académico nos conduce a postular una América igualada y uniformada, por ejemplo, por el denominado “Consenso de Washington”, pero las diferentes “ramificaciones” de los pueblos amerindios y mestizos pone en evidencia un escenario variopinto de una diversidad tan rechazada y, al mismo tiempo, tremendamente fascinante que, a pesar de todo, sigue resistiendo a ese modelo económico hegemónico. Sin duda, este sería el trabajo de todos los que pensamos nuestra América. En primer lugar, nos referimos a este rescate histórico y etno-metodológico; en segundo, a la insistencia en un ideograma que dé cuenta de la triangulación entre las tres grandes tradiciones generales que han conformado América Latina; en tercer lugar, debe considerarse el análisis de nuestro tiempo post dictatorial para entender las características de nuestras democracias; en cuarto, es preciso diseñar las alternativas necesarias para superar las patologías de una democracia frágil; por fin, precisamos la importancia de dar cuenta de las necesidades de todos para crear una nueva hospitalidad, es decir, una forma de convivencia entre humanos, no humanos y los demás elementos de la biosfera.

Como se ha señalado, la formación de un estilo característico y la conformación del pensamiento afro-ibérico-amerindio y latino-americano, tienen en vista dos lenguajes distintos. Por un lado, prosigue la influencia del platonismo y del neoplatonismo bajo las diferentes ofertas religiosas que trae ese modelo global. En este sentido, este modelo se impone desde fuera sin una apertura a las tradiciones y estilos de vida de la gente y de sus pueblos. Sin embargo, este momento post dictatorial ha dado lugar a reflexiones que señalan un punto de arranque hacia la comprensión de lo que entendemos por América Latina; es decir, las dictaduras y el período post dictaduras han llevado a repensar desde

dentro y a buscar comprender lo que significa volver a casa, las implicaciones y posibilidades de reencontrar el “rostro moreno”. Aunque es fundamental insistir en los daños que dejaron las diversas dictaduras, es importante también mirar hacia el futuro de nuestro continente.

De hecho, el paso hacia las democracias indica un tipo de conformidad como si todos los problemas y contradicciones hubiesen sido ya resueltos. En parte, parece no haber más remedio que aceptar el modelo y seguir con este tipo de sociedad. La alternativa apunta hacia el valor intrínseco de la vida y, por eso, el cambio se caracteriza por asegurar la coautoría del sujeto pronominal, o sea, un tratamiento de todos los sujetos como participantes. Tendríamos, así, la coautoría de los humanos, los no humanos y los demás seres de la naturaleza o biosfera, como sujetos involucrados, actuantes y directamente responsables en un *oikos-cosmos-logos* hospitalario y *locus* de cohabitación común a todos.

Cambios de perspectiva y nos nuevos sujetos emergentes

El cambio de perspectiva nace de la modificación del horizonte de la filosofía actual. Habermas, en su obra *Pensamiento Postmetafísico*, toma como ejemplo la música y el paso del modelo “tonal al sistema dodecafónico” (1990, p. 13) para explicar los cambios que la filosofía ha sufrido durante el siglo pasado. Se trata de rupturas de una “historia de influencias y efectos” (Habermas, 1990, p. 14), con percepciones y puntos de vista diferenciados. Para Habermas, los cambios han desagregado las “estructuras tradicionales”, modificando no solamente la “filosofía académica”, sino también la influencia de la filosofía sobre las otras dimensiones del conocimiento y su relación con las esferas de la vida cotidiana de los sujetos.

Además, ese movimiento reanuda la perspectiva de la filosofía, promoviendo la “rehabilitación de la filosofía práctica” (Raulet, 2009, p. 175). Se trata, pues, de una especie de reconciliación de la filosofía con el mundo cotidiano y del restablecimiento de sus vínculos con los demás campos de acción. De este modo, la filosofía redefine su lugar, de forma que el “carácter situado de la razón” consiga identificar las conexiones entre mundo de la vida, acción comunicativa y discurso (Habermas, 1990, p. 16). Esas conexiones indican las convergencias de la filosofía (comprometida con su tiempo); en el sentido, la importancia de revigorizar sus vínculos con los diferentes horizontes de la vida práctica.

Los vínculos del carácter situado de la razón exigen, de la propia filosofía, la practicidad de sus propias capacidades de justificación. En otras palabras, la teoría filosófica se conecta con su viabilidad práctica. De ahí la reformulación del argumento de Kant. Si para Kant no siempre lo que es correcto en teoría puede servir para la práctica (2000), en Habermas –y para nosotros– la fundamentación filosófica no puede renunciar a su aspecto práctico, o sea, a las prácticas de la acción comunicativa. En ese sentido, el aspecto intramundano de la filosofía no posibilita solamente la “apertura al mundo”, sino

también el compromiso de establecer los nexos entre teoría y práctica. Este camino asegura la “relación interna” entre teoría y a praxis (Habermas, 1990, p. 19). En otras palabras, la filosofía trabaja con un concepto específico de teoría, para responder a esa “relación íntima y, al mismo tiempo, compleja y discontinuada” entre la fundamentación teórica y las circunstancialidades del mundo de la vida (1990, p. 49).

Ante esas consideraciones, la investigación retoma la idea de sujeto pronominal, aspecto muy importante para la teoría de la acción comunicativa. Sin embargo, la cuestión relevante vuelve al tratamiento adecuado del sujeto pronominal. Es decir, la teoría de la acción comunicativa, así como está dibujada, no utiliza adecuadamente todos los pronombres personales, en tanto la tercera persona (singular o plural) hace referencia a un sujeto neutral o ausente. Esto constituye un aspecto fundamental para que se pueda tratar a todos los sujetos como coautores.

De hecho, la perspectiva de la teoría de la acción comunicativa intercala *ego* y *alter*. La intersubjetividad comunicativa supone la alternancia de papeles entre sujetos coautores de la primera y de la segunda persona (singular o plural). Mientras tanto, cuando se trata de la tercera persona, hay una supuesta impersonalidad o imparcialidad. En el nivel gramatical, la tercera persona indica un sujeto no-presente aparentemente, sin posibilidad de intervención directa. Las exigencias pragmático-comunicativas exigen un tratamiento pronominal a cualquier sujeto que reconoce tanto al hablante (singular o plural = *yo* o *nosotros*) como al oyente (singular o plural = *tu* o *vosotros*) el status de sujeto coautor, sin considerar las terceras personas en su total impersonalidad.

Se trata, pues, de retomar uno de los aspectos centrales de la teoría de la acción comunicativa. Por un lado, la necesidad de averiguar cómo es posible considerar a todos los pronombres personales en el mismo nivel, sin reducir la perspectiva del pronombre personal de la tercera persona (singular o plural) *el* y *ellos* a la esfera de la imparcialidad. La imparcialidad puede caracterizar una relación meramente objetual y, en consecuencia, limitar la acción al ámbito exclusivamente instrumental. De ahí, entonces, otro aspecto de esta reconsideración: la abyección en torno a la propia noción de acción instrumental que reconsidera la idea de un mundo meramente objetivo y completa la objetividad. En otras palabras, la teoría de la acción comunicativa necesita de un ajuste en el sentido de comprender que los no humanos y los elementos de la naturaleza también deben ser reconocidos como entes de derecho.

En el caso, la corrección pasa por la revisión del status de la tercera persona. En la tradición latina, por ejemplo, la designación *res* es traducida como “cosa”. Sin embargo, la referencia a *res* se relaciona con un sujeto concernido. Evidentemente, no se trata de algo sencillo, pues sería necesario reconocer también a los no humanos como entes de derecho (Onida, 2010, p. 180). Para Pietro Paolo Onida, la condición de los no humanos no puede ser reducida a la consideración de simple y meros objetos. Para Onida, la perspectiva objetivista –e instrumental– parte del presupuesto equivocado de que los seres no humanos

pueden ser tratados como “bienes inertes” (Onida, 2010, p. 188). En su interpretación, la tradición latina hace distinción entre *res* y *persona*. La traducción de *res* como “cosa” asume la única versión para indicar cualquier “objeto material”. Sin embargo, es interesante percibir que *res* puede indicar no solamente a las cosas, sino también a los terrenos, edificios, esclavos y animales (Onida, 2010, p. 161). Al mismo tiempo, Onida recuerda que la calificación jurídica *servus* abarca tanto la categoría moderna de objeto como la de sujeto de derecho. Para él, ha sido en la modernidad cuando ocurre la separación entre sujeto e objeto, radicalizando y profundizando la diferenciación entre *persona* y *res*, pues en la tradición romana, el ser humano es considerado, al mismo tiempo, como *persona* y *res* (Onida, 2010, p. 164).

Axel Honneth también señala algunos aspectos significativos relacionados con la acción comunicativa. En su teoría del reconocimiento, Honneth señala que el “proceso de reproducción material se presenta como dependiente de un proceso de entendimiento intersubjetivo mediado por normas sociales” (2009, p. 358). Esta exigencia no se refiere solo al trabajo humano y social, pues, para Honneth, el entendimiento debe diseñar las líneas en torno a la “organización de la vida social en su conjunto”. La vida social está involucrada también en el “ámbito de la reproducción material desarrollada a través de las actividades instrumentales” (Honneth, 2009, p. 359). De este modo, el desarrollo de las actividades, aunque instrumentales, está siempre vinculado a una interacción entre sujetos coautores y, que por tanto, presumen una interacción mediada lingüísticamente, sin rechazar ninguno de los pronombres personales.

La cuestión de los pronombres personales remite a la filosofía de Paul Ricoeur. Para este autor, la “forma pronominal”, de una manera o de otra, redimensiona la categorización del sujeto comunicativo. En efecto, Ricoeur entiende que el tratamiento pronominal no se resume al binomio hablante-oyente, aspecto fundamental para la teoría de la acción comunicativa de Habermas. En otras palabras, la forma pronominal exige que todos los pronombres personales sean reconocidos y admitidos como coautores. Por eso, en el diseño y la justificación del “significado contextual de las acciones de habla” no puede haber pronombre personal neutro; en consecuencia, la concepción de sujetos no-presentes, considerados en su absoluta imparcialidad. Aunque no-presentes, las “terceras personas” indican siempre actores que no pueden ser ignorados. Eso puede ser admitido, por ejemplo, en relación a las “generaciones futuras” – como entiende Hans Jonas (2006) – o, aun, frente a los no humanos– como justifica Peter Singer (2004) o bien en vistas a la ecología –como aparece en Dworkin (2003) y otros más.

Esa perspectiva puede ser reforzada por Rainer Forst en su discusión en torno a la contextualización o descontextualización de las personas y “no personas” (2010, p. 11). Al mismo tiempo que la teoría de la acción comunicativa insiste en la participación del sujeto y lo trata como sujeto coautor, tornase evidente la preocupación con la configuración del sujeto mismo. En el caso de Forst, la “teoría de la persona” tiene percepciones

diferenciadas, al punto de posibilitar fundamentaciones que justifican la forma impersonal e imparcial. Aun así, él cree que el tratamiento impersonal y/o imparcial presenta una dimensión moral. Mientras tanto, el horizonte de sentido del “yo desvinculado” remite a la consideración de todos los pronombres personales. De ahí la insistencia en que la constitución del sujeto coautor sea inherente a un tipo de fundamentación concerniente también a las terceras personas, de modo de conseguir el reconocimiento en calidad de sujetos concernidos a la acción y no simplemente en su neutralidad o, mejor dicho, en su ser sujeto no-presente.

Al ser así, la referencia pronominal de las terceras personas debería identificar no solo a un sujeto vinculado a “bienes inertes”, sino también reconocer a los sujetos como “entes de derecho”. Así nace, entonces, nuestra tesis que pretende asegurar un papel participante y participativo de los no humanos y de la biosfera en general. Asimismo, en el ámbito jurídico, proponemos que no se puede huir del reconocimiento de su dimensión legal. Sin embargo, en el ámbito moral, la configuración del sujeto coautor parece cargada de una controversia razonable. Ante la pluralidad de acepciones y en relación a los diferentes usos de los términos, se podría admitir como sujetos no solo los humanos, sino también a otros seres, o sea, a otros sujetos. Lejos de las controversias, esta sería una alternativa posible para situar a la naturaleza, a los no humanos y a los demás seres como coadyuvantes de una ética que asuma la responsabilidad presente y futura, con el fin de configurar un *hábitat* planetario de convivencia entre todos, que promueva un ambiente hospitalario y saludable para todos los seres vivientes de la naturaleza. Por eso, en la configuración del ámbito moral jamás se debería admitir tercera persona como neutra y, por tanto, como un actor completamente imparcial.

Para terminar, la necesidad de pensar el presente y el futuro de América Latina está ligada a un debate sobre lo que las dictaduras han representado pero sin creer que todo ya ha sido resuelto. La tarea de las ciencias sociales está en discutir las cuestiones actuales y los rumbos de las democracias latinoamericanas postdictaduras. En este sentido, los desafíos no se resumen a la efectividad de la democracia, sino igualmente exigen un cuestionamiento en relación al futuro de nuestras sociedades. De hecho, la militarización sigue presente, motivo por lo cual los instrumentos de control se han sofisticado y sirven para condenaciones de tipo *ad aeternum* de gentes o estilos de vida. En otras palabras, persiste una idea de radicalizar las condenas hasta el punto de desear desechar por completo estos sujetos.

Además de percibir la presencia de militares o policías en distintas organizaciones o instancias de poder, se hace necesario también mirar, entre otras, las fuerzas neoconservadoras (algunas de ellas ligadas a ciertas iglesias). No se trata solo de *lobbies* de la economía o de grupos multinacionales, sino también de sectores internos que actúan en vistas a asegurar –como lo piensa Erich Fromm– una cultura de la sangre. En este sentido, se torna sintomática la profusión de leyes cada vez más represivas cuyo blanco son los

conductores de coches, las manifestaciones callejeras, el activismo (*black block*, por ejemplo) o los grupos disidentes de orden cultural o étnico. Al final, no se puede hacer distinción, pues cualquier manifestación en contra del orden establecido es motivo de severas condenas.

En consecuencia, cuando uno se propone repensar América Latina post dictaduras, se involucra no solamente con atrocidades y un tipo de guerra, sino también con esperanzas de un futuro más cercano a las aspiraciones de sus gentes. Sin duda, no se trata de una esperanza ingenua o banal, pues el pasaje de las dictaduras a las democracias indica una superación de las dicotomías. Se trata de un repensar desde la ubicación geo y etnocultural en vistas a un futuro garantizador de hospitalidad. Ese espacio de convivencia entre sujetos coautores sería el punto de partida para una amplia discusión sobre los sueños de una amistad dialogante. Conciérne, pues, una tarea y no simplemente una voluntad.

Recibido: 11 agosto 2014

Aceptado: 2 de diciembre 2014

Referencias

- Arpini, Adriana (Comp.). 2004. *Otros Discursos*. Estudios de Historia de las Ideas Latinoamericanas. Mendoza: Editorial Q.
- Fornet-Betancourt, R. 2010. Introducción. En *Dokumentation des XIV. International en Seminars des Dialog programms Nord-Süüd*. Aachen: Verlagsgruppe Mainz, p. 39-48.
- Grüner, E. 2010. *La oscuridad y las luces*. Capitalismo, cultura y revolución. Buenos Aires: Edhasa.
- Habermas, J. 1988. *Teoría da acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- _____. 1990. *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus.
- _____. *Textos y contextos*. Barcelona: Ariel Filosofía, 2001.
- Hinckelammert, F. 1995. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José: DEI.
- Innerarity, D. 2008. *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Quinteto.
- Kant, I. 1985. *La paz perpetua*. Madrid: Tecnos.
- Pizzi, J. A *pax do oikos-cosmopolis* e os males de origem. En: FORNET-BETANCOURT, R. (Hrsg.). 2010. *Dokumentation des XIV. International en Seminars des Dialogprogramms Nord-Süüd*. Aachen, Verlagsgruppe Mainz, p. 193-201.
- _____. *Ética do discurso*. A racionalidade ético-comunicativa 2004. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- _____. Las bases de la interculturalidad desde el *Oikos-cosmos-logos*. In: Rocchietti, A. M.; Zavala, G. P.; Pizzi, J. 2011. *Las bases histórico-políticas de la interculturalidad*. Buenos Aires: Centro de Investigaciones Precolombinas. p. 25-34.
- _____. *Lebenswelt: ¿Una noción apropiada para dar cuenta del mundo latino-luso-americano de vida? Algunas contribuciones desde Bomfim y Freire*. En: SALAS Astrain, R. 2007. *Sociedad y mundo de la vida. A la luz del pensamiento fenomenológico-hermenéutico actual*. Santiago: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez. p 101-120.
- _____. 2005. *El mundo de la vida*. Husserl y Habermas. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Católica Silva Henríquez.
- Platón. 1972. *Obras completas*. Madrid: Aguilar.
- Ricoeur, P. 2007. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da UNICAMP.
- Schmitt, Jean-Claude. “Corpo e alma”. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J.-C. 2006. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Bauru: EDUSC, (v. 1).
- Singer, P. 2004. *Libertação animal*. Ed. rev. Porto Alegre; São Paulo: Lugano.
- Taylor, Ch. 2010. *Uma era secular*. São Leopoldo: Editora Unisinos.

Jovino Pizzi, Repensar América Latina de post dictaduras. La superación de las dicotomías / Rethinking Latin America post dictatorships. Overcoming the dichotomies

Wittgenstein, L. 1997. *Conferencia sobre ética*. 3 ed. Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós.

Sobre el autor: Periodista y Doctor en Filosofía por la Universidad Jaume I (España). Profesor en la Universidad Federal de Pelotas (Brasil) en los programas de post grado de Filosofía y Educación, contacto: jovino.piz@gmail.com