

# Aportes a una Teoría de la Indisciplina

## Notas sobre política y epistemología\*

por Enrique Del Percio<sup>1</sup>

### El problema del objeto:

Buena parte de los artículos científicos comienzan por enunciar una falacia. Dicen cosas tales como: "El presente texto tiene por objeto...". Pero ocurre que los textos no tienen ningún objeto ni finalidad, ni cosa por el estilo, sencillamente porque los textos no tienen voluntad propia. No obstante, la supuesta objetividad científica exige que el autor se esconda detrás de su propio texto y deje a éste en el lugar de la verdad. El texto habla colocado en una posición ascética, aburrido, monótono, lejos de toda pasión, lejos de la vida.

Obviamente excedería con mucho el tiempo de una conferencia el abordaje de las razones por las cuales la estructura de dominación necesita mantener esta ilusión. Pero sí vamos a abordar un tema concomitante: el texto no tiene un objeto, pero ¿tienen acaso las ciencias -y especialmente las ciencias sociales- un objeto de estudio?

---

\* Conferencia dictada en el Instituto de la Espacialidad Humana de la FADU el 08/07/10. Con ligeras diferencias, se basa en la Conferencia Especial pronunciada en el marco del VI Congreso Mundial de la Complejidad, La Habana, 8 de enero de 2010 y publicada en <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=266>.

<sup>1</sup> Doctor en filosofía jurídica, especialista en sociología de las instituciones y abogado. Profesor de Sociología Jurídica en la Facultad de Derecho (UBA) y de Epistemología en carreras de posgrado de las Universidades de Buenos Aires y de Rosario y de Filosofía Social en la Universidad del Salvador. Se desempeña también como profesor y conferencista en prestigiosas universidades de Europa y de Nuestra América, entre las que cabe mencionar las de La Habana de Cuba, Salamanca y Complutense de España, Andina de Ecuador, Torino y Gregoriana de Italia, Dresden de Alemania, Carabobo de Venezuela, La Serena de Chile y Unisinos de Brasil. Autor de numerosos libros como "Política o destino", "Tiempo Moderno. Una teoría de la dominación"; "Maleducación. Sobre la dominación educada y la educación dominada" y "La condición social. Consumo, poder y representación en el capitalismo tardío". Ha sido Rector del Instituto Pedagógico Latinoamericano de la Federación Latinoamericana de Trabajadores de la Educación desde donde coordinó la obra "La raíz y la copa. Informe sobre Docencia y Desarrollo Humano en América Latina y el Caribe". Fue investigador invitado en el Instituto Internacional de Sociología Jurídica (Oñati, País Vasco), investigador titular de la Academia Nacional de Ciencias, Secretario General Académico del Instituto Nacional de la Administración Pública, asesor del Poder Ejecutivo de la Provincia de Buenos Aires y consultor de Naciones Unidas y del Banco Interamericano de Desarrollo. Es consejero académico de varias universidades, miembro directivo de importantes sociedades científicas nacionales e internacionales y ha recibido premios y distinciones por su trayectoria. Hizo y hace cosas mucho más interesantes, pero prefiere no comentarlas demasiado.

Durante mucho tiempo, pensé que sí, que las ciencias sociales tenían un objeto de estudio y que este sería la sociedad. Sin embargo, hoy creo que no es correcto afirmar que las ciencias sociales tengan, propiamente hablando, un *objeto material* de estudio. Está claro que sí tienen un *objeto formal*, es decir, cada disciplina tiene una perspectiva propia desde la que aborda el estudio de eso que en general se llama *objeto material*, pero que considero más adecuado llamar *campo* de estudio, porque el término *objeto* denota algo de lo cual no participamos, algo en cierto modo ajeno a nosotros. Etimológicamente, objeto deriva del latín *ob jectum*. El prefijo *ob* indica algo así como sobre, encima, superpuesto, pero también situación frontal. Por ejemplo, *obediencia* significa oír al que está sobre o frente a nosotros (*ob-audire*); *obsceno* según una de sus etimologías más aceptadas, es lo que está por sobre o frente a la escena, lo que molesta al espectador; *obstáculo* es lo que está sobre el camino interfiriendo el recorrido. Por su parte, *jectum* deriva de *iacere* (lanzar, tirar) como en eyectar, inyectar, eyacular, proyectar. Así, *ob-jectum* es aquello que está arrojado, lanzado frente a un sujeto (*sub-jectum*). Pero la sociedad no es algo que esté lanzado frente a nosotros, sino que nosotros somos parte de ella. No podemos ponerla en un *portaobjeto* y estudiarla desinteresada y acriticamente. En cierto sentido, podemos decir que es imposible ser “objetivo” en ciencias sociales.

En cambio, el término *campo* me parece que denota mejor lo que queremos abordar en nuestro estudio. En efecto, la noción de *campo* se opone a la de jardín (del francés *garder*, guardar) como lo abierto, con límites difusos e indeterminados a lo cerrado y delimitado. Asimismo, según Varrón, *campus* proviene de *capere*: capturar, pues es el lugar en dónde se capturaban tanto los animales como los frutos. Entonces, al hablar de la sociedad como campo de estudio hay una referencia a cierta indeterminación, al esfuerzo por la supervivencia, a la vida misma. Pero hay más: uno de los usos más antiguos registrados para el término es el de *Campo de Marte*, el campo aledaño a Roma en el que entrenaban los soldados. En general, en el medioevo la palabra se usó con un sentido más bien bélico: batalla campal, campeón, el alemán *kampf* (lucha, combate), etcétera.

Así como el objeto, decíamos, está frente a nosotros, en cambio en el campo (con sus límites difusos y su carácter conflictivo) estamos inmersos, tal como nos acontece cuando pretendemos estudiar la sociedad. Tanto en la agricultura como en el combate, el hombre hace al campo pero también es hecho por el campo.

Ahora bien: mientras un objeto de estudio puede ser satisfactoriamente abordado por una sola disciplina, pues se lo puede analizar bajo un cierto y único aspecto, en cambio el campo solamente puede ser estudiado desde múltiples perspectivas simultáneamente. Es decir: sólo puede ser estudiado *indisciplinariamente*.

## **Sobre la indisciplina:**

Hace poco participé en un encuentro entre sociólogos y abogados para tratar el tema de los menores en conflicto con la ley y la edad de imputabilidad penal. Durante la reunión, unos y otros departieron amablemente haciendo una suerte de turismo cultural. Dado que por mi formación universitaria tengo buen diálogo con las dos categorías profesionales, pude escuchar las quejas que vinieron al poco tiempo de terminado el debate y que por cortesía no fueron enunciadas mientras estuvieron frente a frente: para los abogados, los sociólogos son unos cultores de la vaguedad, un tanto delirantes, poco sistemáticos y con los cuales es imposible dialogar a fondo; para los sociólogos, los abogados son demasiado esquemáticos y estructurados, incapaces de entender la complejidad de la realidad social. Por enésima vez fui testigo de lo poco fructíferas que suelen ser este tipo de actividades. Pruebe usted a poner en contacto a un antropólogo y un economista y harán cualquier cosa menos antropología económica. Y así puede intentar con todas las combinaciones que imagine.

Es que la mera interdisciplina no da mayores resultados. Tampoco pasa nada con la multidisciplina. Los equipos multidisciplinarios producen informes que suelen constituir una sumatoria más o menos inconexa de los distintos documentos generados por los expertos en cada disciplina específica. Otra cosa es la transdisciplina en el sentido que la plantea Basarab Nicolescu, tan estrechamente vinculada al concepto de complejidad como lo desarrolla Edgar Morin.

Pero antes de adentrarnos en estas cuestiones, es preciso recordar que no hay ingenuidades en materia epistemológica y menos aún en ciencias sociales. Verdad y poder se corresponden mutuamente. Por eso, todo saber que intente superar el estrecho marco impuesto por los límites propios de cada disciplina será sistemáticamente ignorado o denostado por la estructura de dominación vigente. Ello obedece a que la estructura de dominación puede observar pero no quiere ser observada, y la aplicación de estas categorías epistemológicas que apuntan a comprender la totalidad del sistema resultan altamente peligrosas. Usted puede encarar una investigación sobre el desempleo en Córdoba o la delincuencia en Veracruz y si cumple adecuadamente ciertos requisitos formales y metodológicos no tendrá inconvenientes en que le aprueben el proyecto de investigación. Pero si lo que intenta es comprender los mecanismos por los cuales el capitalismo tardío genera exclusión social y el vínculo estructural entre esto con el desempleo y la delincuencia en general, está perdido: ningún organismo ni agencia le va a dar un centavo para financiar su pesquisa. Para no atosigar al lector con este tema, por demás tan estudiado por distintos autores, me remito a la bibliografía existente, entre la que destaca el "Informe Wallerstein sobre las ciencias

sociales” y el libro de mi compatriota y maestro Atilio Borón “El búho de Minerva”, en el que denuncia la colonización de las ciencias sociales por la economía neoclásica al par que se mantiene la fragmentación de los saberes a fin de preservar al sistema. No se trata de explicar a los que hacen ciencias sociales que su paradigma está agotado o que no es suficiente para entender a la sociedad en su complejidad, como podría pensar una visión ingenua de la ciencia. En el fondo, lo que está en juego es un tema de poder.

Hechas estas aclaraciones, pasemos pues a nuestro tema: la *indisciplina*, palabra que connota una cierta disconformidad, una rebeldía frente al estado de cosas; es decir, hace referencia a esa cuestión del poder y alude a una suerte de resistencia frente a las visiones dominantes de la ciencia.

Uso este término en un triple sentido: en primer lugar, empleo el prefijo *in* en su aspecto inclusivo, para significar la necesidad de partir de una disciplina y adentrarse en otra a fin de comprender mejor qué acontece en nuestro campo de estudio. En segundo lugar, lo empleo para referir a la actitud de incorporar elementos, conocimientos y categorías propios de esa otra disciplina en aquella de la que se partió. Y, finalmente, lo empleo en su significación negatoria, para denotar la importancia de negar los paradigmas epistemológicos de cada disciplina cuando ello resulta estrictamente necesario. Así, retomando el ejemplo de la edad de imputabilidad penal, por caso se puede partir del estudio del derecho para luego adentrarse en el de la sociología; a su vez, debe “meterse” a la sociología dentro del derecho. Asimismo, es preciso también incorporar los conocimientos propios de la antropología, la psicología, la demografía y un largo etcétera. Pero como estas disciplinas responden a patrones epistémicos distintos, es menester “negar” los existentes y elaborar un nuevo patrón que permita una adecuada integración de las mismas.

Claro que es imposible que una sola persona reúna todos estos saberes. Por eso, la *indisciplina* metodológica, al igual que ocurre con la *indisciplina* en la escuela, merece ser corregida; es decir, *co-regida*, regida con otros. La *indisciplina* metodológica requiere necesariamente el trabajo integrado y en equipo. Para que este trabajo en equipo sea realmente tal es preciso que haya un punto de encuentro, un lugar compartido, y la filosofía puede ser ese espacio. Su mayor nivel de abstracción con respecto a las ciencias sociales hace que pueda fungir como factor de integración de los otros saberes al tiempo que contribuye a gestar ese ámbito en el que científicos de distintas procedencias teóricas y disciplinarias puedan entenderse. Por cierto, algunas corrientes o tendencias filosóficas son más aptas a tal fin que otras, pero en general creo que también en esto se trata de ser *indisciplinario* y tomar los elementos o categorías adecuadas en cada caso. Veamos algunas de estas categorías:

## **La anadialéctica: una palabra compleja pero útil:**

¿Cómo abordar un mismo campo de estudio desde distintas disciplinas sin que ninguna de ellas pierda la riqueza propia de su objeto formal? En otros términos: ¿cómo hacer para que el diálogo entre distintas ciencias no implique ni “invasiones” impropias de una ciencia en otra -lo que generalmente produce conclusiones absurdas o inconsistentes- ni disminuya el rigor intelectual necesario para dar cuenta eficazmente de los problemas que plantea el campo de estudio?

Comencé a barruntar una respuesta posible un atardecer en Tres Cantos, cerca de Madrid, en el patio de la casa de Félix Duque. Vincenzo Vitiello comentaba que la filosofía no debería enseñarse con periodizaciones históricas (antigua, medieval, moderna, contemporánea) sino como una topología, pues es más fácil imaginar a Platón tomando una cerveza con San Agustín que con Aristóteles, pero es más fácil imaginar a éste departiendo con Santo Tomás, y así siguió dando otros ejemplos en los que el “lugar” filosófico es más importante para establecer relaciones que el tiempo en que le haya tocado vivir a cada pensador. Félix acordó con su propuesta, pero además planteó que lo de “topología” debería hacer referencia también a los topos de la filosofía, que construyen túneles capaces de conectar lo que una mirada de superficie jamás podría advertir.

Tomando este concepto de topología, me voy a permitir establecer una relación subterránea entre Marx, Engels y Tomás de Aquino -más algo de Adorno y de Sartre- y, pidiéndole el término prestado a maestros como Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel, hablaré de la *analéctica* o *anadialéctica*, aunque en un sentido ligeramente distinto al que ellos plantean.

Si el lenguaje fuese unívoco, si una palabra tuviese un único significado no habría inconvenientes a la hora de promover el diálogo entre distintas disciplinas, pues todos hablarían el mismo idioma o, en todo caso, bastaría con definir con toda precisión qué entiende cada ciencia por cada término que emplea. Por ejemplo, si tomo la palabra “demanda”, una cosa es entenderla en sentido jurídico, otra en sentido psicoanalítico, otra en economía como contrapartida de la oferta y otra en el ámbito político, como cuando hablamos de las demandas ciudadanas. Esto genera una dificultad en el diálogo que podría ser resuelta si todos los miembros de cada comunidad científica o profesional concuerdan con lo que entienden por demanda, y explicitan a los demás esta definición. Sin embargo, en la práctica la cosa no es tan pacífica: pensemos en las tremendas discusiones que suelen acontecer en el ámbito de una misma disciplina para acordar una definición cualquiera. Si llevamos la cosa al límite, podemos incluso, siguiendo a Rancière, plantear la imposibilidad de ese acuerdo. Mas el hecho de que el lenguaje no sea unívoco, no significa que

siempre y necesariamente sea equívoco: cabe la posibilidad de que sea análogo.

En el medioevo, surge el problema de si es posible hablar de Dios, pues dado que el lenguaje es de por sí limitado y que Dios es infinito, no hay forma de referir nada de El. La única posibilidad estaría dada por la vía negativa: el silencio. En cierto modo, esto es así pero -dirán algunos- también, bajo cierto aspecto, puede hablarse de Dios aunque de modo analógico. Por ejemplo, si digo “Dios es sabio”, eso no es verdad, pues Dios está más allá de cualquier significación humana de la palabra “sabio”; por la misma razón, tampoco puedo decir que Dios es la misma sabiduría. Más aún, en rigor, ni siquiera puedo decir que Dios “es”, pues trasciende incluso la categoría misma de Ser. Entonces, en un sentido estricto, no es posible decir de Dios ni que “es”, ni que es “sabio” (Cfr. Tomás de Aquino, De Pot., q. 7, a.5, ad2) .

Llegamos así a configurar los dos primeros momentos de la analogía: *afirmación* (“Dios es sabio”) y *negación* (la proposición “Dios es sabio” no es verdadera o “Dios no es sabio”). No obstante esto, puedo afirmar que Dios es sabio pero en otro sentido: en un sentido *eminente*. Esto no significa que Dios sea “supersabio” o infinitamente sabio; se trata de otra cosa: entendemos qué estamos diciendo, aunque el sentido último del término quede abierto. El concepto no es igual a sí mismo. La palabra designa siempre algo que está más allá de lo que designa en el momento de la primera afirmación. Esa primera afirmación sirve de sostén a todo el proceso, pero no se cierra sobre sí misma.

Ahora bien: si esto es así, ¿por qué no hablar sencillamente de *analogía* en lugar de *anadialéctica*? Pues porque, a mi entender, en la analogía tomista no está suficientemente explicitada la importancia del momento de la negatividad. Al menos, no tanto como en el Engels del *Anti-Düring* al referirse a la ley de interpenetración de los contrarios y a la negación de la negación. No se advierte en Tomás la conflictividad inherente a la misma realidad; sí en cambio, se nota una persistente tendencia a la unidad que a veces llega a parecer un tanto ingenua. A mi juicio, eso motivó en el plano filosófico que con el correr de los siglos se hiciera una interpretación de la *philosophia perennis* como un corpus teórico anquilosado, ahistórico, válido para todo tiempo y lugar. En el plano teológico, creo que esto llevó a Tomás a pensar a Dios antes como Uno que como Trino, con las nefastas consecuencias que esto tendrá en la Modernidad al reducirse a Dios a una sustancia única, igual a sí mismo, varón, todopoderoso. Claro que puede hacerse una lectura de Tomás que evite estas consecuencias, pero no sería la lectura canónicamente aceptada por la mayoría de los tomistas contemporáneos, entonces prefiero no emplear el término *analogía* para evitar confusiones.

¿Pero por qué, entonces, no hablar lisa y llanamente de *dialéctica*, si en los autores

marxistas se nota con meridiana claridad la importancia de la negación? Pues porque hace falta desmarcar al término *dialéctica* de la noción de totalidad que, en las interpretaciones más frecuentes, se hace del momento de la síntesis, la que sólo se superaría por una nueva negación pero que en sí misma estaría cerrada y acabada<sup>2</sup>. Insisto en que -tanto en este caso como respecto al tomismo- me refiero a las interpretaciones más frecuentes. No digo que sea ni la única ni la más ajustada interpretación; pero cuando hay que aclarar tanto el sentido que se le da a una palabra, lo mejor es usar otra y me parece que el término *anadialéctica* muestra con más fuerza que el tercer momento (no de *síntesis* sino de *eminencia*) es en sí mismo un concepto abierto, no igual a sí mismo y que no requiere de una nueva negación para dejar de ser el momento en que el poder se impone. Otros topos construyen más túneles que nos llevarían a Ricoeur o a Wittgenstein, más aún si se trata de topos indisciplinarios.

Dejemos por ahora sin transitar esos y otros túneles, pues las consecuencias de la anadialéctica son demasiado vastas como para ser abordadas en este texto y además sería insufrible para el lector no especializado que haya hecho el esfuerzo de llegar hasta aquí. Igual, como no resisto la tentación, permítanme sugerirle a un hipotético lector especializado que pensemos, por ejemplo, en los vínculos entre esto y la teoría del discurso, en Eco, en Gadamer, o en lo que implica como superación de la ontoteología o, más claro aún, como superación del cierre del discurso en la ominosa totalidad de la síntesis hegeliana denunciada por Adorno en la *Dialéctica Negativa*. Pero mejor dejemos de lado esta tentación y volvamos al objeto de esta conferencia, y ya que hablamos de Adorno establezcamos un vínculo topológico (aunque en este caso no hace falta que vengan topos a hacer túneles) entre él, Morin y Nicolescu, en función de la crítica al principio de identidad y del tercer excluido.

### **El problema del tercero incluido:**

Como es sabido, uno de los ejes centrales tanto de la *transdisciplina* (en el sentido que le da Nicolescu) como de la *complejidad* (en el de Morin) pasa por la crítica al principio del tercer excluido fundante de la lógica y la filosofía griegas. Recordemos que en su formulación clásica, esta lógica se basa en tres principios:

---

2 Dice al respecto Enrique Dussel en *Método para una filosofía de la liberación*: “El método del que queremos hablar, el *ana-léctico*, va más allá, más arriba, viene de un nivel más alto (*aná-*) que el mero método *dia-léctico*. El método dialéctico es el camino que la totalidad realiza en ella misma: desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. (...) El pasaje de la totalidad a un nuevo momento de sí misma es siempre *dia-léctico*, pero tenía razón Feuerbach al decir que la verdadera dialéctica (hay, entonces, una *falsa*) parte del *diá*-logo y no del “pensador solitario consigo mismo”. La verdadera dialéctica tiene un punto de apoyo *ana-léctico* (es un movimiento *ana-dia-léctico*); mientras que la falsa, la dominadora e inmoral dialéctica es simplemente un movimiento conquistador: *dia-léctico*.” (Salamanca, 1974, p. 182)

1) Principio de Identidad: *lo que es, es* que también se formula como *A es igual a A*.

2) Principio de No Contradicción: *lo que no es, no es* que también se formula como *A no es igual a no-A*.

3) Principio del Tercer Excluido: *nada puede ser y no ser a un mismo tiempo y bajo un mismo aspecto* que también se formula como *no existe un tercer término B que sea simultáneamente A y no-A*.

Ya en los años 30 la física cuántica comenzó a plantear serias dificultades para mantener incólume estos principios así entendidos. La mayoría de los esfuerzos pasaron por objetar el segundo principio, introduciendo (o procurando introducir) una forma de no contradicción empleando distintos tipos de valores de verdad (*truth values*). Las discusiones en torno a esta temática son infinitas. Pero me interesa acá señalar que Nicolescu resuelve la cuestión a partir de la lógica de su compatriota Lupascu planteando tres niveles de materialidad (Lupascu) o de realidad (Nicolescu) que llevarían a proponer una lógica del tercero incluido.

No tengo ni remotamente los conocimientos necesarios como para siquiera comenzar a opinar acerca de la validez de esta solución en el ámbito de la física, pero sí puedo advertir el riesgo que conllevaría su aplicación a las ciencias sociales si se combina esta propuesta con el *todo vale* de Feyerabend y mi propuesta indisciplinaria, como ya me tocó comprobar al evaluar algún proyecto de investigación. Entiendo que por un imperativo metodológico debe evitarse al máximo todo aquello que de lugar a incertidumbres e imprecisiones, y la negación de estos principios o axiomas puede dar lugar a que se pretenda hacer pasar como científicamente aceptable cualquier superchería o, en el mejor de los casos, a confundir la investigación científica con el ensayo. Insisto: estoy hablando de los riesgos que se corren al traspasar a las ciencias sociales intentos de solución válidos para la física.

Por esta razón, creo que, al menos en lo tocante a las ciencias que tienen al ser humano y a la sociedad por campo de estudio, es posible y conveniente rescatar la lógica aristotélica recordando algunas distinciones. O mejor, una sola distinción: el principio de identidad puede entenderse como la identidad de lo mismo (*ipse*) y no como la identidad de lo igual (*idem*). Si entendemos la identidad como lo igual, como lo *idem* (tal como sugeriría su etimología: *idem-entitatis*) no hay lugar ni para la anadialéctica, ni para la indisciplinaria, ni para comprender nada de lo tocante al ser humano. Ahora, si lo entendemos como lo mismo, la cosa cambia. Quizá con un ejemplo simple pueda entenderse esto mejor que si seguimos teorizando: usted se encuentra con alguien que parece ser un excompañero de escuela al que no ve desde hace quince años; como ahora

usa barba y tiene algunos quilos más, no está seguro y le pregunta si es el mismo que fue compañero suyo. El le contesta que sí. O sea: es el mismo, conserva su identidad, pero no es igual a aquel que era hace quince años. Esto que vale diacrónicamente, vale también isocrónicamente: somos idénticos pero no iguales a nosotros mismos porque no somos una sustancia acabada sino que somos un haz de relaciones; somos relación con nosotros mismos (si no, por ejemplo, no podríamos amarnos a nosotros mismos, pues todo amor es *intencional*, tiende a un objeto y lo igual se cierra sobre sí, no pudiendo darse esa suerte de “desdoblamiento” del amarse a sí mismo) y relación con los demás y con el cosmos. El olvido de esto llevó a la constitución de ese engendro que es el sujeto europeo moderno, substancial y subsistente, universal y necesario, conquistador, capitalista y una larga lista de etcéteras.

Espero ser bien entendido: no estoy propugnando la disolución de la subjetividad, ni el retorno a una supuesta situación ideal vigente en la comunidad premoderna. Lo que procuro es destacar el carácter relacional y dinámico que tiene la constitución de la subjetividad, frente a la ilusión moderna de un Yo fuerte, dueño de su cuerpo y de su alma e incapaz de entender que él *es* su cuerpo y su alma. Esta concepción relacional de la subjetividad permitiría la puesta en valor del principio olvidado de la Revolución Francesa: la fraternidad. En efecto, para el individuo autosuficiente y cerrado sobre sí mismo, la libertad y la igualdad (en ese orden) son suficientes para su plena realización; en cambio, si asumimos el carácter relacional de la subjetividad, la fraternidad pasa a ser fundamental para que la persona pueda desplegar plenamente sus potencialidades y realizarse cabalmente.

Esto que vale para la identidad de la persona individual, vale también para las sociedades: conservar la identidad cultural no tiene por qué significar encerrarse en un comunitarismo estrecho que funda esa identidad en supuestas raíces substanciales e inalterables. La identidad no es lo opuesto a la diferencia. Lo contrario de la diferencia es, en ciencias sociales, la indiferencia. La identidad, en cambio, cuando se la entiende como identidad *ipse* asume, incorpora, se construye *con* la diferencia.

Ahora bien: una vez aceptado que el principio de identidad puede entenderse de esta manera, se desvanecen los problemas que traen los otros dos principios.

En términos anadialécticos, el concepto en su tercer momento (o de *eminencia*, es decir, siguiendo metafóricamente -¿acaso podría ser de otra manera?- a la primer acepción dada por la Real Academia: altura o elevación del terreno) no es igual a sí mismo, pero tampoco es la negación de sí mismo ni algo completamente otro. Eso (la negación, la irrupción de lo otro) acaeció en el segundo momento. En el momento de la eminencia, el concepto es idéntico pero no igual a sí

mismo. Se da tanto una diferencia en sí, como un diferimiento en función de la lectura que se pueda hacer del mismo. Obviamente, estoy pensando en la noción derridiana de *différance* aunque con distintos matices.

Al asumir esta diferencia en la identidad en el ámbito del lenguaje, podemos hablar, por ejemplo, de filosofía latinoamericana, china, judía o hindú, negando y trascendiendo por vía eminente el primer analogado dado por el estrecho camino de la filosofía europea que va de Atenas a Jena.

### **Pensar desde las víctimas**

Esta propuesta de formulación indisciplinaria de las ciencias sociales y de la filosofía implica asumir anadialécticamente los logros de la modernidad europea, negando (a partir de la sabiduría propia de nuestros pueblos) los elementos que esta tiene como instrumento de dominación sin tirar al bebé junto con los pañales sucios. En otros términos, no se trata de negar la universalidad, sino de asumirla situadamente. Hablar de lo universal situado (concepto que tomo de Mario Casalla) no significa ver el mundo desde la *perspectiva* de la propia localización; para decir semejante obviedad no hace falta trabajar con conceptos tan complejos. La *perspectiva* implica ver una parte de la realidad: aquella parte que se ofrece a la vista del observador. En cambio, la *situacionalidad* que se propone en función de una comprensión anadialéctica de lo universal, implica asumir la totalidad, pero no una totalidad que es producto de la universalización de un particular (el varón europeo conquistador, que eleva a rango de validez universal su particular cosmovisión) sino una totalidad que asume la diversidad y que conlleva en sí una apertura al otro y a lo otro; a los demás seres humanos y al resto de la creación. Una totalidad que va más allá de sí misma y se lanza al infinito. Es que sin el infinito que la salva, la totalidad acarrea serios riesgos. Los totalitarismos del siglo XX y el pensamiento hegemónico de inicios de este siglo son buenos ejemplos de estos riesgos.

Por eso, y para evitar también tanto *a*) el riesgo de lo que Dimitri Samsonov llama la *transdominación*, (o sea el establecimiento de un nuevo sistema de dominación tras el derrumbe de otro más antiguo producto del triunfo de un proyecto liberador que después por alguna razón se frustra) como *b*) el riesgo de entender el sufrimiento, el dolor y la injusticia como el mero momento negativo necesario para llegar a la síntesis superadora, es preciso emplear otro criterio epistemológico: se trata de pensar la historia desde las víctimas. Recordando a Benjamin, se trata de pasar la mano “a contrapelo de la historia”, aunque la mano nos quede ensangrentada, pues el cuero

de la historia no se deja peinar fácilmente cuando uno no sigue la inclinación impuesta por los vencedores. Esto no responde, en mi formulación, a un imperativo ético al modo en que lo hace por ejemplo Levinas, aunque, obviamente, tampoco lo niego. Menos aún se trata de la queja plañidera que conduce a la autoconmiseración y a la actitud de queja y denuncia constante y continua, pero sin potencia suficiente como para construir nada nuevo. Lo que pretendo subrayar es que si no se tiene en cuenta lo que Reyes Mate denomina “la razón de los vencidos”, no es posible incursionar científicamente en el campo de la realidad social. Precisamente ese olvido de la razón y las razones de las víctimas propio de la filosofía y de las ciencias sociales está en la raíz del fracaso no solamente de los más modestos proyectos de desarrollo elaborados por ONG's u organismos internacionales, sino de los más ambiciosos proyectos de transformación radical (y *total*) de la sociedad, dando lugar a la actual apatía y sensación de “no se puede”.

Pero aún hay lugar para la esperanza si es que somos capaces de asumir el reto de pensar desde las víctimas, pues como dice Scannone, “la crisis del pensamiento de totalidad no necesariamente desemboca en el relativismo y el nihilismo. Pues estos de alguna manera se mueven, como reacción, en el mismo plano que aquel y sus absolutizaciones y ontificaciones. Por el contrario, esa crisis posibilita pensar desde las víctimas y, desde allí, radicalizando el cuestionamiento de la razón tradicional y moderna, abrir el camino para la superación de la crisis. De ese modo es posible retomar lo válido e irrenunciable de la racionalidad anterior; tanto de la clásica como de la ilustrada, pero a partir de un *nuevo horizonte de comprensión* más abarcante”.

Claro que esto no es fácil. No se trata simplemente de una cuestión de actitud o voluntad. Desentrañar la verdad de la historia para entender el presente y pensar el futuro implica actualizar el grito silenciado. Y eso no es gratuito. Pero no hacerlo, significa vaciar de sentido y contenido tanto a la filosofía como a las ciencias sociales, pues no habría posibilidad alguna de comprender nada en su realidad. Para decirlo en las palabras poéticas de nuestro Lito Nebbia,

*Si la historia la escriben los que ganan  
eso quiere decir que hay otra historia,  
la verdadera historia,  
quien quiera oír que oiga.*

Es conveniente insistir en que este pensar indisciplinaria y anadialécticamente desde las víctimas no es una propuesta sentimental; ni siquiera (aunque no vaya en contra) es una propuesta ética, sino que es una propuesta epistemológica. Todos los que hacemos ciencias sociales queremos oír, queremos conocer la verdadera historia. Otra cosa es lo que hagamos después. Pero no tiene

sentido hacer ciencia si no se parte de la base del deseo de saber. Ahora bien, como explica una larga tradición que arranca en Aristóteles y sus ideas sobre la necesidad de que ese deseo o apetito de saber esté rectamente orientado para llegar a un conocimiento prudencial acertado y llega hasta Kant y su crítica a la ilusión trascendental, la mirada o el oído intelectual siempre está sujeto a caer en el autoengaño y la ilusión. Serán los maestros de la sospecha los que irán descubriendo los condicionamientos del conocimiento, por más ropaje científico que se le ponga. Así, vemos que siempre está presente el peligro de la proyección del propio deseo al infinito (Feuerbach), la voluntad de poder y el resentimiento ante la impotencia (Nietzsche), los condicionamientos superestructurales derivados de los intereses de clase (Marx) las pulsiones, deseos, miedos y complejos que vienen de la infancia (Freud), y finalmente, a partir de Mannheim y la sociología del conocimiento, advertiremos cómo nuestro saber se encuentra condicionado por la pertenencia a una generación, grupo, clase social, preferencia sexual y un largo etcétera de condicionamientos que nos llevan a no saber cuándo somos nosotros los que pensamos, deseamos y sentimos y cuándo es un Otro que convive con nosotros (Castoriadis).

En este sentido, la conciencia de la pasión de las víctimas de la historia (uso el término *historia* no sólo para referirme al pasado, sino para señalar que los que hoy padecen injusticia, no siempre está en ese lugar por su propia voluntad y decisión, sino que generalmente son víctimas de estructuras que fueron gestándose y consolidándose históricamente<sup>3</sup>) permite al investigador y al filósofo no solamente tener un panorama completo y no sesgado en función de los intereses e ideologías de los vencedores, sino que genera una suerte de “purificación” de la propia voluntad de poder, del afán de figuración o de los propios intereses inmediatos. Como señala Scannone “la pasión de las víctimas interpela a la razón a convertirse -aún como razón- de toda posible ideologización, es decir, de toda posible absolutización de una idea, de un objeto o de un ente y, especialmente, de la propia autoabsolutización. Ambas vertientes de idolatrización están detrás de la totalización que Levinas critica, totalización que reduce toda alteridad a identidad, toda novedad a eterno retorno de lo mismo, toda gratuidad libre a necesidad lógica, toda unicidad irrepetible a mero caso de una regla universal, siendo así infiel a la riqueza pluriforme de la realidad”.

Así, se puede abordar anadialécticamente el tema central de la filosofía política: la cuestión de la justicia. Tantas y tan variadas son las teorías sobre la justicia que puede llegar a pensarse que es imposible tener idea de qué es la justicia. Pero es el grito de las víctimas de la

---

3 Como plantea Reyes Mate: “Camuflamos la realidad de Europa cuando definimos la relación entre países pobres y ricos en términos de desarrollo-subdesarrollo, como si nosotros fuéramos el punto de realización de los otros, cuando en realidad son nuestras víctimas”, en el epílogo al libro de J. B. Metz *Por una cultura de la memoria* Anthropos, Barcelona 1999, p. 186.

injusticia lo que exige negar esa injusticia y seguir hablando, luchando y exigiendo justicia<sup>4</sup>.

Es cierto que el pensar desde (o *con*, o *como*) las víctimas tiene sus bemoles; aún teniendo la firme convicción, capacidad y voluntad de hacerlo, la cosa no es sencilla: como dijimos, a la estructura de dominación no le resulta nada funcional y se opondrá con todos sus recursos, siendo el más común el silencio. Además, tampoco nos garantiza salir de cualquier tipo de encantamiento a que nos someta la razón. Algo de esto advierte el propio Levinas en su prefacio a la edición castellana de *Totalidad e infinito* donde reflexionando sobre el final de Don Quijote, que pensaba ser víctima de un encantamiento cuando en realidad regresaba a su pueblo enjaulado por el cura y el barbero, dice: “El tema del hechizamiento de lo real o de una vasta mascarada de la apariencia que dormita en todo aparecer la atraviesa (a la novela del Quijote) de una parte a otra. El genio maligno de Descartes no está conjurado aquí. Por lo demás, ¿lo estará alguna vez? (...) ¿Reconocería la conciencia su propio hechizamiento mientras está perdida en un *laberinto de incerteza*? (...) ¡Locura de Don Quijote! ¡A menos que la conciencia petrificada por los encantos y sin escuchar la llamada de los afligidos no lo entienda todo del mismo modo! A menos que no exista una sordera capaz de sustraerse a su voz. A menos que la voz de los afligidos sea el deshechizamiento mismo de la ambigüedad en que se despliega la aparición del <ser en cuanto ser>” Bien por Levinas. Concuero. Pero creo que tampoco alcanza solamente con el tema de las víctimas o los afligidos, o la viuda, el huérfano y el extranjero. Este discurso puede también caer en los vicios de la ideología y, como le señala Derrida, de la metafísica del ser. Es claro que el riesgo de ideologización está presente en todo discurso sobre el ser humano y la sociedad. Por eso, y sabiendo de antemano que ese riesgo no puede ser eliminado, pero sí atenuado, creo que esta noción de “pensar desde las víctimas” debe necesariamente entenderse en el marco del pensamiento anadialéctico (porque impide el cierre del discurso; mientras que para Levinas el otro es *totalmente* otro, para este pensamiento, el otro es anadialécticamente otro<sup>5</sup>) e indisciplinario, porque requiere la participación de varios (la disciplina debe ser co-regida) que, al proceder de distintas formaciones e intereses, tienen -o deberían tener- una mayor apertura al campo de la realidad social.

Vale aclarar que se puede pensar desde las víctimas con indignación, pero también con alegría. Siguiendo a Spinoza, se trataría de pensar no desde las pasiones tristes que el tirano propone, sino desde las alegres; se trata de pensar infinitos futuros posibles partiendo desde el ser activo y abierto. Porque siempre existe la posibilidad de líneas de fuga frente a la dominación. Y es allí central el registro de las propias potencias. Este registro que nunca se realiza en soledad, sino

---

4 Cfr. Douzinas, C. and Gearey, A. *Critical Jurisprudence. The political philosophy of justice*. Hart Publishing, Oxford 2005, pp. 107 y ss.

5 Cfr. Dussel, E. *Lo político en Levinas* en Signos Filosóficos, nro. 009, México, 2003 p.119.

que se compone con los otros<sup>6</sup>.

### **Pueblo, poder e instituciones:**

Un pensamiento indisciplinario situado, debe tener en cuenta que tanto Levinas como otros autores insoslayables (Foucault, Bordieu, Agamben) tienen como horizonte de comprensión el hecho tremendo del fascismo en todas sus manifestaciones. Esos fascismos fueron consecuencia de un intento por uniformar desde el poder a las masas heterogéneas y caóticas que se originaron a raíz del salto productivo causado por el empleo del petróleo y del acero en la producción industrial, que motivó migraciones hacia las ciudades de una magnitud hasta entonces desconocida. Es lo que Ortega sintetizó en la frase que dió título a uno de sus libros más famosos: *La rebelión de las masas*. A partir de este proceso, la intelectualidad europea (y en gran medida la norteamericana) fue desarrollando un fuerte (y muy comprensible) prejuicio ante conceptos empleados frecuentemente por los fascismos, tales como *pueblo (volk, popolo) estado, poder* y, en general, hacia las instituciones (pensemos en la crítica de Bordieu o de Iván Illich a la institución escolar).

En cambio, en nuestra América, nuestras dictaduras desempeñaron un papel distinto al de los fascismos: se instalaron para desarticular procesos de construcción de poder por parte de los pueblos. No voy a hacer una lectura ingenua ni romántica ni maniquea de los años 60 o 70 en nuestros países. Pero sí cabe sostener que desde Guatemala hasta Chile y Argentina, los gobiernos dictatoriales tuvieron por principal cometido imponer un modelo socioeconómico individualista, fragmentario y profundamente antipopular. En este sentido, si nuestras ciencias sociales asumen como propios los prejuicios de los europeos y norteamericanos, no tenemos salida. Tenemos que tener en claro que para nosotros, lo contrario del poder no es la libertad, sino la impotencia. Sin instituciones sólidas, sin un estado activo, no hay posibilidad de construir una sociedad más justa. Sin el pueblo, nada puede hacerse.

Esta tendencia a asumir como propios los prejuicios del norte tiene una larga historia. No es gratuito haber sido el único continente colonizado durante cuatro siglos. La mentalidad colonial no se erradica de un día para el otro, como bien lo muestran los estudios decoloniales del tipo de los encarados por Walter Dignolo o Zulema Palermo. Pero además, esa colonización cultural se ve fortalecida por el hecho de que durante nuestra emancipación no tuvimos un iluminismo propio. El iluminismo fue en Europa la resultante de la dialéctica entre las burguesías

---

6 Cfr. Ana María Fernández *Las lógicas colectivas. Imaginarios, cuerpos y multiplicidades* Editorial Biblos, Colección Sin Fronteras. Buenos Aires, 2007 y, de la misma autora *Las diferencias desigualadas: multiplicidades, invenciones, políticas y transdisciplinas* en Revista Nomadas. N° 30. Universidad Central, Colombia, 2009.

por un lado, y la monarquía y aristocracia por otro. Así, en la Gran Bretaña posterior a la llamada Gloriosa Revolución de 1688, llegaron a un acuerdo entre estos sectores: los burgueses quedaron con una cuota importante de poder (Cámara de los Comunes) pero la monarquía siguió existiendo y los nobles quedaron con la Cámara de los Lores. Por tanto, el iluminismo británico hubo de ser un iluminismo legitimador (Locke, Hume, Adam Smith). En cambio, en Francia no se llegó a ningún acuerdo de esa índole, produciendo un iluminismo revolucionario o deslegitimador (Voltaire, Rousseau, Diderot). En Alemania, sin monarquía y con una burguesía no comercial ni industrial, sino administrativa y universitaria, no hubo una dialéctica tan clara, dando origen a esa gran abstracción que fue el iluminismo idealista alemán. Pero en nuestra América, nada de esto ocurrió, pues nuestra burguesía estaba conformada por los estratos superiores de los tres pilares sobre los que se asentó el poder imperial ibérico: la Iglesia, el ejército y la administración. Lo que podríamos llamar “las fuerzas emprendedoras” de la sociedad ibérica (española y portuguesa) estaban abocadas a integrar los cuadros directivos de esos tres sectores, no quedando gente con iniciativa suficiente como para dedicarse exitosamente al comercio y la industria. Por tanto, mal podía darse una dialéctica entre los burgueses que no sólo dependían de la corona, sino que pertenecían a instituciones que no son precisamente las más aptas para promover la discusión teórica: la Iglesia ibérica, el ejército y la administración eran instituciones fuertemente jerárquicas en las que la regla era la obediencia. Sumemos a esto que en 1767 (cuando estaban naciendo los próceres de nuestras independencias) fueron expulsados los Jesuitas de todos los territorios pertenecientes a las coronas de España y Portugal. Los ignacianos eran los responsables de las universidades y, tras su expulsión, estas quedaron en una situación complicada, dejando de ser el ámbito natural de discusión que podría haber generado un iluminismo propio.

Desde un inicio los hombres de la Independencia tuvieron clara conciencia de este déficit. Baste como ejemplo a Simón Rodríguez, el maestro de Bolívar, que decía “¡Imiten la originalidad de los europeos ya que tratan de imitar todo! Porque si los americanos no inventamos, estamos perdidos”. No se trata, insisto una vez más, de combatir o de ignorar la producción teórica europea y norteamericana, sino de asumirla anadialécticamente.

### **El horizonte de sentido: adecuación, representación, reproducción**

Otro factor determinante para una indagación indisciplinaria consiste en considerar cuál es el horizonte de sentido de una sociedad. Horizonte que, como tal, está ahí, lo vemos enmarcando todo el campo visual, pero a la vez no está en ningún lugar preciso; se corre constantemente. El arte, la ciencia, la filosofía y la política se desenvuelven en cada sociedad y cada momento histórico

sobre un campo enmarcado por ese horizonte.

A partir de esa premisa, puede sugerirse que la percepción social de la belleza (o sea, del arte) de la verdad (manifestada en las ciencias y la filosofía) y del bien común (la política) se corresponde con el modo en que se efectúan los intercambios. Así, a una economía de trueque le corresponde una percepción bajo el modo de la adecuación. En cambio, un horizonte de sentido signado por la representación, se corresponde con una economía dineraria, pues el dinero es en sí mismo representativo. Por su parte, al modelo tardocapitalista financiero, en el que el dinero se reproduce por distintas vías, corresponde un horizonte de sentido signado por la reproducción. Dicho así, esto parece más complicado que complejo, pero si lo analizamos con un poco de detalle veremos claramente la lógica inherente a cada horizonte de sentido.

En efecto, cuando nace el dinero en la antigua Grecia, aparecen las obras de arte representando cuerpos y rostros. Asimismo, aparece la filosofía como representación, en reemplazo del simbolismo mitológico. No obstante, ni en Grecia ni en Roma encontramos la representación política, pues para ello será necesario que confluyan otros factores culturales, económicos y políticos. Durante el medioevo, al desaparecer el uso cotidiano de la moneda para comerciar en el territorio europeo, el arte vuelve a tener allí un carácter eminentemente sacral y simbólico y la verdad es entendida como adecuación del intelecto a la cosa.

A comienzos del s. XIV, en concordancia con la eliminación de los Templarios y el surgimiento de una protoburguesía mercantil y financiera, el arte va a retomar el carácter representativo, *re-presentando* escenas de la historia sagrada primero y luego a través del retrato y el paisaje se re-presenta (se vuelve a hacer presente, o en alemán, se pone delante: *vors-tellung*) el rostro del burgués o el paisaje tal como -gracias a la perspectiva- lo ve ese burgués que ahora es un sujeto fuerte, centro del mundo, y exige al artista que lo pinte a él como quiere ser re-presentado y que pinte al mundo como él lo ve.

En el siglo XVII se monetariza la vida cotidiana en Europa, como consecuencia del metálico que ha de llegar procedente de América a través de España. Entonces, el hombre deja de pensar en términos de adecuación pues su sistema de intercambios no estará dado por el trueque sino por la moneda que, recordemos, representa cosas. Es en ese entonces que, con Bacon y Descartes, la verdad deja de ser adecuación y pasa a ser representación de la realidad, ya sea en el intelecto del sujeto cognoscente o en el papel o la pizarra donde las fórmulas matemáticas o los ejes cartesianos representan la realidad.

Mas, para que surja la representación política moderna será necesario que la moneda

metálica deje lugar a la moneda papel, pues aquella, si bien tiene un fuerte componente representativo, también tiene valor intrínseco en metálico. Por eso, el primer papel-moneda con las características que conocemos hoy, aparece concomitantemente con las primeras elecciones de representantes en Estados Unidos (los *continentales*) en tiempos de su guerra de Independencia y luego en Francia (los *assignados*) durante su Revolución.

Ahora bien, a lo largo del siglo XIX el ferrocarril y la navegación a vapor produjeron una drástica caída del precio de los fletes terrestres y marítimos. Esto, sumado al impacto que provocaron en las comunicaciones el telégrafo y los cables submarinos, hubo de generar una universalización del comercio y de los mercados financieros que permitieron que el dinero se *reprodujera* a sí mismo a niveles hasta entonces desconocidos.

A partir de entonces, la *reproducción* va a ir reemplazando paulatinamente a la *representación* en la configuración del horizonte de sentido que ha de caracterizar la percepción social de lo bello, lo verdadero y lo bueno.

Así, a partir de la crisis financiera del último tercio del siglo XIX se suscitó la crisis de la representación en el arte. En efecto, se produce un desdoblamiento entre una reproducción de la imagen visual merced a la fotografía, o de la sonora merced al fonógrafo, al par que con Mallarmé surge una poesía “para expertos”, como pasará también con la pintura, la escultura, la música, etcétera. Este desdoblamiento entre “reproducción” para la mayoría y otro arte para expertos, será luego una constante que teñirá la verdad y la política.

La segunda gran crisis del valor representativo del dinero se va a dar también a raíz de su excesiva reproducción en los años treinta del siglo xx, con el jueves negro de Wall Street, el desplome del patrón oro y del sistema multilateral de comercio y pagos. Coincide esta crisis con la época en que la filosofía cuestiona al carácter representativo de la verdad desde ángulos tan diversos como los propuestos por Heidegger, Wittgenstein o el psicoanálisis. No mucho antes, había sido puesta en tela de juicio la verdad científica como representación, en virtud de los aportes de la física cuántica o de la teoría de la relatividad. A la verdad para expertos, se le contraponen la verdad como reproducción para las mayorías: sólo es verdad lo que una y otra vez se reproduce por los medios. Lo que no es reproducido por la prensa escrita, la radio y –más adelante la televisión– sencillamente no existe.

Finalmente, a partir de la decisión de los EEUU de desvincular el dólar –moneda por antonomasia– del patrón oro, el carácter representativo del dinero va a ceder posiciones a favor de su pura y llana reproducción. En efecto, esta medida que después va a ser imitada por el resto de los

países, va a implicar que el papel moneda deje de representar al oro existente en los respectivos bancos centrales. Por ende, los gobiernos podrán emitir (*reproducir*) papel moneda sin un límite preciso. Con esa medida se abrió el camino para que en nuestros días el papel moneda ni siquiera exista para transacciones importantes. Pensemos en la tarjeta de crédito y en el flujo de dinero virtual en los mercados *on line*. De la mano de este golpe final al carácter representativo del dinero, llega la crisis de la representación política. Los políticos se reproducen a sí mismos, al par que tratan de reproducir la opinión de la mayoría circunstancial según surja de las encuestas. Y cuando los encargados de reproducir el dinero son los que imponen sus criterios y condiciones a todo el mundo, la época de la reproducción queda consolidada.

Si bien en una economía globalizada esto adquiere un carácter universal, no se da igual en todas partes. Otra vez aparece la necesidad de analizar la cuestión anadialécticamente, estudiando el impacto de estas realidades en nuestra Latinoamérica, ya que la relación de nuestros pueblos con el dinero no es igual a la que se da en otras latitudes. Por ende, la crisis de la representación y la posible superación del atolladero al que nos ha llevado la reproducción puede encontrar en nuestras playas una respuesta que difícilmente pueda hallarse en los países centrales. Pero no es el objeto de este texto plantear respuestas en estos terrenos, sino advertir acerca de la importancia de los modos de intercambio en la comprensión que una sociedad tiene del mundo y de sí misma<sup>7</sup>.

## La cuestión ecológica

Acabamos de ver cómo los topos de la filosofía permiten conectar subterráneamente a Marx (la importancia del sistema de intercambios) con Nietzsche (los tiempos de la pura reproducción sin original son los tiempos del fin, no del fin de la historia en el sentido de Hegel – Fukuyama, sino del nihilismo y del último hombre). Sin duda, una relectura latinoamericanamente situada de estos autores nos permitirá encontrar claves y respuestas.

Cuando hablamos de una relectura *situada* somos conscientes de que ya no es suficiente con pensar *para* América Latina. Estamos insertos en un proceso global en el que nadie (ni individuos, ni países, ni regiones) puede salvarse solo. Es preciso, como decía Ellacuría, pensar *desde* América Latina. Y pensar *con* los africanos, *con* los asiáticos, *con* los norteamericanos, *con* los europeos. Esto suena como una utopía poco seria. Sin embargo, vemos la emergencia de un factor que puede contribuir decisivamente a este pensar en común: la creciente toma de conciencia de que *todos* somos víctimas potenciales del desastre ecológico. *Todos* somos víctimas potenciales

---

<sup>7</sup> Desarrollo este tema, entre otros lugares en *La condición social. Consumo, poder y representación en el capitalismo tardío*. Bs. As. Altamira. 2003 (1a. Edición)

de un sistema que presupone que *todo* puede producirse y *todo* puede consumirse. Todos somos víctimas, pero no todos somos responsables; al menos, no en la misma medida. La licuación de las responsabilidades concretas en una etérea culpa colectiva es una clara estrategia de la estructura de dominación para que, en definitiva, nadie haga nada y los que lucran con la destrucción del planeta sigan haciendo sus negocios sin ser molestados seriamente. Eso está claro. Lo que acá quiero señalar es que esta situación nos pone por primera vez en la historia ante la posibilidad real y concreta de entender un *nosotros* que abarque a toda la humanidad, trascendiendo un *nosotros* que, como dice Alberto Sucasas, muchas veces significa *no-otros*. La problemática ecológica nos hace ver al mundo, a nuestro mundo, el de todos y el de cada uno, en peligro.

Ahora bien, “ver el mundo” implica ponerse en un punto de mira fuera del mundo; y ese punto de mira bien puede transformarse en un punto de apoyo desde donde poner la palanca de Arquímedes. Punto de apoyo que nos permita advertir que es necesario pensarlo todo de nuevo, partiendo de una cabal comprensión de la complejidad de la vida en común entre los seres humanos como parte del cosmos, como parte de la naturaleza. Ver el mundo desde afuera, significa vernos desde afuera, como señala Hanna Arendt al referirse a las fotos satelitales. Nos permite asumir una exterioridad (estar en el mundo sin ser del mundo) imprescindible para proponer y ejecutar los cambios radicales que se requieren. Este punto fuera del mundo, es un punto trascendente, pero no trascendental. Es deseable, pero no realista, pensar en un mundo en donde todos estemos animados y unidos por el amor mutuo. En cambio, es más realista pensar que podemos unirnos por la conciencia del desastre que estamos provocando. Como diría Borges: *no nos une el amor sino el espanto / será por eso que te quiero tanto*.

En este aspecto, la raíz relacional de la subjetividad de los hombres y las mujeres de nuestros pueblos, puede aportar mucho frente a la subjetividad del *ego conqueror* europeo que derivó en la primacía de la razón instrumental moderna, raíz de la situación en que hoy se encuentra el planeta. La concepción relacional de la existencia puede ser la base de un proceso de comprensión del ser humano, de la sociedad y del universo que, indisciplinaria y anadialécticamente, permita pensar nuevas alternativas para vivir en un mundo mejor a partir de la toma de conciencia de que somos parte de la naturaleza, no algo externo ya sea para dominarla o, incluso, para protegerla, tal como se advierte en cierto ecologismo bien intencionado pero que no logra desprenderse de esa racionalidad instrumental<sup>8</sup>.

---

8 Si el lector tiene a esta altura algún interés en conocer mis desarrollos sobre el tema, puede leer del capítulo *El logos del oikos*, de mi libro *Política o Destino*, Bs. As. Sudamericana, 2009. Con respecto al carácter masculino de la ciencia que subyace en el discurso dominante, ver el excelente estudio de Attico Chassot *¿ciencia é masculina?* Unisinos, Sao Leopoldo, 2003.

No es casual que este texto haya tenido su origen en Cuba, país anfitrión de seis ediciones del Congreso Mundial de la Complejidad, en cuyo marco pronuncié una conferencia abordando estos temas. Y digo que no es casual, pues si los Índices de Desarrollo Humano que elabora anualmente el PNUD en lugar de tener en cuenta la expectativa de vida, el índice de alfabetización/escolarización y el PBI per cápita, cambiara este último indicador y pusiera el de sustentabilidad ecológica (es decir, nivel de consumo de recursos no renovables por habitante), Cuba quedaría en primer lugar en la lista. Claro que el capitalismo no está en condiciones de soportar a Cuba encabezando la lista. ¿Pero está el mundo en condiciones de seguir soportando un modelo que cada día evidencia más su insostenibilidad en el tiempo? Claramente no. Con todas sus contradicciones, con todos los problemas propios de una construcción humana y tan llena de dificultades, Cuba es un ejemplo interesante para tener en cuenta en esta materia.

Precisamente, uno de los participantes más ilustres de una edición anterior del Congreso Mundial de la Complejidad fue Edgard Morin, y quisiera traer acá una cita del gran maestro francés de un texto en el que trabaja el concepto de *metamorfosis* en un sentido que calza perfectamente con una concepción anadialéctica: “La idea de metamorfosis, más rica que la de revolución, contiene la radicalidad transformadora de ésta, pero vinculada a la conservación (de la vida o de la herencia de las culturas). ¿Cómo cambiar de vía para ir hacia la metamorfosis? Aunque parece posible corregir ciertos males, es imposible frenar la oleada técnico-científico-económico-civilizatoria que conduce al planeta al desastre. Y sin embargo, la historia humana ha cambiado de vía a menudo. Todo comienza siempre con una innovación, un nuevo mensaje rupturista, marginal, modesto, a menudo invisible para sus contemporáneos. Así comenzaron las grandes religiones: budismo, cristianismo, islam. El capitalismo se desarrolló parasitando a las sociedades feudales para alzar el vuelo y desintegrarlas.

La ciencia moderna se formó a partir de algunas mentes rupturistas dispersas, como Galileo, Bacon o Descartes; luego, creó sus redes y sus asociaciones; en el siglo XIX, se introdujo en las universidades y, en el XX, en las economías de los Estados, para convertirse en uno de los cuatro poderosos motores del bajel espacial llamado Tierra. El socialismo nació en algunas mentes autodidactas y marginalizadas del siglo XIX, para convertirse en una formidable fuerza histórica en el XX. Hoy, hay que volver a pensarlo todo. Hay que comenzar de nuevo. De hecho, todo ha recommenzado, pero sin que nos hayamos dado cuenta. Estamos en los comienzos, modestos, invisibles, marginales, dispersos. Pues ya existe, en todos los continentes, una efervescencia creativa, una multitud de iniciativas locales en el sentido de la regeneración económica, social, política, cognitiva, educativa, étnica, o de la reforma de vida. Estas iniciativas no se conocen unas a otras; ninguna Administración las enumera, ningún partido se da por enterado. Pero son el vivero

del futuro. Se trata de reconocerlas, de censurarlas, de compararlas, de catalogarlas y de conjugarlas en una pluralidad de caminos reformadores. Son estas vías múltiples las que, al desarrollarse conjuntamente, se conjugarán para formar la vía nueva que podría conducirnos hacia la todavía invisible e inconcebible metamorfosis. Para elaborar las vías que confluirán en la Vía, tenemos que deshacernos de las alternativas reductoras a las que nos obliga el mundo de conocimiento y pensamiento hegemónico. Así es necesario, al mismo tiempo, mundializar y desmundializar, crecer y decrecer, desplegar y replegar.<sup>9</sup>”

### **Conclusiones inconclusas:**

Se supone que un artículo como este debe terminar exponiendo algunas conclusiones. Pero me opongo a toda clausura, por lo que desde ya dejo esto abierto e inconcluso. Prefiero finalizar haciendo mías las palabras de uno de los pensadores contemporáneos más agudos e interesantes: me refiero al ya citado Costas Douzinas que, tras una audaz reinterpretación del viejo derecho natural, hace una lectura de Hegel que no dudo en calificar de anadialéctica: “Para el derecho natural el futuro tiene un impulso dinámico. La realidad nunca está completa y todo realismo honesto incluye en su corazón lo no llegado, el futuro o la utopía. (...) Hegel introdujo la *Filosofía del Derecho* con la apreciación justa pero infame de que “*todo lo que es real es racional, y todo lo que es racional es real*”. Esto ha sido interpretado repetidamente como el símbolo más significativo del historicismo y conservatismo de la filosofía hegeliana. (...) Sin embargo, lo real hegeliano no coincide con lo inmediatamente dado, y la coincidencia dialéctica de la realidad con la racionalidad ni está presente ni está garantizada, sino que es una posibilidad y tendencia con apariencia futura. Lo racional como real marca la unidad de la esencia y la existencia, de la esencia que sólo puede ser llevada a cabo como advenimiento histórico, de la historia que juzga la sedimentación de la razón. (...) Una vez que hayan sido depuestas las pequeñas contabilidades de los acuerdos comerciales y las adulaciones de los nuevos arribistas políticos apoyados por bomberos, el principio hegeliano aparece precisamente como el opuesto de los historiadores del 'fin': la única manera en la cual pueden unirse lo real y lo racional es a través de la resistencia a lo real en nombre de lo racional. Cuando combinamos esto con la crítica poshegeliana del racionalismo podemos formular un principio dialéctico posmoderno: combatir lo real en nombre de las muchas racionalidades por venir”.<sup>10</sup>

---

9 En <http://espiritualidadypolitica.blogspot.com/2010/01/elogia-de-la-metamorfosis-por-edgar.html>

10 Douzinas, Costas *El fin de los derechos humanos* Legis, Bogotá, 2000, p. 459.