

HACIA LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE NUESTRAS PRÁCTICAS SOCIALES: EL OTRO EN LA TRAMA DE LO INTERSUBJETIVO

Mauro Emiliozzi

Universidad Nacional de Rosario

Resumen:

El presente trabajo intenta vincular algunos aspectos de la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel con la tradición hegeliana, identificando tanto sus puntos de conexión como sus discusiones. El recorrido resulta una invitación a reflexionar sobre las prácticas de los movimientos sociales en contextos de crisis, donde aparece la otredad como categoría fundamental. A modo de cierre, proponemos algunas ideas que nos ayuden a pensar la necesidad de una institucionalización de las mencionadas experiencias sociales.

Palabras clave:

Liberación, dialéctica, otredad, movimientos sociales, Estado.

Abstract:

This paper attempts to link some aspects of the Enrique Dussel's Philosophy of Liberation with the Hegelian tradition, identifying their connection points as its discussion. The route is an invitation to reflect on the practices of social movements in crisis contexts, where the otherness appears as a fundamental category. To conclude, we propose some ideas to help us think about the need for institutionalization of the aforementioned social experiences.

Keywords:

Liberation, Dialectics, Otherness, Social Movements, State.

Recibido: 20/03/2014

Aceptado: 14/05/2014

Las distintas prácticas colectivas surgidas como respuesta a la crisis global -primero en Latinoamérica y actualmente en Europa- nos obligan a trazar una revisión de los supuestos básicos establecidos por las teorías políticas tradicionales. La dialéctica hegeliana, interpretada en tanto lógica social, nos brinda la posibilidad de establecer un punto de partida. Sin embargo, vemos necesario incorporar al debate otras perspectivas que amplíen nuestra mirada. En este caso, elegimos para asumir dicho compromiso ciertos aspectos de la Filosofía de la Liberación¹, particularmente representada por la obra del filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel. Intentaremos aquí ingresar en el análisis de la relevancia que adquiere lo político tanto en Dussel como en Hegel. Por eso, intentaremos seguir sus recorridos a partir de dos ejes: el despliegue del sujeto colectivo (los llamados movimientos sociales) y su relación con lo institucional, para finalmente trazar nuestras propias observaciones al respecto.

Para iniciar el itinerario propuesto es preciso establecer el modo en el que Hegel entiende lo intersubjetivo, trama particular sin la cual sería imposible hablar de movimientos sociales. Esto aparece con gran claridad cuando nos aproximamos a la dialéctica del señor y el siervo, es decir, la lucha por el reconocimiento. Hegel describe la disputa que se libra entre dos autoconciencias por el reconocimiento mutuo, dado que una autoconciencia sola, aislada, no puede realizarse plenamente sin el reconocimiento de la otra. Se trata ni más ni menos que de la lucha por la libertad. "(...) el comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que 'se comprueban' por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte. (...) Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad (...)" (Hegel, 1992: 116). Esta lucha a muerte refiere al momento de la eliminación de lo objetual, aún presente en los sujetos que se contraponen, propiciando así el reconocimiento necesario para devenir autoconciencias en un sentido pleno.

Triunfa entonces quien antepone el deseo de libertad a la conservación de la vida misma, posición esta última más ligada a lo instintivo. Así, quien resigna el alto propósito de la libertad se configura en siervo, lo cual no implica despojarlo de su cualidad de persona, pero sí privarlo en una primera instancia del reconocimiento como autoconciencia independiente. Pero a partir de ahí, ese siervo emprenderá un recorrido propio que lo llevará a una nueva oportunidad de liberación, cuando descubra que puede destronar al señor de su lugar de dominador, modificando el mundo a través del trabajo. El sujeto entonces vuelve a enfrentarse con el objeto, pero no desde la perspectiva del mero deseo instintivo que lo había reducido a la

1 La Filosofía de la Liberación es un movimiento filosófico surgido en Argentina a principio de los años 70, en una coyuntura particularmente convulsionada por los debates abiertos en el denominado Tercer Mundo (e incluso dentro de los propios países centrales), en el ámbito de las ideologías, la política, el arte, la cultura y toda la actividad humana en general.

servidumbre, sino a partir de la capacidad transformadora que adquiere mediante su propio hacer.

Esto tiene implicancias de gran actualidad, que podemos analizar desde un punto de vista social. “La muerte de lo objetual, de lo vital, de lo inmediato, produce la sensación de estar en el aire, de no hacer pie, de desaparecer.” (Cfr. Dri, 2009: 38). Desde nuestra perspectiva, no es ni más ni menos que lo que vemos aflorar cuando las crisis del sistema son descargadas sobre los sectores más desfavorecidos en la escala social. La experiencia existencial por la que han atravesado millones a partir del desempleo masivo y estructural ha dado lugar a reflexiones que aquí vienen al caso. El desempleado que no logra crear y crearse a partir del trabajo pierde -además del sustento material- su lugar como sujeto en el entramado social. La vuelta al estado de naturaleza es imposible, porque los sujetos -como sujetos sociales- ya hemos creado una segunda naturaleza, la eticidad de la que somos parte. Por eso, “Si esta segunda naturaleza o ethos se destruye, es el ser humano el que se encuentra desorientado, porque no puede volver al hábitat anterior del que salió.” (Dri, 2009: 145).

Nos acercamos a lo que se ha dado en llamar la desaparición social². El paralelismo no es antojadizo, ya que refiere al atroz método de la desaparición física de personas, mecanismo propio del Terrorismo de Estado desatado por las dictaduras militares en Latinoamérica, durante los años 70 y 80. Pero ese vacío existencial ofrecerá a su vez una salida: la posibilidad de reconstruir lazos sociales a partir de la inscripción territorial que ofrece el barrio, como último lugar de resistencia al abismo de la exclusión. Esto se ve potenciado a su vez por la mediación institucional de las organizaciones sociales del desempleo (cooperativas de trabajo, centros comunitarios, organizaciones y comunidades de base, etc.). De ese modo, se propicia el surgimiento de nuevas identidades colectivas, afirmadas una vez más en la trama de lo intersubjetivo que paulatinamente se va reconstruyendo.

De ese modo, una vez superada dialécticamente aquella lucha a muerte entre el amo y el esclavo, Hegel apunta claramente contra la idea del otro como mi enemigo, como mi límite: “Cuando se oye decir que la libertad consiste en poder hacer lo que se quiere, sólo se puede tomar esa representación como una carencia total en la cultura del pensamiento, en la cual no se tiene aún la menor idea de lo que son la voluntad libre en y por sí (...)” (Hegel, 1975: 51). Esta postura implica entonces una opción diferente, donde la libertad no es entendida como mera libertad individual -o arbitrio- sino como la libertad de todo un pueblo. “El arbitrio no es la voluntad en su verdad, sino por el contrario, la voluntad como contradicción.” (Hegel, 1975: 52).

2 La desaparición social es un concepto trabajado por la antropología y la psicología social en Latinoamérica, vinculado a los escenarios de crisis, fundamentalmente a partir de la década de 1990. (Cfr. Núñez, 2002).

Por otra parte, aquel ejercicio pleno de los derechos políticos que distinguían a las sociedades antiguas no debe contraponerse con el ejercicio de los derechos individuales consagrados en nuestras sociedades modernas. Es lo que plantea Norberto Bobbio cuando afirma que “En la historia del Estado moderno las dos libertades están estrechamente ligadas y en conexión, así que allí donde cae la una cae la otra (...) Mientras las libertades civiles son una condición necesaria para el ejercicio de la libertad política, ésta, es decir, el control popular del poder político, es una condición necesaria para la consecución, primero, y para la conservación, después, de las libertades civiles.” (Bobbio, 1993: 117). Lo que hace aquí el pensador italiano no es otra cosa que exponer simplifícadamente el resultado final de aquello que en Hegel es un complejo proceso que se explica en su desarrollo mismo: la dialéctica de lo social. “Frente a la libertad de la industria y el comercio en la sociedad civil, está el otro extremo de la provisión y reglamentación del trabajo de todos por medio de instituciones públicas (...)” (Hegel, 1975: 270). Vemos como aquí Hegel respeta ambos extremos (la libertad particular expresada en la industria y el comercio y la regulación del Estado) como espacios que en lugar de contraponerse resultan complementarios uno respecto del otro. No hay Estado sin individuo, pero el individuo no se realiza plenamente sino es en el Estado. Por otra parte, el trabajo será la mediación a partir de la cual el individuo garantizará su subsistencia, a la vez que establece su dignidad desde un aspecto ético.

Enrique Dussel -desde su particular visión latinoamericana- retomará el pensamiento de Emmanuel Lévinas expresando que tanto la dialéctica como la ontología quedan presas de un círculo donde lo Otro es entendido como el efecto de lo Mismo. Desde esa interpretación particular de la dialéctica, el cara-a-cara se da siempre entre sujetos que se reconocen diferentes pero dentro de un esquema donde uno es antecedente del otro. En contraposición a esa idea de lo di-ferente, como lo arrastrado desde el propio ser, el filósofo de la liberación propondrá hablar de lo dis-tinto, como lo separado, lo que no supone una unidad previa en la identidad (cfr. Dussel, 1973: 102). Se intenta cambiar entonces el punto de partida, poniendo el acento en la afirmación de esa exterioridad que -según afirma Dussel en un principio- la dialéctica hegeliana no incluye. El método analéctico consiste de ese modo en la comprensión analógica³ del Otro, para escuchar desde una perspectiva ética la voz de aquello que se manifiesta como lo dis-tinto, advirtiendo que más allá del otro como prójimo existe el Otro como excluido, como pobre, como viuda, como extranjero, etc⁴.

3 Dussel define lo ana-lógico como la apertura que va más allá del logos, el cual sólo accede al mi mundo, pero es incapaz de reconocer al Otro. (cfr. Dussel, 1974: 269, 270).

4 El pobre, la viuda y el extranjero son referencias tomadas del Antiguo Testamento, que aparecen aquí en una versión secularizada.

Pero Dussel no se queda en la mera crítica, sino que -en un gesto por otra parte muy hegeliano- su intento es siempre alcanzar una superación. Su perspectiva no es suprimir la dialéctica, sino introducirle un nuevo sentido, o más bien, una apertura: la revelación del Otro. "(...) el método analéctico no niega el valor ontológico (dentro de la totalidad entonces y solamente) del método dialéctico, pero descubre una dimensión humana de significación meta-física y liberadora." (Dussel, 1974: 204).

Para realizar ese salto al vacío hacia la incomodidad que me propone la otredad trascendiendo más allá hacia la exterioridad, será necesario politizar la cuestión. Es que en definitiva, tanto Hegel como Dussel piensan desde un punto de partida común: la reformulación del sujeto cartesiano, donde lo relacional y lo intersubjetivo cobra relevancia. Al replantearnos estos aspectos de la filosofía hegeliana, nos vemos tentados de entender a Hegel como un filósofo de la liberación. Obviamente, no en el sentido latinoamericano que a partir de los años 70 ha adoptado dicha expresión, pero sí desde una perspectiva más amplia. Es que en última instancia, tanto para Hegel como para Dussel, se es más libre en tanto se reconoce al sujeto en su capacidad de afirmarse en medio de un entramado social y político que lo constituye en permanente interacción con Otros sujetos. Ahora bien, ese entramado deberá sin dudas hacerse efectivo en lo institucional: el Estado para Hegel, el poder obediencial institucionalizado para Dussel.

EL ESTADO COMO REALIDAD. LA REALIDAD COMO LO INTERSUBJETIVO.

La realidad imperante de los Estados contemporáneos sigue siendo aún materia de debate en la filosofía política. Los movimientos sociales resultan en ese sentido un laboratorio global a partir del cual puede pensarse en una dialéctica que transite desde la praxis hacia la teoría, propiciando estructuras institucionales más flexibles, o en todo caso, más cercanas a las demandas de nuestras sociedades contemporáneas.

Para Hegel, el antiguo ideal de una libertad política que se sostuviera por sí misma resulta ya imposible. La irrupción del sujeto ha provocado una crisis que exige una superación, expresada en una nueva eticidad. "El conflicto entre los estamentos feudales había demostrado antes que el feudalismo no era ya capaz de unificar el interés individual y el general; la libertad profundamente competitiva de los individuos atestiguaba ahora que la sociedad de clase media tampoco era capaz de hacerlo. Hegel veía en la soberanía del Estado el único principio capaz de producir la unidad." (Marcuse, 1994: 169).

De este modo, la resolución que Hegel propone es sin duda superadora, tanto de las propuestas individualistas (liberales) como de las totalitarias (hobbesianas), donde la clave, como venimos diciendo, pasa por el establecimiento de la intersubjetividad como realidad. El devenir del espíritu no es otra cosa que la consumación del Estado

racional, como espacio donde el sujeto vive y realiza su libertad sustancial (opuesta a la libertad que brinda el mero arbitrio) desarrollándose en su faceta política (como ciudadano), es decir, en plena relación ética con los Otros. Hemos llegado a lo que Hegel denomina el universal concreto, es decir, el momento de la totalidad constituida dialécticamente por los contenidos particulares que son incorporados por el sujeto.

La dialéctica implica una armonización del universal y el particular, como extremos de la eticidad: “Se estima afortunado el pueblo al que el Estado deja la mano libre en la acción general subordinada, del mismo modo que a una autoridad pública se la considera infinitamente fuerte si puede apoyarse en el espíritu más libre y menos mezquino de su pueblo.” (Hegel, 1972: 36). Hegel apela a la metáfora de la “mano libre”, para referirse al momento del individuo, el cual debe ser respetado, porque el despliegue de ese momento es imprescindible para completar el desarrollo dialéctico de la totalidad. Pero a su vez, ofrece un dato que desde la perspectiva que aporta Dussel se vuelve fundamental: el poder político reside siempre en un pueblo libre.

En Dussel identificamos la aspiración de alcanzar una politización de la ontología, propiciando una institucionalización de los procesos de participación popular protagonizados por los nuevos movimientos sociales. Para enlazar esto, es necesario incorporar un nuevo elemento: la voluntad, como fundamento esencial de nuestras prácticas políticas. “En la estrategia no todo es racionalidad práctica. También interviene la voluntad, imprimiendo a la acción estratégica impulsos y motivaciones sin las cuales es imposible la praxis política concreta.” (Dussel, 2009: 474). Esta voluntad popular -fundante del poder político- es el desenlace natural de la relación entre ontología y política, a partir del cual es posible incorporar las distintas dimensiones de la realidad. De este modo, Dussel divide el poder político en *potentia* y *potestas*. La primera categoría hace referencia al fundamento ontológico del poder, la voluntad del pueblo libre. La segunda se aplica al ejercicio delegado del poder por parte del representante. La *potestas* puede a su vez ejercerse como poder obediencial o deformarse en una fetichización del poder (Cfr. Dussel, 2006: 23 y ss.). Es el pueblo en el ejercicio pleno de su libertad (intersubjetividad) el que volverá fuerte a un gobierno o a una administración. En similar sintonía, Hegel reconoce que “(...) el solo resplandor que rodeaba al emperador romano no le hubiera provisto de suficiente poder.” (Hegel, 1972: 86). De todos modos, dicha armonía nunca será total, por lo que no es posible pensar en un fin de la historia, donde aparezca una eticidad definitiva e inmune a las contradicciones. “El problema es que el Estado nunca es la superación de toda la sociedad civil. Gran parte de ésta queda afuera, girando siempre entre los dos extremos, sin lograr su superación.” (Dri, 2009: 157).

En Latinoamérica hemos sido testigos de esta imposibilidad, a partir de la destrucción del entramado social acontecido tras el despliegue irrestricto del neoliberalismo, que tuvo como punto más álgido la infame década de 1990. Según Dussel: “La ‘auctoritas’ del gobierno se le otorga delegadamente en beneficio de la comunidad; cualquier uso a favor de un singular (idótes en griego) es corrupción e injusticia; es fetichización del poder.” (Dussel, 2009: 202). Por eso, la represión institucional no genera otra cosa que el famoso efecto de la “olla a presión”: tarde o temprano la voluntad de la comunidad política prevalece y se termina expresando de una manera u otra. El poder del Estado no puede ser garantizado a partir del mero monopolio de la fuerza, sino -y sobre todo- mediante la articulación del consenso surgido de un despliegue intenso de la intersubjetividad. En resumen, donde hay dominación se debilita el poder político.

Si retomamos a Hegel, podemos situarnos en el momento donde la sociedad civil resulta el espacio donde los otros son sólo medios para la obtención de un fin individual y egoísta, y donde se verifica la corrupción física y ética que va de la mano de la miseria y el libertinaje (Cfr. Hegel, 1975: 229). Como consecuencia de ello, nos encontramos con el quiebre de la posibilidad de ver constituido un verdadero cuerpo social donde prevalezca la intersubjetividad. Hará falta una instancia superadora. De este modo, la famosa receta neoliberal del achicamiento del Estado en pos de garantizar la libertad del mercado -que disgustaría sin dudas al pensador alemán- no es otra cosa que el ejercicio del poder fetichizado, tal como lo describe Dussel. La fetichización del poder es el resultado del ejercicio del dominio del gobernante por encima de la voluntad general de la comunidad política. Es la acción autorreferencial del representante que opera escindido de la política, en el sentido más profundo del término, que siguiendo a Hegel venimos definiendo como intersubjetividad. En esto también coincidirá Dussel, al afirmar que “Todo lo que se llame ‘político’ tendrá que fundarse en última instancia en esa potencia.” (Dussel, 2009: 60). Esto significa que la voluntad consensual de un pueblo o comunidad política se manifiesta como el origen del poder en términos ontológicos positivos. “Cuando la potestas se ‘corta’, se ‘separa’ de su fundamento (la potencia), ‘disminuye’ su poder, aunque su ejercicio despótico pareciera alcanzar el paroxismo de la fuerza.” (Dussel, 2009: 61). No hay poder estatal que -aun ejerciendo la violencia- pueda sostenerse eternamente sin el consenso colectivo de la comunidad. En este sentido es importante valorar el rol de los movimientos sociales, los cuales basan sus prácticas en la articulación de consensos democráticos.

“El sujeto que no puede crear sus propias condiciones de vida no puede crearse a sí mismo, porque crearse es crear.” (Dri, 2009: 171). De ese modo, la cuestión del trabajo que analizáramos en su aspecto ontológico en la dialéctica del señor y el siervo, se vuelve un profundo tema social. “Cada singular supone indudablemente, en este momento, que obra de un modo egoísta (...); pero, aun visto este momento

solamente por el lado externo, se muestra que, en su goce, cada cual da a gozar a todos y en su trabajo trabaja tanto para todos como para sí mismo, al igual que todos trabajan para él." (Hegel, 1992: 294). Si intentamos llevar esta dialéctica hasta sus últimas consecuencias -es decir, el desarrollo del sujeto a partir de sus propias capacidades, como sujeto que se crea a sí mismo a partir del trabajo, pero en función de lo colectivo- podemos pensar en un Estado con participación y control de la sociedad civil -expresada en sus movimientos sociales- y viceversa. Un modelo mixto, donde la regulación sea multilateral, de arriba hacia abajo, pero a su vez, de abajo hacia arriba. Ni liberalismo de Estado mínimo, ni estatismo totalitario y mecanicista basado en el mero control y administración. Ambos modelos han fracasado precisamente por la imposibilidad de desplegar lo intersubjetivo hasta sus últimas consecuencias, como única realidad capaz de garantizar la vida de la comunidad toda⁵.

Ahora bien, describir al Estado como el espacio donde la intersubjetividad se despliega sin aparentes contradicciones, nos impide pensar su desarrollo empírico. Para evaluarlo adecuadamente debemos tener en cuenta las relaciones de dominación impuestas por las fuerzas que lo hegemonizan. Esto deriva en serias consecuencias éticas cuando dicha dominación funda una totalidad excluyente donde resulta negada toda una comunidad de víctimas en sus dimensiones económicas, étnicas, de género, etc. (Dussel, 1998: 513 y ss.).

La posibilidad de apertura de una brecha en el sistema dominante ha sido convenientemente formulada por teóricos como Antonio Gramsci (1980) o Ernesto Laclau (1987). Pero en este caso -y sin perjuicio de enriquecer el debate contemporáneo con dichas perspectivas- nos interesa mantenernos en sintonía con Enrique Dussel, quien nos propone un giro radical en lo que refiere a la caracterización de los excluidos en tanto Otros que reclaman su derecho a existir. En este sentido, el consenso válido es alcanzable sólo desde la intersubjetividad simétrica de las víctimas que se constituyen como sujeto histórico que pugna por el reconocimiento de sus derechos, los cuales sólo podrán ser garantizados a partir de nuevas estructuras institucionales (Dussel, 1998: 411 y ss.). Cuando el diálogo es interpretado en un sentido meramente instrumental, se corre el riesgo de soslayar las contradicciones fácticas entre dominadores y dominados. Pero como ya hemos explicado, en la analéctica dusseliana el otro no es el prójimo, sino un Otro radical que me interpela desde sus necesidades.

5 Con la cuestión del trabajo y el sistema de las necesidades estamos en paralelo con uno de los puntos básicos que preocupan a Dussel: la conservación y aumento de la vida, fin último de toda política.

A MODO DE CONCLUSIÓN: LA DIALÉCTICA COMO APERTURA (EXPERIENCIAS).

Como venimos insinuando, es posible pensar que la dialéctica hegeliana y la analéctica propuesta por Enrique Dussel no son más que dos caminos que nos conducen al mismo escenario. Tanto en Dussel como en Hegel se verifica una crítica fundamental al sujeto cartesiano, en una perspectiva donde el reconocimiento del Otro no opera como la identificación de un límite, sino como un complemento. Podemos así entender la dialéctica en términos de apertura, como un proceso permeable al reconocimiento de las distintas realidades que -expresadas en este caso por los movimientos sociales- buscan alcanzar una totalización más inclusiva, o más bien superadora, para utilizar un término hegeliano.

“La falsedad es aquí tan necesaria y tan real como la verdad. La falsedad ha de ser concebida como la ‘forma errada’ o no verdadera del objeto real, el objeto de su existencia falsa; lo falso es la ‘otredad’ (...) pero no por esto deja de ser parte de ella y, en consecuencia, constitutiva de su verdad.” (Marcuse, 1994: 103). En este concepto, Marcuse resume el lugar que Hegel le otorga a la otredad en el marco de su sistema. Lo Otro no resulta ignorado o anulado, sino que se incorpora dialécticamente a lo real como elemento racional. “La identidad parte de la diferencia, es esencialmente negativa (...).” (Hegel, 1982: 112). Verdad y falsedad, identidad y diferencia, están íntimamente vinculadas en una relación, y para conocerlas hay que comprender ese movimiento. Hablamos entonces de “distintos caminos” porque en el caso de Dussel lo Otro se establece como punto de partida, mientras que en Hegel no hay ciertamente un “punto de partida”, sino más bien un sujeto que al desplegarse y realizar el trabajo de su autoconocimiento se relaciona y se encuentra con el Otro, incorporándolo en el devenir del proceso dialéctico. “No hay un comienzo. El movimiento dialéctico ya ha comenzado, siempre ha comenzado.” (Dri, 2009: 140).

Por encima de cualquier Estado (por más democrático que se pretenda), sobrevuela la inquietante presencia del Otro, del excluido; no ya desde un punto de vista meramente económico, sino trasladado a todos los campos (social, generacional, cultural, de género, étnico, etc.). Es por eso que los movimientos sociales, en tanto portadores de aquellas identidades excluidas, implican la posibilidad de recrear la realidad, pero en una nueva instancia de superación.

Como vemos, cuando la cuestión es llevada al terreno de lo práctico, Dussel nos ofrece una renovada interpretación de la dialéctica. Por eso concluye que “(...) la institución es condición intersubjetiva de la existencia política del sujeto, constituido así como actor político. Por esto, en última instancia, las instituciones sirven a la reproducción legítima y factible de la vida de los sujetos concretos (...).” (Dussel, 2009: 195). No es casual, por otra parte, que Dussel -tras establecer en los albores de su producción filosófica a la ética como filosofía primera, y hablar de una filosofía de

la liberación- termine utilizando el título de Política (de la liberación) como corolario de su prolífica obra. Es evidente que lo político resulta la consumación (superación) de ese trasfondo ético que privilegiaba la relación con el Otro, y que Hegel resuelve expresándolo a través del Estado. El desafío práctico para aquellos movimientos sociales que han aceptado el desafío de la realidad es asumir la politicidad que los atraviesa.

¿Pero cómo asumir ese reto en medio de una etapa signada por la crisis de las instituciones? Apropíandose en parte de Foucault, Dussel hace hincapié en la idea de que el poder circula en todos los ámbitos de la sociedad, y de ese modo plantea una construcción diferencial de lo institucional (Cfr. Dussel, 2009: 63). Esta diferencialidad se hace necesaria para la constitución de instituciones intermedias, cada vez más imprescindibles para el control popular de la cosa pública, donde la participación colectiva encuentra un espacio para hacerse efectiva y reproducirse.

Todas estas proyecciones que venimos realizando desde lo teórico, son factibles de anclar en las experiencias de resistencia surgidas al calor de la crisis del neoliberalismo, donde hemos visto resurgir viejas prácticas de organización popular, pero sobre todo, novedosas formas de participación comunitaria. En la Argentina - durante la ya mencionada década del 90- florecieron las empresas recuperadas por sus trabajadores, los movimientos de desempleados (los denominados “piqueteros”), los comedores comunitarios, las asambleas vecinales y otros tantos nucleamientos intermedios que posibilitaron la reconstrucción de un entramado social desarticulado a partir de la política imperante, basada en el individualismo como meta, detrás de lo cual se escondía el saqueo económico a gran escala. La denominada crisis de representatividad política llegó a manifestarse con gran elocuencia en octubre de 2001. En las elecciones para renovar cargos legislativos triunfó el denominado “voto bronca”, cuando más de 10 millones de argentinos optaron por el voto en blanco o la abstención electoral, como modo de rechazo a un modelo político a todas luces agotado. Pero para comprender esta conducta colectiva, hay que incorporar a este análisis el proceso de resistencia sostenido por los movimientos sociales agrupados fundamentalmente en las organizaciones de desempleados, los denominados “piqueteros”. El bloqueo de rutas y autopistas en reclamo de puestos de trabajo -en un contexto de desempleo masivo- se volvió una metodología que obligó a los funcionarios y a los medios de comunicación a incluir la crisis social en la agenda pública, pero ahora desde la perspectiva de los movimientos. Las jornadas del 19 y 20 de diciembre de 2001 resultaron el punto de inflexión de aquella resistencia. En la calle sonaban dos consignas: “que se vayan todos” y “piquete y cacerola, la lucha es una sola”⁶. El gobierno respondió implantando el estado de sitio y desatando una

6 En la consigna se intentó sintetizar el reclamo de amplias franjas de la población que sufrían los efectos del desempleo con los ahorristas estafados por los bancos a partir del

represión que causó decenas de muertos. Sin embargo, la ciudadanía se mantuvo movilizada hasta que la única medida capaz de descomprimir la tensión resultó la renuncia del presidente Fernando De la Rúa. A partir de allí, comenzó un complejo proceso de encauzamiento institucional del conflicto, no exento de profundos debates que aún siguen abiertos. Pero como conclusión provisoria podemos destacar que la experiencia colectiva trajo como consecuencia una maduración a partir de la cual se elevó el piso de lo socialmente aceptable. Los gobiernos subsiguientes se vieron obligados a implementar políticas de asistencia tendientes a identificar y controlar las situaciones de pobreza extrema. Esto no significa de ningún modo la resolución del problema, pero sin dudas hablamos de una comunidad que en buena medida ha logrado visibilizar la desigualdad social como algo rechazable. Esto no sería factible de pensar, de no haber mediado aquel despliegue realizado por los nuevos movimientos sociales, fortalecidos por una práctica sustentada en el desarrollo de la intersubjetividad, lo que abrió la posibilidad de pensar al Otro como la alternativa para alcanzar una totalidad más inclusiva, más democrática, más libre.

Retomando ciertos aspectos de la filosofía hegeliana, con una perspectiva situada en nuestros conflictos contemporáneos y desde una mirada puesta en el desafío permanente de la liberación, es posible repensar la historia dialécticamente, es decir, como parte sustancial de nuestro presente.

BIBLIOGRAFÍA

BOBBIO, Norberto. (1993). *Igualdad y libertad*. Trad. Aragón Rincón, Pedro. Paidós. Barcelona.

DRI, Rubén. (2009). *La rosa en la cruz. La filosofía política hegeliana*. Biblos. Buenos Aires.

DUSSEL, Enrique. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana I*. Siglo XXI. Bs. As.

-(1974). *Método para una filosofía de la liberación*. Ed Sígueme. Salamanca.

-(1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta. Madrid.

-(2006). *20 tesis de política*. Siglo XXI. México.

denominado "corralito" (eufemismo utilizado para describir la confiscación de los depósitos bancarios). Los desempleados cortaban rutas, mientras los ahorristas hacían sonar sus cacerolas a modo de protesta.

- (2009). *Política de la liberación. Arquitectónica*. Trotta. Madrid.
- GRAMSCI, Antonio. (1980). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Trad. José Aricó. Nueva Visión. Madrid.
- HEGEL, G. W. F. (1972). *La constitución de Alemania*. Aguilar, Madrid.
- (1975). *Principios de la filosofía del derecho*. Trad. Verma, J. L. Sudamericana. Buenos Aires.
- (1982). *El sistema de la eticidad*. Trad. Negro Pavón, D. y González-Hontoria, L. Editora Nacional. Madrid.
- (1992). *Fenomenología del espíritu*. Trad. Roces, W. y Guerra, R. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
- LACLAU, Ernesto, MOUFFE, Chantal. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI. Madrid.
- MARCUSE, Herbert. (1994). *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Trad. Julieta Fombona de Sucre. Altaya. Barcelona.
- NÚÑEZ, Carlos. (2002). "Trabajo, derechos humanos y movimientos sociales." En *Margen: revista de trabajo social y ciencias sociales*. N.º. 25. Buenos Aires.