



DOCUMENTOS

del

OCOTE ENCENDIDO

Nº 28

SEPTIEMBRE 2003



Horizontes de un paradigma emancipativo.
Su articulación con la práctica comunitaria.

La globalización y su impacto Educativo-Cultural:
EL NUEVO HORIZONTE POSIBLE.

Comités Oscar Romero

C/ José Paricio Frontiñan s/n - 50.004 - Zaragoza D.L.Z. 147-89

INTRODUCCIÓN

JOSÉ LUIS REBELLATO Y LA PEDAGOGÍA DE LA TERNURA: DOS TEXTOS DE EDUCACIÓN POPULAR.

"Para eso sirve la utopía, para caminar". Eduardo Galeano.

Dicen que la pedagogía que cala hondo no es otra que la ternura. De las últimas décadas de filosofía, los españoles hemos puesto la vista y el oído en Europa y nos hemos olvidado de la riquísima filosofía y ética latinoamericanas. Conocemos vastamente la teología del continente pero ignoramos casi por completo ramas del árbol del humanismo tan frescas y fértiles como la Ética de la Liberación, de donde brotan como verde fruto el tema que nos ocupa: la educación popular, y como verde hoja, uno de los filósofos latinoamericanos más sugerentes del fin de siglo: José Luis Rebellato.

¿Por qué un Documento del Ocote Encendido sobre Educación Popular y, más aún, por qué sobre este aún desconocido filósofo para nosotros? responderemos primero a la segunda cuestión: Rebellato, como Franz Hinkelammert, Giulio Girardi o Enrique Dussel, abre en América Latina el camino hacia una Ética de la Liberación; sin embargo su línea de trabajo está mucho menos acartonada que las de otros filósofos de esta corriente; ¿por qué? porque escapó del rígido academicismo del cono sur y frecuentó la práctica docente en Centroamérica, donde la Ética de la Liberación encontraba en la Educación Popular un vasto campo de lucha política del que Rebellato se enamoró a primera vista. Rebellato se acerca mucho más al estilo de hacer ética de Eduardo Galeano, uruguayo contador de historias como él, que a los filósofos profesionales al uso. Salesiano, frostkista convencido, discípulo de Freire, alegre, constante, amante de trabajo bien hecho, educador ante todo, "caña pensante" usando el término de Pascal, Rebellato vivió sus años de vida hasta el 2000 en que falleció con la pasión del hombre auténtico enamorado de la verdad y del diálogo, de la compasión y la fortaleza. Fue, ante todo, un hombre tierno: un gran pedagogo. Recogemos unas palabras hermosas de Fray Carlos A. Tovarelli que le definen con precisión: "eso es ser profeta: una persona que proyecta las cosas, pero que además vive las cosas".

De su *ridiculum vitae* no diremos nada, no porque no hubiera nada que decir sino porque esa es la losa del autocomplaciente, y él no lo fue jamás. Tan sólo recomendar alguno de sus libros como "Ética de la Liberación: in memoriam" Editorial Nordan, Multiversidad, Montevideo, 2000, y, a modo de anticipo, los textos que os presentamos en este boletín.

Responderemos por fin a la primera pregunta: ¿Por qué un documento sobre Educación Popular? Encontramos varias razones convincentes:

1º.- Porque en el mundo actual, el capitalismo neoliberal está derivando hacia una gran empresa constructora de significados, de recetarios con los que vivir sin más. Como dice la discípula de Rebellato, Pilar Ubilla, el Banco Mundial es el gran

pedagogo del siglo XXI: ordena la educación en función de las exigencias del Mercado, ajusta los currícula del alumnado a las necesidades de éste y organiza la vida educativa para que nada resulte conflictivo o problemático, todo ajuste, sea lógico y no ofrezca dudas: el mundo tal y como es. Frente a esta situación, hay que descubrir la Educación Popular como un movimiento cultural que tiene sus instituciones propias al servicio del movimiento popular emancipatorio, trabajando al lado de las organizaciones populares, abriendo surcos de participación y concediendo el protagonismo a la gente, a fin de ofrecer nuevos significados liberadores y revolucionarios.

2º.- Porque aprender a leer significa algo más que el mero hecho intelectual, supone aprender a leer la realidad, esto ya lo vio con claridad Paulo Freire y con él, Rebellato, que compartió sus enseñanzas desde 1973.

3º Porque, como decía José Luis Rebellato, la liberación de los oprimidos es también liberación de su saber, de su inteligencia y de su creatividad, esclavizadas por el saber dominante. Un educador, decía Paulo Freire, es un ser nómada: parte siempre de un "ahí" que es el lugar donde está el aprendizaje del que educa y el educando, pero ese "ahí" siempre está en movimiento, es cambiante y distinto en cada educando. Por eso liberar es abrir el "ahí" del saber del oprimido desde su terreno.

4º.- Porque en un siglo en que la razón se ha convertido en un mero instrumento del poder económico, hay que volver a darle razones a la razón, y eso es un trabajo esencialmente pedagógico, aprender a desandar lo malandado, a construir nuevos caminos liberados de residuos individualistas.

El mundo hacia el que vamos genera un modelo de ser humano acorde con los requisitos del capital: seres que han interiorizado la agresión como algo normal e incluso lógico, seres que consideran la estructuración imperial del poder como la más segura de todas, seres a quienes no extraña que la producción de derecho sea competencia directa de las grandes corporaciones y no de las democracias, seres a quienes no preocupa que la producción de la violencia sea también un negocio, quizá el gran negocio del milenio. El modo de desarmar este descomunal arsenal ideológico es la educación en la autonomía y la comunicación: así de sencillo y así de complejo a la vez. Sólo siendo autónomos somos capaces de controlar nuestra subjetividad, que es precisamente la facultad necesaria para ser sujeto, para remover dinámicas e inercias cautivas; sólo la comunicación entre sujetos tiene fuerza suficiente para corroer los feroces mecanismos de la alienación neoliberal; Eduardo Galeano lo explica mejor que yo: "El sistema vacía el lenguaje de contenido, no por el placer de una pirueta técnica, sino porque necesita aislar a los hombres para dominarlos mejor. El lenguaje implica comunicación y resulta, por lo tanto, peligroso en un sistema que reduce las relaciones humanas al miedo, la desconfianza, la competencia y el consumo."

De ahí que los educadores, como dice Pilar Ubilla utilizando la poderosa metáfora de Gilles Deleuze y Paulo Freire, debamos comportarnos como nómadas; elegir es hoy día una decisión en medio de un mar de incertidumbres, optar nos abre caminos que ni siquiera soñábamos, pero hay que seguir eligiendo en esta preca-

riedad. Esta fortaleza convierte a quien educa en un agente revolucionario de primer orden, alguien que, como dijera Paulo Freire, no se debe domesticar ante el texto, se arriesga más allá de la mecánica inculcadora de conocimientos que divorcian el aquí del allí, dialoga... Si le ponemos cuerpo y alma a este estilo de educar, podemos afirmar sin ambages que José Luis Rebellato fue en este sentido un educador completo, motor de la Maestría de Educación Popular de la Multiversidad Franciscana de América Latina, luchador y constructor permanente de futuros.



Comentaremos algunos puntos clave de la filosofía de Rebellato siguiendo casi al pie de la letra un interesante esquema de Fray A. Carlos Trovarelli:

- Rebellato afirma que el neoliberalismo es incompatible con la democracia, creando a nuestro alrededor un imaginario de seguridad larvado de injusticia y violencia.
- Hace falta por tanto un nuevo paradigma, un modelo de vida que fortalezca el valor "esperanza" en los nuevos imaginarios sociales.
- La esperanza es un desacomodo permanente porque nos plantea constantemente nuevos desafíos, nuevos caminos; por eso la esperanza no debe ubicarse en el orden de las certezas, La esperanza es el a priori antropológico que permite construir una ética de la liberación, es la voluntad y el deseo de no dejarse atrapar por el realismo de la alternativa única sin alternativa.
- La utopía es el no-lugar donde anida la esperanza: pensar en la utopía significa relacionarla con el imaginario social en cuanto horizonte donde se encuentran las visiones de la realidad y las posibilidades de transformarla, la memoria histórica y el desafío de futuro. Es el no-lugar donde residen nuestros sueños.
- La Educación Popular, como ya hemos dicho, es ese paradigma complejo pero fértil, desde donde iniciar la tarea de la liberación.
- Este paradigma se sustenta en una opción emancipatoria que hace crecer la capacidad crítica, cada vez más disminuida en un mundo donde la normalidad pretende ser un bien.
- Hay que fomentar una ética de la dignidad, construida desde las identidades y los lazos comunitarios.
- Necesitamos crear políticas más transversales que horizontales, dirigidas por sujetos múltiples en los que la diversidad se articule con la emancipación. Hay

que crear políticas de lucha por la justicia social, de gestión desde las bases, engarzadas a propuestas de desarrollo local y sostenible.

- Todas estas propuestas requieren de nosotros lucidez, entrega a una tarea liberadora, resistencia y propuesta, radicalidad y sentido del límite y, sobre todo, amor incondicional a la vida.
- Es necesario asumir de antemano que la dominación se encuentra asentada en nosotros mismos, por lo que la interpelación es una convocatoria a la propia conversión. Sólo es posible la liberación si nos liberamos juntos. Nadie libera a nadie sino que nos liberamos colectivamente.
- El papel del intelectual es el de quien se sabe en el proceso del cambio, no es alguien que se sitúa al final de éste llamando a todos a su lado desde el Reino de las respuestas.
- América Latina es el verdadero laboratorio de la esperanza, donde no se puede acceder al poder porque no se concentra en ningún sitio sino que se distribuye en los proyectos políticos populares que nacen y mueren.

Por eso, vivir en la era de la globalización exige más que nunca un fundamento ético para nuestra praxis. La ética de la esperanza no es una ética de la espera pasiva ni una ética del consuelo, es una ética de la confianza en las potencialidades de resistencia y de construcción de los sectores populares que hoy surge como inseparable de la ética de la liberación y de la vida. Os ofrecemos estos dos textos de José Luis Rebellato, complementarios y poderosos: uno, sobre fundamentos de ética de la esperanza y la liberación; el otro, sobre los retos de la educación popular en la era de la globalización: esperamos que sean de vuestro interés.

Horizontes de un paradigma emancipativo. Su articulación con la práctica comunitaria

José Luis Rebellato

José Luis Rebellato fue Doctor en Filosofía-Educación Popular, Docente e investigador en los Departamentos de Filosofía de la Práctica y de Historia y Filosofía de la Educación, de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UDELAR).

UN MAR DE FUEGUITOS

Si me atengo a lo que pensaba exponerles lo primero que se me ocurre es hacer una breve introducción sobre trabajo comunitario, luego teorizar en torno a qué se entiende por el sentido y el contenido de la ética, luego quizás hacer alguna referencia, ubicar la ética brevemente en un contexto histórico y después desarrollar qué valores éticos están en juego en el trabajo comunitario.

Se me ocurre partir de una frase, un pequeño texto de Eduardo Galeano, que me ayudó mucho a pensar el tema del trabajo comunitario. Seguramente ustedes lo conocen, está en el "Libro de los Abrazos", donde Galeano habla de los fueguitos, yo saqué sólo un trocito pequeño para orientar un poco lo que voy a decir. Dice: "Dijo que había contemplado desde allá arriba la vida humana y dijo que somos un mar de fueguitos".

Estoy sintiendo que a lo largo y ancho de toda América Latina y el Uruguay hay una cantidad de gente de distintas formaciones y disciplinas que trabajan en algo que se puede llamar trabajo comunitario, educación

social, educación popular, promoción social, actividad socio-cultural, psicología comunitaria, construcción de alternativas; hay una cantidad de denominaciones, no encuentro la palabra exacta para definir esa riqueza de experiencias. Me gusta marcar este tema de la riqueza de experiencias porque a veces tenemos una cierta visión de que en una etapa crítica de la historia todo está cambiando y parecería que no tenemos más puntos de referencia. Creo que se está haciendo una enorme cantidad de experiencias que aceptan que todo está cambiando, que nuestra óptica está cambiando, pero que se plantean sobre todo cambiar nuestra época también. Ya no se trata sólo de aceptar que la época cambia sino que hay que cambiar nuestra época, que hay que impulsar una tarea transformadora.

Muchísimas de estas experiencias - ustedes podrán compartir muchas de estas cosas- buscan más o menos consciente y explícitamente transformar la sociedad o hacer un aporte a una transformación o generar actitudes transformadoras o crear un espacio crítico. Me parece buena esta sen-

sibilidad hacia la riqueza de lo comunitario que para Uruguay es relativamente nueva, no es tan vieja, y sin embargo me parece que ha tenido una expansión importante, como en toda América Latina. A veces cunde un cierto escepticismo y nos parece que no se está haciendo nada, que no hay acciones importantes, por eso quiero destacar esta riqueza enorme.

A LA CONSTRUCCION DE UN NUEVO PARADIGMA

A la vez quisiera señalar una pequeña cosa -y ya introduzco algo del título de la charla-: estas experiencias están colaborando de una u otra manera a la construcción de un paradigma nuevo. Este es el punto en el que quiero detenerme. ¿Qué quiero decir con esto del paradigma?, ¿en qué sentido estas experiencias pueden estar construyendo un paradigma nuevo? Es una palabra que usamos mucho y a veces olvidamos qué quiere decir. En general asocio paradigma a la figura de Kuhn. Kuhn proviene de las corrientes neopositivistas; no sé si se liberó del todo del neopositivismo, pero en forma interesante fue pensando la historia de la ciencia de una manera distinta y elaboró ese concepto de paradigma. ¿Qué quería decir con ese concepto?, ¿cuál era la idea que quería transmitir? La desarrolla en un libro pequeño pero muy lindo que se llama "La estructura de las revoluciones científicas". Kuhn era un filósofo historiador de la ciencia, un epistemólogo.

Voy a decir algo que quizás por la forma simplificadora en que lo voy a decir genere discrepancias. Tengo la sensación de que en las ciencias sociales hace un tiempo se produjo una especie de pérdida del interés emancipatorio, de la conciencia crítica de los hechos sociales y se ha dado

un fuerte predominio de los análisis más bien cuantitativos, deterministas y bastante desconocedores de lo que es la cultura. Lo interesante es que en las ciencias duras -no en las ciencias a nivel académico- ha surgido toda una corriente crítica interesante, algo así como que lo que se ha perdido en las ciencias sociales aparece en las ciencias duras. Esto es extraño y me gustaría entrar a analizarlo.

Kuhn es un ejemplo de esto porque él elabora un concepto crítico interesante que es el concepto de paradigma. Parte de una crítica a la manera habitual de explicar la historia de las ciencias, dice que los textos de historia de las ciencias -de física, química, astronomía, bioquímica, etcétera- son muy buenos, muy claros, pero son falsos. Esos textos son falsos porque nos presentan una historia lineal, algo así como que la ciencia avanza a través de unas teorías, luego se hacen nuevos descubrimientos, esos descubrimientos hechos por científicos aislados producen un cambio en la teoría. Primero la física newtoniana, luego viene la teoría de la relatividad, luego ésta también se encuentra con nuevos descubrimientos, aparece la física cuántica, aparecen las ciencias de la complejidad. La historia va avanzando siempre en forma lineal, acumulativa, cada descubrimiento que se va haciendo añade un conocimiento más a las ciencias.

CAPTAR LA NOVEDAD DEL DESCUBRIMIENTO

Esa imagen que es la más pedagógica, la más didáctica es una imagen falsa, dice Kuhn. Es falsa porque la ciencia nunca evolucionó así. Según él la ciencia evolucionó por revoluciones y éstas no son lineales. Ha habido gente que ha querido que las revolu-

ciones fueran lineales pero no lo son, son trastocamientos, cambios, suponen transformaciones de los paradigmas. Acá viene la concepción de Kuhn: un paradigma es una manera de pensar, de ver la realidad y de construir un conjunto de valores que orientan nuestra "construcción" de la realidad.

Avanzamos un poquito más. Al ver la realidad el paradigma también me recorta esa realidad -esto que parece tan obvio no lo es en las ciencias duras-, yo no puedo ver la realidad en sí; hemos tenido muchas discusiones sobre subjetividad y objetividad, sobre si el conocimiento es objetivo, etcétera. Si por conocimiento objetivo se entendiera el conocimiento de una realidad en sí no existe el conocimiento objetivo. Eso ya lo sabíamos, pero Kuhn agrega un elemento importante, y es que desde las ciencias duras dice que nosotros vemos la realidad desde un determinado paradigma, el cual nos hace ver ciertas cosas de la realidad

y nos recorta otras. O mejor, nos ordena los hechos de la experiencia y de la realidad de una manera distinta. No es lo mismo ver la realidad desde un paradigma newtoniano a verla desde un paradigma de la relatividad o desde un paradigma de la complejidad. Por lo tanto el paradigma es una manera de ver la realidad. Hasta tal punto esta manera de ver la realidad es importante que Kuhn la caracteriza de la siguiente manera: dice que dos científicos situados en dos paradigmas distintos ven la realidad de dos maneras distintas. Para nosotros quizás esa afirmación no sea muy fuerte, pero para alguien que

proviene de la corriente neopositivista ésta es una afirmación realmente fuerte. Quiere decir que no existe una verdad objetiva.

En segundo lugar, hasta tal punto me ordena el paradigma la experiencia que hay ciertos descubrimientos que pasaron desapercibidos en la historia de la humanidad y luego fueron recuperados. Esto es muy importante, se podría hacer una larga lista de descubrimientos hechos en física, en astronomía, en química, etcétera, que pasaron desapercibidos, a los cuales la ciencia no les concedió importancia. A los años se vuelven a descubrir y se convierten en descubrimientos importantes. ¿Por qué ocurre que un descubrimiento en un momento pasa desapercibido y luego, años más adelante, ese mismo descubrimiento se vuelve importante? La única explicación es que en el momento del descubrimiento el paradigma todavía no estaba preparado para ver la novedad del acontecimiento porque la ciencia también inhabilita ver la novedad. Luego, el paradigma ha avanzado de una manera tal que está preparado para captar la novedad del



descubrimiento. Esto es importantísimo porque realmente ha sucedido así en la historia de la ciencia. Segunda característica importante del paradigma es que éste a veces permite ver la realidad y a veces no. Los paradigmas emergentes, los que van emergiendo, éstos sí habilitan a ver la novedad, pero hay un paradigma -o ciencia oficial- que no permite ver la novedad de la realidad.

CONSTRUCCION HOLISTICA DEL PARADIGMA

Tercera característica importante: Uno no se da cuenta de que está construyendo un paradigma, los científicos no se dan cuenta, no se proponen construir un paradigma; están investigando, siguen avanzando, no dicen "voy a hacer tal paradigma" sino que éste se va construyendo, supone más que esfuerzos individuales una enorme cantidad de esfuerzos de equipos trabajando. Kuhn hablaba de las comunidades científicas. No sé si la palabra "comunidad" es tan real porque a nuestros equipos científicos de todas las ciencias la palabra "comunidad" les resulta un poco distante todavía. Kuhn se refería al trabajo en equipo, a los referentes colectivos; un investigador no investiga en forma aislada sino que lo hace en el contexto de un equipo, a veces son generaciones enteras que trabajan. Me resulta muy interesante este hecho de que el paradigma se va construyendo sin que se lo perciba.

Hay una cuarta característica importante. Kuhn siempre fue criticado por tener una cierta inclinación psicologista o sociologizante. Este ejemplo que les voy a dar quizás muestre cierto paralelo con el psicoanálisis, si bien él no era consciente de este paradigma. Kuhn cuenta que leyó la obra de

Aristóteles una cantidad de veces, que le gustó mucho, la entendió muy bien pero que había un pasaje que no podía entender, lo que realmente lo irritaba porque ese pasaje quedaba inhibido en su comprensión, hasta que en un cierto momento logra entenderlo y ese pasaje le cambió completamente la lectura de Freud, la totalidad. Veán qué interesante esa construcción holística del paradigma; el paradigma es holístico, desde alguna de sus partes puedo comprender la totalidad, acercarme a la totalidad, tener una visión más integradora e integrada.

ARISTOTELES Y RICOEUR

¿Qué tiene que ver este asunto de los paradigmas con el comienzo de esta charla? Tengo la convicción absoluta, por la cantidad de grupos con los cuales me encuentro, de que hay muchísima gente trabajando en forma colectiva -aunque también en forma aislada y desarticulada- generando experiencias nuevas en Uruguay y en toda América Latina. Tengo la sospecha de que quizás sin darnos cuenta, sin que nos lo hayamos propuesto estamos construyendo un paradigma nuevo frente a una sociedad que está en crisis. No es que quiera transmitir una postura ilusoriamente optimista a la charla, sino que quiero dar un enfoque realista, creer en la riqueza de todas las experiencias que se están haciendo.

Les cito un ejemplo muy sencillo. El tema de Internet facilita muchas cosas y se creó en América Latina una red de sistematización de experiencias de educación popular. Se le puso ese nombre porque a veces no se sabe qué nombre usar y creo que la educación popular ha marcado, es una corriente crítica. En menos de un mes

había 150 participantes de distintos países en esa red, 150 experiencias participantes dispuestas a sistematizar sus experiencias. A veces decimos que no hay nada, que no está pasando nada; hay sin embargo algo que uno no comprende y que está sucediendo en nuestra sociedad. Más adelante quisiera volver sobre el punto de que en nuestras sociedades hay muchas cosas que funcionan en forma de red que no percibimos, porque nuestro sistema de análisis de la realidad no se corresponde con el funcionamiento en red.

Quizás estamos pasando un momento histórico difícil, de crisis en el sentido griego de la palabra, de decisión, quizás es la posibilidad de ir construyendo decisiones colectivas. Estas experiencias muy ricas suponen mucho de apuesta, de opción, de creatividad, de no saber quizás exactamente cuáles son los referentes teóricos que nos están impulsando. Entonces hablamos de apuesta, de opción, estoy hablando de ética.

¿Qué entiendo, qué significado cuando utilizo el término ética? ¿Cuál su sentido, su contenido? Me voy a referir en parte a los aportes de dos autores. Uno es un clásico de la ética, que me parece que tiene una actualidad enorme y es Aristóteles. Sin lugar a dudas el pensamiento aristotélico es un referente ético fundamental. El segundo es alguien más cercano a nosotros, a quien ubico en la corriente hermenéutica, que es Paul Ricoeur, filósofo francés. La hermenéutica es ciencia y arte de la interpretación y nos sensibilizó siempre por la dimensión simbólica de lo cultural. Ricoeur trabajó mucho a Freud, como filósofo y hermeneuta tiene una producción importante en torno a Freud. Freud le aportó mucho en cuanto a reelaborar su propia visión de la hermenéutica.

LA ETICA SUPONE UN PROYECTO

¿Qué es la ética desde la perspectiva de Ricoeur, por ejemplo? Una primera aclaración es diferenciar el término ética del término moral, pero sin armarnos líos, sin hacer de las palabras ética y moral un problema de una definición preestablecida. Si ustedes leen distintos libros de ética van a encontrar que hay autores que hablan de ética y moral y que hay otros que usan esos términos en forma inversa. No nos atemos para nada a esos términos porque entraríamos en una discusión absolutamente inútil en torno a si esto es ético o moral y en realidad basta definir el contenido de cada término para saber de qué estamos hablando. Tampoco la etimología nos salva porque si voy a la etimología de la palabra ética, *ethos* quiere decir un estado de vida, una forma de vida; *moral*, *mors*, en latín quiere decir costumbre, un modo habitual, una forma de vida también. Lo etimológico no me ayuda a definir la diferencia entre ética y moral. En principio se diría que hay una relación dialéctica entre ética y moral.

La ética supone un proyecto, una apuesta, y por lo tanto una fuerte intencionalidad de valores. La moral son las normas que los grupos, las sociedades, las instituciones acuerdan para su funcionamiento. Si me quedo sólo con la intencionalidad ética mi planteo puede ser muy idealista, apuesto a un proyecto pero luego no lo concreto en normas, y a la inversa, si me aferro sólo a las normas -la moral- a las reglas acordadas puede ser que esté actuando moralmente pero no éticamente. Este es un punto clave porque la preocupación de ustedes -que me parece fundamental- es ir construyendo un código de ética. Me parece muy importante siempre y

cuando entendamos algunas cosas que deben acompañar un código de ética. Un código de ética no puede ser un código absoluto, ahistórico, construido en un proceso prolongado de discusión de la comunidad profesional, que luego queda ahí y cada uno, si se adapta al código se comporta de forma ética y si no se adapta no se está comportando de forma ética. Nada más falso que eso. Podría darse que yo me esté adaptando a los códigos pero que mi comportamiento no tenga nada que ver con la ética porque ésta supone una intencionalidad, un sentido, un conjunto de valores que trasciende un código moral. Los valores necesitan de un código moral porque de otro modo quedan en el aire, pero las normas tienen que ser permanentemente revitalizadas por los valores que las orientan. Por eso hablaba de relación dialéctica entre la intencionalidad ética y las normas en que se concreta esa intencionalidad.

LA CASUÍSTICA

Voy a introducir una palabra más, que proviene de Aristóteles que me parece que tiene que ver con lo que tú preguntabas. A partir de la decadencia de la Edad Media, se produjo una gran declinación en el terreno de la ética y de la moral. Se cayó en lo que se denominó estrictamente la casuística. La casuística sería elaborar un código de respuestas y comportamientos éticos para cada situación. Los moralistas eran especialistas en diseccionar las situaciones y elaborar la respuesta

correcta, en elaborar códigos de ética. Realmente diseccionaban las situaciones. Ahí tienen un caso bien concreto de un comportamiento normativo pero no ético, porque no basta con diseccionar las situaciones y adherir a determinadas normas rígidas para

comportarse éticamente. Una vez más las teorías y los principios quieren que la realidad se adapte a ellos y no a la inversa.

Aristóteles decía que el hombre moral, la mujer moral, el ser moral debían tener claros los principios que los orientaban, conocer las situaciones y luego tener la capacidad de ver cómo debían comportarse en cada una de ellas. Eso no está escrito, no lo dice nadie, ningún libro de ética o código de ética profesional me va a decir cómo tengo que actuar en una situación concreta. Esto parece difícil, pero es de una riqueza enorme porque empieza a mostrarnos la sensibilidad que debemos

tener con la diversidad de las situaciones. Las situaciones son contingentes, no se repiten nunca, además son complejas, ricas; complejas en el sentido de riqueza. Tenemos que tomar una decisión que supone conocer lo más científicamente posible la situación. Si tengo que tomar una decisión acerca de una situación la tengo que conocer lo mejor posible, tengo que tener un buen diagnóstico. Por ejemplo, si vamos a hablar de la clonación no puedo emitir un juicio a toda velocidad sobre el fenómeno si no he trabajado con un equipo de biólogos que estén en conocimiento del tema. El primer comportamiento de alguien que tiene un poquito de sensibilidad ética es reconocer que no domina una disciplina y que necesita hablar con alguien que sepa. A veces nos precipitamos a hacer juicios éticos rápidos sin conocer absolutamente nada de la situación sobre la cual hablamos. Podemos hacer ejercicios de simulación, pero si tuviéramos que resolver concretamente necesitamos consultar especialistas que estén trabajando en el tema. Tiene que haber

un nivel analítico, científico de cómo conocer las situaciones. Lo mismo sucede con las situaciones históricas, los problemas de justicia y sociedad; no puedo hablar de una justicia abstracta si no tengo un instrumental sociológico que me permita analizar la realidad latinoamericana o mundial desde el punto de vista de la justicia.

LA PHRONESIS : COMO TENGO QUE ACTUAR

Principios, decisiones, situaciones concretas. ¿Cómo se llama esta capacidad de tener los principios, conocer las situaciones y saber cómo actuar en esas situaciones? Aristóteles le llamaba la virtud de la "phrónesis", mal traducida como prudencia. La prudencia es tener cuidado y la phrónesis es la capacidad de ver cómo tengo que actuar en las situaciones conflictivas concretas. Esta virtud, esta capacidad, no nace con nosotros sino que es adquirida por medio de la educación moral, necesita ejercicio, práctica. Es una virtud o una actitud que se adquiere, que siempre supone un margen de error, supone toda una preparación para poder responder éticamente en una situación concreta.

Voy a agregar un elemento más que tampoco estaba presente en Aristóteles. Creo que ahora tenemos una mayor sensibilidad, o al menos deberíamos tenerla. En el fondo siempre hay algo que queda reservado para lo personal, la decisión última de alguna manera la tenemos que tomar en soledad, pero el ámbito en el que vamos gestando esa decisión no es individual sino que es el ámbito de los equipos en los cuales trabajamos y reflexionamos. Esto requiere -voy a usar un término que usa Habermas- un paradigma comunicativo, o sea espacio de equipo dispuesto a dialogar;



tomar el diálogo, la comunicación como un elemento fundamental. En una charla parecida a ésta con estudiantes de distintos ciclos yo decía que creo que la Facultad de Psicología tiene una riqueza que no tienen otras facultades que es la posibilidad de contar con un espacio colectivo donde se analizan situaciones concretas que tienen que ver con lo que el estudiante vive, sus imágenes, sus fantasías, sus valores, las normas que están en juego en las situaciones concretas. Es fundamental en la práctica profesional contar con equipos colectivos con los cuales yo pueda compartir porque las situaciones son complejas, son dilemáticas.

SE TRATA DE CONSTRUIR NORMAS

Un código de ética debería incluir algo así como: "este código tiene como requisito fundamental la educación moral de los profesionales para analizar las situaciones concretas y resolver cómo se construyen las normas". Se trata de construir normas, no de aplicar; aplicar es tener el modelo claro y bajarlo. Construir supone tener elementos que sirvan de reguladores para situaciones completamente distintas donde se debe construir algo novedoso. En las situaciones de trabajo comunitario -seguramente en la terapia también- somos permanentemente desafiados a actuar y resolver en forma novedosa.

Reconstruyendo un poco el camino, hay una vinculación dialéctica entre ética y moral, en el entendido de que la ética es lo que da el sentido, el significado, es el proyecto, tiene que ver con nuestro proyecto de valores, con nuestro proyecto de vida; la moral son las normas que van acordando los participantes de una comunidad de científicos, de un grupo, etcétera, nos permite concretar los proyectos éticos; pero no nos podemos quedar en la norma porque ésta debe ser cambiada -si fuera necesario- por nuevas perspectivas éticas.

Me voy a detener ahora en el término ética. Es difícil construir un código de ética. La misma construcción del código de ética es una experiencia ética, no es que llegamos al código de ética y ahí llega el momento ético; no, la construcción, el proceso que se va dando ya es ético en sí mismo, ya supone valores, actitudes, desarrollo de virtudes, capacidad de *phronesis*, etcétera. El mismo proceso de construcción es ético, la manera en que se resuelven los conflictos que van sur-

giendo en ese proceso de construcción es ética.

EL NEOLIBERALISMO DESTIERRA EL VALOR DE LA IGUALDAD SOCIAL

Quiero detenerme brevemente a reflexionar en una categoría que aparece en esta descripción que es la categoría "vida". Para Aristóteles la vida suponía una experiencia holística integral. Quizás la palabra vida para nosotros, hasta hace un tiempo, era muy abstracta. Quisiera que pensáramos un poquito en el contexto histórico en el que nos movemos. Siento que el valor de la "vida" posee fuerza histórica. Basta hacer alusión simplemente a dos referentes históricos porque no puedo hablar de la ética en abstracto.

En lo histórico percibo dos aspectos que me impactan, que me hacen pensar en qué estoy queriendo decir cuando hablo de vida. La primera que me impacta es que estamos viviendo bajo modelos económicos, sociales, culturales de valores que han apostado al crecimiento destruyendo vida, vida humana y vida de la naturaleza. No puedo hablar del contexto histórico sin hacer referencia a una hegemonía neoliberal, a un proyecto que ha apostado a valores que tienen signo contrario a los de la vida. Esto lo digo desde la propia lectura de los autores neoliberales. A veces nosotros caemos en el error de tomar al neoliberalismo como una concepción económica; es una concepción económica, pero subrayo que también y sobre todo es una concepción que quiere cambiar el imaginario social, generar un nuevo sentido común.

Siempre tengo presentes a los pensadores neoliberales. Por ejemplo, tomemos a von Hayek, que es uno de los pensadores fuertes del neoliberalis-

mo. Vayamos al año 1944 cuando escribe un libro muy interesante. A veces ridiculizamos el neoliberalismo o lo reducimos a algo que se está por superar y no es así. Algunos dicen que vivimos en una época de crisis de paradigmas. Sí y no. Sí en algunos paradigmas, y no en el paradigma neoliberal, que es el paradigma actual y es muy sólido, abarca todos los terrenos, quiere conformar un imaginario social, tiene un conjunto de valores éticos, una visión política de la democracia, una visión económica, una visión de la cultura y elabora políticas sociales. Es un modelo muy compacto.

Cuando Hayek escribe en 1944 "Camino a la servidumbre" una de las tesis más claras que sostiene es que si hay un valor que tenemos que desterrar es el de la igualdad social; es un valor que tenemos que combatir y en su lugar tenemos que poner el valor de la desigualdad social, porque éste es el que permite el funcionamiento del mercado. Con desigualdad social vamos a poder hacer que el mercado funcione, que se pueda competir porque la competencia sin límites está asegurada por el valor de la desigualdad. La gran apuesta neoliberal es una apuesta ética: el mercado liberado de cualquier control. En uno de sus últimos libros, que se llama "La arrogancia fatal", sostiene que si alguna palabra hay que desterrar del lenguaje es la palabra "social" -justicia social, teoría social, etcétera-, que siempre hace pensar en valores de igualdad y por tanto en valores que quieren controlar el funcionamiento del mercado. Su idea es que el mercado tiene un valor absoluto y tenemos que generar un orden que él llama "orden extenso" que abarque las instituciones morales de la sociedad y actúe como legitimador del mercado.

LA IMPORTANCIA DE LA PALABRA "VIDA"

La palabra "vida" es importante. Si me atengo a datos muy simples como los del Banco Mundial del año 1992 que dicen que las dos terceras partes de la humanidad sólo acceden al 20 por ciento de lo producido en el mundo, ahí tengo bastante claramente un concepto que a veces los neoliberales también manejan, el de poblaciones descartables que jamás van a poder formar parte del modelo de desarrollo. Yo siento que el valor de la vida acá adquiere una fuerza enorme. Decir que la vida es un valor central no es algo teórico sino que es un valor realmente muy importante. Vida humana, pero también vida de la naturaleza; a veces hemos sido poco sensibles y quizás fueron los movimientos ecologistas los que muy costosamente nos convencieron acerca de la validez de la idea de que no somos solamente seres que dialogamos con otras personas sino que formamos parte de ecosistemas, o sea que tenemos una relación con la naturaleza y con un sistema dentro del cual funcionamos. En el año 1972 el Club de Roma sostuvo que el nivel de destrucción de la naturaleza que suponía este modelo de desarrollo hacía que el mismo fuera imposible de ser universalizado. El modelo no es viable.

Entonces la vida se vuelve un factor, un valor, un referente central en el pensamiento ético, un valor de primer nivel. La situación concreta presenta como un valor fuertemente concreto lo que nos parecía abstracto. Ha nacido una línea muy interesante del pensamiento que se llama la ética de la responsabilidad. Uno comúnmente piensa en su responsabilidad como ser responsable ante sí y ante los demás, pero la ética de la responsabilidad nos

plantea la responsabilidad que tenemos ante el futuro, ante las generaciones futuras. ¿Qué modelo de crecimiento, de desarrollo estamos gestando? ¿Ese modelo no está suponiendo destruir posibilidades de elección de las generaciones futuras? Un modelo que destruye la naturaleza y destruye vida humana restringe la capacidad de opción del futuro. Una ética responsable percibe que las opciones que hace están afectando a las generaciones del futuro, están limitando su capacidad de opción.

ACERCA DEL USO DEL ÍNDICE DEL PRODUCTO BRUTO INTERNO

Al hablar de vida y de desarrollo deberíamos estar hablando de capacidad. Hoy está en el centro de la discusión el tema de los modelos de desarrollo. ¿Qué se entiende por desarrollo?, ¿estamos usando adecuadamente la palabra desarrollo?, ¿qué contenido le damos? Hay un economista hindú que se llama Amartya Sen, que ha trabajado mucho entorno al tema de qué significa crecimiento. No me voy a extender, simplemente voy a recuperar dos o tres conceptos que me parecen interesantes y que siento que tienen una repercusión importante en el trabajo comunitario. La primera cosa que hace es cuestionar con firmeza el uso del índice del producto bruto interno (PBI) como índice de desarrollo de una economía. Es un indicador que no es suficiente puesto que no se corresponde con los indicado-

res económicos. Se da el caso de economías con índices elevados de PBI, pero que simultáneamente muestran situaciones de pobreza, desnutrición, desempleo, pérdida del sentido de la vida. Este economista lleva toda una polémica muy fuerte insistiendo en que los modelos de desarrollo deberían adecuar la distribución de los bienes sociales y materiales a las distintas capacidades de los sujetos. No puedo dejar de lado el tema de las capacidades. Seguramente asociamos justicia social con distribución de bienes, pero no es lo mismo un bien determinado distribuido en dos partes iguales, una para una persona que tiene el pleno uso de su capacidad y la otra para una persona discapacitada. Esa distribución no es justa para nada porque el bien es repartido en partes iguales pero las capacidades de las personas son distintas. Esto es muy complejo, ¿cómo mido las capacidades?; parece mucho más fácil medir el producto bruto interno. Me parece interesante la idea de capacidad como un componente fundamental de cualquier proyecto de desarrollo.



Amartya Sen añade un segundo elemento importante -capaz que nosotros lo tenemos muy claro, pero me llama la atención en un economista-. Si tengo inhibidas mis capacidades difícilmente pueda percibir cuál es el sentido del futuro. Este economista hace un cuestionamiento, dice que en muchos países que están en proceso de modernización los gobiernos hacen encuestas y por ejemplo dicen: "la encuesta dio como resultado que las mujeres no tienen interés en la educación, por lo tanto en mi modelo de desarrollo no voy a invertir en educación para las mujeres porque a éstas no les interesa". El supuesto falso de la encuesta es que no tuvo en cuenta que la situación de dominación que viven las mujeres las inhabilita, las imposibilita poder visualizar el futuro. Yo no puedo manejarlo con un nivel de lo explícitamente formulado cuando elaboro políticas de desarrollo. La cosa es mucho más compleja que lo que les estoy diciendo.

EL VALOR DE LA AUTONOMIA

Me interesa simplemente resaltar lo siguiente: una base fundamental del trabajo comunitario es el desarrollo de capacidades. Yo puedo impulsar proyectos sociales donde hay bienes, salud, etcétera, pero si esos bienes no desarrollan capacidades los proyectos sociales no son de crecimiento, fallan en su propia base porque no desarrollan capacidades. Dentro de las capacidades destacaría una que me parece fundamental, clave, que es la capacidad de poder crecer en la autodeterminación, en el desarrollo de la capacidad de autocrítica. Es decir, el desarrollo de "autonomía".

LOS VALORES SE MUESTRAN EN EL TERRENO DE LAS RELACIONES

Voy a agregar otro valor que me parece que está en juego: confianza. Este es un valor ético muy importante que a veces reducimos a una palabra -"yo tengo confianza en ti"-, no es eso; se trata de que mostramos confianza en las capacidades del otro, no es tanto decirlo sino mostrar efectivamente que tenemos confianza. Los valores se mueven en el terreno de las relaciones. No es que yo hable de la confianza sino de que yo tenga confianza; no la anuncio, los valores no se anuncian, se tienen, tienen un fuerte componente testimonial, suponen un testimonio de vida. Por eso detrás de esto está la construcción de la coherencia, no la coherencia dogmática de quien adhiere a algo y no se mueve de ninguna manera sino de quien busca que los valores que anuncia tengan algo que ver con la práctica que desarrolla. ¿Cómo me doy cuenta de esto? No me doy cuenta en solitario, solamente en equipos y grupos profesionales -o no profesionales- voy a ir comprobando la coherencia en mi trabajo.

Capacidades, confianza, autonomía. Hay algo importante que es la construcción de condiciones para el desarrollo de la autonomía. La base del diálogo supone crear condiciones materiales para que el diálogo sea posible, para que las capacidades se puedan expresar. Agregaría un elemento más: en una sociedad donde hay un modelo que niega la vida, o que para crecer necesita excluir vida, ¿cuánto de capacidades humanas se pierde? Estamos hablando de necesidades y capacidades no solamente en el orden del tener sino en el del ser. Cada uno de nosotros es un sujeto absolutamente inédito, encerramos

capacidades inéditas. El modelo de desarrollo debería suponer expansión y no restricción de capacidades. ¡Cuánto niega de desarrollo de capacidades una sociedad que ha elegido un camino de exclusiones! Pero ¡cuánto se niega a sí misma al no aceptar las capacidades de sus integrantes!

Al pasar utilicé la palabra "inédita"; me quiero detener en ella para decir que en todo este tema de las capacidades y necesidades también está en juego nuestra identidad. En la base del trabajo comunitario está la construcción de identidades. Si será importante el tema de la identidad que Campbell -el investigador que trabaja en el equipo de clonación que por ejemplo clonó a la oveja Dolly-, cuando vino a dar la conferencia primero puso seriamente en duda la eticidad de la clonación en el campo humano. Dijo una cosa muy interesante: si lográramos la clonación humana, ese ser humano producto de la clonación nunca tendría la misma identidad que el original porque hay procesos históricos, relaciones distintas que harían que esos dos seres que deberían ser absolutamente iguales no lo fueran y tuvieran identidades distintas. No se puede reproducir la identidad porque ésta tiene algo que está muy ligado a las relaciones que establezco, a las tradiciones de las cuales formo parte, a los contextos históricos, a los vínculos que tengo con otros, que hacen que seamos distintos y originales.

Volvamos a la definición de la ética como intencionalidad de la vida buena con y para los otros en instituciones justas. Habría que desarrollar qué significa instituciones justas, pero lo cierto es que hay un modelo de desarrollo que está en cuestión y que el desarrollo supondría una concepción

distinta en torno a las capacidades humanas.

EL PAPEL DE LA INFORMACION

Al hablar de las capacidades en trabajo comunitario dejé de lado consideraciones importantes. La primera de ellas es el papel de la información. Cuando uno elabora un código de ética una de las palabras claves que aparece es la reserva de información, el secreto profesional; me parece correcto, muy bueno. También deberíamos añadir un segundo elemento que es la necesidad de dar información a la población como una obligación ética fundamental del técnico que trabaja con la población. ¿Cuántas veces negamos información? Por muchos factores, porque el poder está en juego o porque pensamos que lo comunitario supone un trabajo en el cual es la gente y no el técnico quien tiene que hablar. La información es un elemento fundamental de poder y para tomar decisiones.

El profesional no puede jamás negar información. Esto es importantísimo en el trabajo comunitario. El saber que voy construyendo a partir de la población tiene que fortalecer el poder de las comunicaciones y volver a la población. La dueña del saber que se produce es la población, no somos nosotros. Este me parece un punto clave porque marca todo un estilo de trabajo con la comunidad. El famoso tema de la devolución. No me gusta la palabra devolución, prefiero hablar de la construcción de un saber conjunto. Es un tema que se resuelve mal en el trabajo con la comunidad, a veces uno piensa que después de trabajar basta hacer una especie de resumen de todas las cosas y que ahí termina todo. La devolución debería ser la generación de un espacio de

diálogo nuevo, no es que yo devuelvo y termina mi relación con la comunidad; es la posibilidad de construir un espacio de diálogo nuevo con la comunidad -con la población, el sindicato, la cooperativa- para seguir avanzando en el desarrollo de la propia autonomía como orientación fundamental del trabajo.

En el tema autonomía quiero marcar otro punto importante. A veces muchos proyectos sociales pueden ser enunciativamente participes de autonomía y en la práctica, por otros factores, se niega permanentemente la autonomía de las poblaciones con cuales se trabaja. Esto puede ocurrir, por ejemplo, en proyectos que dependen de financiaciones externas. A veces las financiaciones condicionan los plazos; por ese condicionamiento muchas veces termino impidiendo el desarrollo de la autonomía de esa comunidad. No sólo los financiamientos externos también puede tratarse de condicionamientos institucionales, de una cantidad de factores que intervienen en un proyecto social. Un elemento clave en cualquier proyecto comunitario y social es el desarrollo de capacidades de decisión por parte de la población.

QUE DIFICIL ES SER DIALECTICO

Quería cerrar esta conversación haciendo referencia a alguien que siempre fue un referente fundamental en el trabajo comunitario y que en sus últimos años tuvo una preocupación ética muy fuerte. Se trata de Paulo Freire. Paulo Freire hizo un recorrido partiendo de la constatación de la situación de opresión en la que vivía -vive- la población con la que trabajaba. Paulo Freire parte de su experiencia de Brasil pero luego el exilio le permite darse cuenta de que planetaria-

mente el mundo vive una situación de dominación. Termina con un análisis de la autonomía, "La pedagogía de la autonomía", una de sus últimas obras, donde trabaja especialmente el concepto. Marca con fuerza que somos seres incompletos, por lo tanto y por eso mismo somos seres éticos. Este es un punto fundamental. ¿Por qué lo marca con tanta fuerza? Porque a veces hemos vivido análisis dogmáticos tan fuertes que se movieron siempre en la arrogancia y la certeza y nos presentaban como seres completos. El ser completo no precisa tener ética, si la historia ya está escrita, si yo soy un ser terminado, la ética no tiene lugar porque supone opciones, decisión, protagonismo del sujeto, autonomía, poner valores en juego. Si la historia ya está fatalmente escrita no hay ética ya que ésta supone la crisis del modelo de historia lineal. La historia pensada en forma lineal no es más viable. Freire insiste muchísimo en que la incompletud del ser humano es lo que le permite ser ético aun cuando se equivoque en sus opciones.

Un segundo elemento que va unido a éste de la incompletud es la profunda convicción de la incertidumbre, también un elemento ético importante. Si nos moviéramos siempre en las certezas tampoco actuaríamos con una postura ética. La incertidumbre tiene mucho que ver con la virtud de la *phronesis*. La incertidumbre es una dimensión fundamental de la existencia humana.

Voy a leer dos pequeños pasajes sobre ética. El primero tiene que ver con las dudas del intelectual. Paulo Freire critica una cierta figura del intelectual. Dice lo siguiente: "El intelectual memorizador que se domestica ante el texto con miedo a arriesgarse no percibe ninguna relación -cuando

realmente existe- entre lo que leyó y lo que ocurre en su país, en su ciudad, en su barrio. Repite lo leído con precisión pero raramente intenta algo personal. Habla con elegancia de la dialéctica pero piensa en forma mecanicista". De alguna manera todos nos sentimos cuestionados, qué difícil es ser dialéctico. Ustedes podrán dar una enorme cantidad de ejemplos de la gran dificultad de poder ser dialéctico, sobre todo en el terreno comunitario donde es la capacidad de construir saberes junto con otros. Es muy fácil y simple enunciarlo pero en el campo es complicadísimo porque los técnicos tenemos una arrogancia terrible. No sé qué es lo que a veces opera en nosotros que nos da una actitud arrogante; ligamos la autoridad al poder y no tanto a la relación de confianza que genera otro tipo de autoridad. Muchas veces pensamos la autoridad como dominación y yo creo que la autoridad es posibilidad de desarrollo de capacidades. Una autoridad se afianza cuando logra generar posibilidades de expresión de las capacidades de los otros.

(Dirigiéndose a un oyente) Tú dijiste otra palabra que me pareció interesantísima: desandar. Desestructurar, desandar; se trata de actitudes que tienen una historia, no es que uno no quiera la interdisciplinariedad, hay toda una historia de formación detrás de cada uno de nosotros que es muy complicado desandar, es un proceso. Hay que desarmar mucho de la propia historia. El trabajo en comunidad nos desafía muchísimo a desandar, desestructurarnos, es difícil y cuestionador. Uno a veces enuncia cosas y luego la práctica no tiene nada que ver con esas cosas. Yo estoy dispuesto a construir conocimiento junto con la

gente, pero en la práctica esa disposición no funciona.

En conclusión. Frente a un modelo neoliberal que pretende homogeneizar, destruir y fragmentar diversidades y que anuncia el fin de la historia, la construcción de alternativas supone el desarrollo de una ética de la autonomía y un fortalecimiento de los valores, poderes y capacidades de los actores sociales. El trabajo comunitario puede constituir un aporte fundamental a esta construcción de alternativas si destierra el asistencialismo, el autoritarismo de los técnicos, desarrollando el protagonismo de los sujetos, de los grupos y de las comunidades. Ahora bien, protagonismo supone poder, decisión, construcción de la historia. Pues, la historia no ha terminado y está en nuestras manos que pueda tener un sentido liberador. Muchas gracias.

La globalización y su impacto Educativo-Cultural: EL NUEVO HORIZONTE POSIBLE

José Luis Rebellato

La globalización acompañó siempre al sistema capitalista como sistema-mundo, si bien en nuestros días asume nuevas dimensiones: creciente polarización y exclusión, mundialización del capital y segmentación del trabajo, predominio de los capitales especulativos, aceleración de las comunicaciones, reestructura del capitalismo bajo hegemonía neoliberal. La falta de un proyecto alternativo articulado y con dimensión mundial, fortalece la penetración de la desesperanza en los imaginarios sociales. El neoliberalismo vigente parece que definitivamente nos ha conducido a un mundo donde la competencia y el mercado se han transformado en productores de nuevos significados y en constructores de nuevas subjetividades. El capitalismo como sistema-mundo no está en crisis, si bien encierra profundas contradicciones, que se están agudizando en forma creciente. Las tesis que sostendré, a lo largo de este trabajo, pueden expresarse en forma sintética en los términos siguientes: tanto en el plano teórico como en el plano práctico, existen perspectivas confluyentes que permiten visualizar la emergencia de un nuevo paradigma (I); dicho paradigma se sustenta en una opción ético-política emancipatoria, abierta al aporte de las distintas corrientes del pensamiento crítico (II); el paradigma de la complejidad constituye una de sus vertientes fundamen-

tales, pero requiere ser reformulado desde una ética de la liberación, centrada en los valores de la autonomía y de la dignidad (III); los procesos de democracia participativa, de educación popular, así como las luchas de los movimientos sociales antisistémicos, configuran aportes sustantivos a la construcción de un paradigma emancipatorio, siempre que se proyecten hacia formas de articulación que desarrollen nuevas subjetividades y fortalezcan diversidades (IV); el riesgo continúa siendo que estas luchas, experiencias y construcciones teóricas queden capturadas dentro de la lógica de un proceso de globalización neoliberal que conforma nuevas subjetividades, desarrolla nuevas políticas sociales y consolida procesos de involución democrática (V). Comenzaré desarrollando algunas dimensiones de esta última tesis.

El proceso de globalización y su impacto educativo-cultural

1. La globalización actual, construida bajo hegemonía del capitalismo neoliberal.

No se trata de buscar cómo adaptarse a la globalización, sino se trata de ver cómo construir alternativas de alcance mundial. Dichos procesos de globalización nos enfrentan a una contradicción fundamental: me refie-

ro a la contradicción entre el capital y la vida. Cuando hablo de vida, pienso no sólo en la vida humana, sino en la vida de la naturaleza. El modelo de desarrollo propuesto y construido desde la perspectiva neoliberal supone destrucción y exclusión de vidas humanas, así como destrucción de la naturaleza. Se trata de un modelo que se conjuga con una concepción del progreso entendido en forma lineal y acumulativa. Se supone que el crecimiento en las fuerzas tecnológicas corre paralelo con el crecimiento moral de la humanidad y que la utilización de los recursos naturales no tienen límites. El neoliberalismo es una concepción global, coherente y persistente, históricamente consolidada. En el marco del neoliberalismo realmente existente las sociedades actuales se comportan como sociedades de dos velocidades, como dos sociedades distantes una de la otra. Hay concentración de crecimiento en un sector y empobrecimiento en sectores sustantivos de la sociedad.

Según Hayek, el mercado no puede pensarse sin relación al orden espontáneo. Este es resultado de la auto coordinación entre actores que persiguen determinados fines pero que, ni tienen intencionalidades ni deben desarrollar procesos de deliberación para producir dicho orden. Los miembros del orden espontáneo (orden extenso, como él lo denomina) coordinan sus acciones mediante la sumisión a disposiciones regulatorias; se trata, pues, de órdenes con un elevado componente normativo. Son, por otra parte, órdenes abstractos, en tanto su complejidad no puede ser captada por una mente humana. Se trata de un orden normativo, cuasi-natural, en virtud que es resultado del desarrollo de la evolución cultural y

social de la humanidad. Obviamente que este concepto de orden espontáneo y abstracto entra en contradicción con el funcionamiento de la democracia, aún de la representativa, que no puede aceptar la sumisión y la exclusión de procesos de deliberación. Por otra parte, la implementación histórica de los modelos neoliberales muestra que el orden espontáneo no resulta ser tal; el mercado mundializado es dirigido, altamente concentrado, transnacional y con un desarrollo en expansión de la actividad financiero-especulativa (como lo sostiene Göran Therborn, en un día en Londres se negocia una cantidad de divisas equivalente al PBI mexicano en un año entero). La coexistencia de modelos neoliberales en creciente expansión con la democracia, lleva a una conclusión firme: se está produciendo una involución en los procesos de democratización, porque el capitalismo neoliberal no es compatible con la democracia.

2. Subjetividades construidas sobre el modelo de la violencia.

Los modelos neoliberales poseen una capacidad de penetrar y moldear el imaginario social, la vida cotidiana, los valores que orientan nuestros comportamientos en la sociedad. Más aún: la cultura de la globalización con hegemonía neoliberal está produciendo nuevas subjetividades. En tal sentido me parece sugerente la hipótesis de Jürgen Habermas en relación a lo que él denomina la colonización del mundo de la vida. De acuerdo con esta hipótesis, el sistema necesita anclarse en el mundo de la vida (vida cotidiana) para poder integrarla y neutralizarla. Asistimos a la construcción de nuevas subjetividades y a la emergencia de nuevas patologías; lo que afecta severamente el concepto



de calidad de vida. Señalo brevemente algunas de ellas: el terror a la exclusión, que se expresa en la disociación de vivir bajo la sensación de lo peor (miedo de quien teniendo empleo puede perderlo, de quien habiéndolo perdido teme no encontrar jamás otro, miedo de quien empieza a buscar empleo sin encontrarlo, miedo a la estigmatización social); fortalecimiento de nuevas patologías ligadas a la violencia como forma de rechazo de una sociedad excluyente, pero también como conformación de una identidad autodestructiva; la violencia como expresión de la competitividad, pues se pierde el valor del otro como alteridad dialogante y se lo reemplaza por el valor del otro como alteridad amenazante ("sólo los paranoicos sobrevivirán", dicen los neoliberales, queriendo referirse al hecho de que en el mercado sólo quien ve a los demás como amenazas, puede competir).

Por otra parte, la sociedad del espectáculo genera conductas pasivas y contemplativas, así como también aislamiento y soledad; la sociedad de las imágenes conduce a un exceso de información y de excitación que desencadena un fenómeno de sobresaturación del yo; la sociedad del cálculo genera una superficialidad

en los afectos y la ausencia de un compromiso emocional; la sociedad de la eficacia competitiva desemboca en subjetividades constituidas sobre la base de la compulsión a actuar y de la angustia por triunfar; la sociedad del valor de cambio provoca conductas consumistas, exacerbadas por los medios de comunicación; éstos, a su vez, fortalecen el deseo imitativo (deseo mimético), con lo cual los sectores excluidos por

el modelo ahondan sus frustraciones, lo que puede conjugarse con el desarrollo de conductas violentas como respuesta a un identidad negada y frustrada.

Los modelos neoliberales apuntan a construcción de un sentido común, sobre el modelo de la normalidad, es decir, un sentido común que acepte esta sociedad como algo natural e inmodificable, quedando sólo lugar para la adaptación a la misma. El conformismo generalizado está estrechamente vinculado con un naturalismo impuesto. Aquí se conjugan varios imaginarios sociales los cuales, si bien pueden presentarse como aparentemente contradictorios, terminan siendo funcionales a la globalización neoliberal. El imaginario de la tecnología transformada en racionalidad única, impone el modelo de la razón instrumental, ahogando los potenciales de una razón práctica emancipatoria. El imaginario social de la posmodernidad, a través de su prédica de la necesidad de una ética débil, termina socavando los potenciales para la construcción de alternativas globales; las utopías son disueltas y la subjetividad es sepultada. La pluralidad de micro-relatos se pierde en la fragmentación. El imaginario posmoderno, más allá de los aportes interesantes

que hace en el campo de la diversidad y del sentido de la incertidumbre, termina en un planteo nihilista y el sin sentido de un mundo alternativo. El imaginario social de la despolitización que identifica actividad política con decisiones de expertos, rechazando la participación ciudadana, que resulta ser el sustento fundamental de una democracia integral. El imaginario social conformado sobre la convicción de que es preciso aceptar el sistema en el que vivimos, pues carecemos de la posibilidad de construir alternativas. Estos y otros imaginarios sociales, se conjugan, articulan y entrelazan dando lugar a una cultura de la desesperanza y configurando una identidad de la sumisión. La fuerza de estos imaginarios sociales está, no sólo en que se trata de corrientes ideológicas y de modos de vida, sino en su capacidad de penetración en los substratos más profundos de la personalidad. La colonización ético-cultural es difícil de combatir, pues se arraiga en el inconsciente colectivo. Nos moldea en la totalidad de nuestra personalidad, en nuestros deseos y en nuestros proyectos. Esta producción de nuevas subjetividades se articula con una negación de la diversidad, en virtud de que este modelo y cultura hegemónicos se afirman excluyendo.

3. Reformas educativas y construcción de identidades autoritarias.

El proceso de globalización cultural ha innovado penetrando cada vez los espacios de socialización. Y lo hace a través de políticas sociales de corte compensatorio, orientadas a los sectores más vulnerables, pero descartando toda transformación de las estructuras violentas generadas por el mercado. De la misma manera, la reforma educativa implementada por los organismos internacionales, además de reo-

rientar la educación unidireccionalmente hacia el mercado, produce un profundo trastocamiento del espacio socializador educativo, impulsando subjetividades competitivas, ahogando la capacidad crítica de pensar y de asombrarse, postergando transformaciones pedagógicas, fortaleciendo el avance hacia la insignificancia, adaptando a un conformismo generalizado consolidando relaciones de dominación jerárquicas, transmitiendo en forma mecánica los contenidos sin preocupación por los ritmos diversos. Buscando, pues, neutralizar los potenciales emancipatorios de los docentes y estudiantes. El autoritarismo y la tecnocracia constituyen un rasgo distintivo de la implantación de estas políticas; se prescinde de los educadores como actores de los procesos deliberativos en torno a las finalidades e instrumentación de las reformas.

Siempre las sociedades de dominación lo han hecho, en tanto penetran con sus valores y pautas culturales, imponiendo un enfoque de la educación y, con mayor fuerza, un currículum oculto. Desde la década de los 60, las instituciones internacionales (Banco Mundial, Cepal) desarrollaron políticas educativas en las que ya se comenzó a insistir en la importancia del "capital humano" como ingrediente indispensable en los procesos productivos; la educación pasó a ser una variable imprescindible del desarrollo económico. El Banco Mundial se incorporó -desde ese momento- a la financiación condicionada de la educación. Sin embargo, la elaboración más específica de políticas educativas, es característica de esta reestructuración mundial.

El Banco Mundial -después de haber una enorme responsabilidad en la deuda externa de nuestros países-

ahora se ha dedicado a la planificación educativa. Un Banco actuando como pedagogo. Traslada el formato de sus análisis económicos al campo de la educación. La educación es vista como insumo para generar "capital humano." Su eficacia se mide en la relación costo/beneficio. La calidad del capital humano es lo que asegura un efecto positivo en relación al empleo y al ingreso. Según la óptica del Banco Mundial se trata de superar la pobreza y asistir a los "sectores deprimidos", de modo tal que éstos puedan contar con oportunidades equitativas. La equidad y el desarrollo sustentable - de los cuales habla el Banco- son posibles si los pobres superan su situación. El activo de los pobres está en su capital humano y en las posibilidades de utilización de su mano de obra. El análisis del Banco Mundial podría ser tildado de idealista si no fuera que es la principal agencia promotora de un crecimiento que supone exclusión. En realidad, se trata de una postura profundamente cínica, que contrasta con todos los indicadores referidos a la distribución del desarrollo. En palabras de Miguel Soler: "Se habla mucho de erradicación de la pobreza. Me pregunto si la contribución mayor que se hace a su erradicación no estará siendo la de erradicar a los pobres." Para el Banco Mundial " (...) en ningún momento se trata de desarrollar personalidades para que el alumno piense, sepa, haga y, sobre todo, sea."

Una ética y una política del mercado requieren de una educación para el mercado; una educación, no centrada en los derechos humanos, sino en la fuerza: la fuerza de la competencia, de la eficacia sin deliberación y de la instrumentalidad gerencial. Como acertadamente lo señala Coraggio, las políticas sociales, econó-

micas y educativas están "cristalizando un contexto urbano amistoso para el mercado mundial, antes que un mercado amistoso para la gente". Decididamente, el Banco Mundial se ha metido a educador.

4. Democracias de baja intensidad, sin participación.

En América Latina asistimos a la involución en los procesos de construcción de democracia. Ante todo, en virtud de la incompatibilidad entre el neoliberalismo realmente existente y la democracia. Lo que, además, se complementa con la aplicación de un modelo de gobernabilidad conservadora (o gobernabilidad sistémica), según el cual sólo importa mantener el equilibrio institucional, atendiendo sobre todo a aquellos actores sociales que los gobiernos consideran relevantes en el proceso social: los grandes empresarios, el capital extranjero y los sectores militares. Hegemonía económica y hegemonía militar. Situarse desde la perspectiva de este modelo de gobernabilidad, exige excluir a los sectores sociales populares, así como a todos los temas y problemas que resultan incompatibles con dicha apuesta estratégica. Vemos un ejemplo tangible de esto en la impunidad decretada y legalizada respecto a los crímenes cometidos durante los gobiernos militares; en la negación permanente a investigar el destino de nuestros desaparecidos y a identificar y sancionar a los culpables. Cuando los gobiernos llaman al diálogo social, lo que en realidad buscan es forzar a los actores sociales a entrar en un modelo de gobernabilidad conservadora. Es importante señalar que, de proseguir este modelo, puede conducir -y está conduciendo- a situaciones de in-gobernabilidad, sobre todo desde la perspectiva del creciente

deterioro económico y de la exclusión. En tal sentido, el así llamado crecimiento, el supuesto desarrollo y la gobernabilidad, resultan ser mecanismos complementarios y profundamente violentos. Su sustentabilidad se basa en la violencia de la exclusión. Sigue teniendo vigencia, hoy en día -y quizás más que antes- el recurso a la categoría de violencia institucional y estructural que permite operar como horizonte de referencia de las situaciones de violencia. Incluso, la situación se ha vuelto más perversa. Ya no es el tema de la violencia popular (ésta prácticamente no existe) sino de la violencia que nace de la frustración y de la exclusión. La perversión radica en que se absolutiza el fenómeno de la delincuencia, de la destructividad y de la violencia, implementando respuestas represivas al mismo; más aún, convo-

cando a la gente a reprimir a sus iguales. Y esto se hace desde los propios sectores en los que circula y se consolida la corrupción estructural, el clientelismo y la delincuencia. Las sociedades de control generan mecanismos de victimización, represión, control social y acentuación de las contradicciones dentro de los sectores populares; en una palabra, un nuevo régimen de dominación que culpabiliza y castiga a la víctima.

Por gobernabilidad sistémica se entiende, pues, aquel modelo que privilegia la continuidad del régimen político y de sus políticas económicas, realizando acuerdos preferenciales con actores sociales que pueden ser desestabilizadores. Es una estrategia que conduce a un creciente distanciamiento entre lo político y lo social y a una fragmentación a nivel de los sectores populares. El retorno a la democracia supuso el avance de este modelo de gobernabilidad sistémica a costa de la integración social. Como lo señala Gerónimo de Sierra, los resultados alcanzados por esta estrategia de gobernabilidad sistémica han sido los siguientes: continuo deterioro de la calidad de vida de la población, creciente informalización de la población económicamente activa, expansión de los sectores de pobreza crítica, deterioro de la cobertura en salud, vivienda y educación, conformación de un Estado neoliberal y autoritario, exacerbación del presidencialismo, opacidad en la toma de decisiones, deterioro del papel del parlamento, despolitización de lo social, aplicación de políticas sociales altamente politizadas por su carácter compensatorio, problema militar que se resuelve a favor de las exi-



gencias militares, postergación permanente del tema de los desaparecidos, desmembramiento de las organizaciones sociales y, como consecuencia, manejo y debilitamiento de la ciudadanía entendida como participación en los temas y problemas que nos afectan y preocupan.

Para este enfoque conservador, los problemas de gobernabilidad surgen a partir de un exceso o inflación de las demandas de la sociedad civil frente al Estado. Refiriéndose a los problemas de la separación de la forma y el contenido en la democracia liberal, Claus Offe señala que uno de los términos más en boga dentro del pensamiento neoconservador, es precisamente el término de ingobernabilidad. Para representar la relación entre ciudadano y Estado -según la teoría liberal-demócrata- Offe recurre a la metáfora del puente. "La política democrática es el puente entre el ciudadano y el Estado".

La metáfora del puente sugiere una serie de eslabones: libertades civiles y derechos políticos atribuidos al ciudadano, el principio de la mayoría, partidos políticos, elecciones, parlamento y ejecutivo. Las funciones de puente son, en primer lugar, garantizar la entrada al puente del ciudadano mediante su participación en la actividad democrática. Este polo del puente es ciertamente conflictivo, pues está directamente vinculado con las luchas desarrolladas en la sociedad civil. Pero, además, el puente cumple una segunda función, sobre todo si lo miramos desde el otro extremo, es decir, desde el Estado. En la medida en que el Estado representa un orden institucionalizado, opera como factor de resolución de los conflictos. Según la teoría democrático-liberal, se permite que el conflicto exista sólo en la medi-

da en que acontece dentro de formas políticas que aseguran que no será un fenómeno universal y permanente. Sin embargo -dice Offe- hoy el puente no es tan estable, lo que ha llevado a los neoconservadores a acuñar el término in-gobernabilidad. Esta situación podría expresarse metafóricamente, diciendo que el potencial generador de conflictos en la sociedad civil desborda a la capacidad de resolución de conflictos; el puente corre así el riesgo de quebrarse.

En su rigurosa investigación sobre la anatomía del mito de la democracia en Chile, Tomás Moulián sostiene que la transición resultó de un trueque por el silencio. El consenso fue el acto de fundación del Chile actual, pero acreó como consecuencia el silencio y la disolución de las alternativas transformadoras. La democracia instaurada en Chile -y esto vale para los democracias liberales- contradice a las democracias sustantivas y se ubica en la línea de las llamadas democracias procedimentales, preocupadas por establecer reglas y procedimientos que garanticen la gobernabilidad sistémica, excluyendo el retorno del ciudadano. Son democracias construidas en función del neoliberalismo. "El consenso es la etapa superior del olvido. ¿Qué se conmemora con sus constantes celebraciones? Nada menos que la presunta desaparición de las divergencias respecto de los fines. O sea, la confusión de los idiomas, el olvido del lenguaje propio, la adopción del léxico ajeno, la renuncia al discurso con que la oposición había hablado: el lenguaje de la profundización de la democracia y del rechazo del neoliberalismo. Consenso es la enunciación de la supuesta, de la imaginaria armonía (...). El consenso consiste en la homogenización. Como

se ha dicho, implica la desaparición del Otro, a través de la fagocitación del Nosotros por el Ellos. La política ya no existe más como lucha de alternativas, como historicidad; existe sólo como historia de pequeñas variaciones, ajustes, cambios en aspectos que no comprometan la dinámica global."

(suprimimos el capítulo titulado "ética y paradigma de la complejidad" por razones de espacio, quien lo desee puede encontrarlo en la dirección de internet: <http://www.franciscanos.net/teologos/mfal/rebelato.htm>)

2. Ética de la liberación y autonomía

Referirnos a una ética de la autonomía, supone necesariamente contraponerla a la reproducción de los valores éticos vigentes, es decir, a una ética de la heteronomía. En el centro de ambas éticas está la cuestión de cómo pensamos, vivimos y ejercemos el poder y la autoridad. La autoridad y el poder que todos -aunque sea en el espacio más pequeño- ejercemos. Poder para gestar poderes, o poder-dominación. Una ética heterónoma da lugar a una ética autoritaria, es decir, a una ética donde el valor fundamental es aquel definido por la autoridad. Esta, a su vez, es pensada y aceptada en términos de dominación y dependencia. Se trata de una ética que, aún en nombre de la libertad, ahoga las posibilidades de crecimiento de la libertad. El poder es ejercido sobre la gente; ya se trata de un poder físico, económico, cultural, simbólico. Es un poder que conserva y refuerza las relaciones de asimetría. La autoridad se configura como algo distinto de los sujetos. Posee poderes que no están al alcance de nadie. Establece distancias y barreras imposibles de franquear. Es una autoridad que crece en tanto más se separa. También

puede acercarse, pero si lo hace es para anular al otro. La dependencia no es una situación de la cual se parte, sino que es condición inherente al ser humano; es una dimensión que nunca podrá trascenderse. Una relación que no es posible superar, sino que es necesario fomentar y fortalecer. La orientación de una ética autoritaria es improductiva, en tanto no busca desarrollar capacidades y poderes. El poder es entendido como poder sobre, dominación, anulación, paralización de la vida.

Una ética de la autonomía y de la libertad recurre al concepto de autoridad basado en la confianza. Quien ejerce la autoridad no necesita intimidar, ni explotar, ni amenazar. La autoridad crece en la medida en que se somete a la crítica y al control. El concepto de poder cambia substancialmente, transformándose en un poder que despierta los poderes de la gente; por ello mismo, el poder circula, tiene carácter provisorio, reclama constantemente participación activa. La educación adquiere relevancia, no como proceso de sumisión a la autoridad, sino como desocultamiento del poder que la autoridad del educador pretende ejercer sobre los educandos. Un proceso lento, arduo, donde se produce un pasaje de la negación de la propia situación de opresión a su reconocimiento. Una ética de la libertad tiene necesariamente una orientación productiva, en tanto tiende a la realización de las capacidades de todos y de cada uno de los sujetos. La productividad de los sujetos se asienta en sus poderes. Es una ética que busca desarrollar el poder entendido como poder de, o sea, como capacidad y como producción. Para una ética de la autonomía, la anulación de sí o de los otros, la resignación, así

como cualquier forma de violación de la integridad personal y colectiva, constituyen actitudes reñidas con los valores éticos. El sentido de la vida está dada por esta orientación productiva, por el desarrollo de nuestros poderes y por la capacidad de despertar poderes en los demás.

Autonomía supone audacia para crear significados y valores nuevos, desafiando los significados estériles y cristalizados. Como lo expresa Magaly Muguercía, la práctica de los educadores sociales y de los educadores populares está animada por el escándalo de la actuación. Es decir, por la performance supuesta en nuestra participación total en la práctica. Muchas veces pensamos que transformar la realidad es un acto que comienza por el desarrollo de la conciencia y -paradójicamente- dejamos a un lado la categoría de cuerpo como protagonista. La autonomía dialógica no es sólo conciencias que se encuentran, sino cuerpos que se entrelazan, subjetividades que se potencian, identidades que maduran cualitativamente, memorias que alimentan resistencias, imaginaciones y metáforas que multiplican la creatividad, enfrentando la dominación. Toda estrategia autoritaria propaga el miedo escénico, es decir, la representación protagónica y trata de reducirnos al papel de espectadores. Las estrategias autoritarias mentalizan, divorciando el pensamiento del cuerpo. Crecer y madurar en la libertad requiere el desarrollo de una actitud de confianza y esperanza. Erikson sostiene que la esperanza es la primera y la más indispensable de las virtudes inherentes al hecho de estar vivo; se trata de la actitud psicosocial positiva más temprana en la vida de los hombres. Para que la vida persista, la esperanza debe mantenerse. Un

adulto que ha perdido toda esperanza, hace una regresión a un estado inanimado psicológicamente insoporrible. Para una ética autónoma, la cuestión de la esperanza se encuentra estrechamente ligada a una decisión que depende de nosotros. Depende del valor que tengamos para ser nosotros mismos. Sin esta decisión, no se opera cambio alguno y terminamos aceptando la realidad, amoldándonos a ella. De ahí que esperanza y autonomía se reclamen mutuamente. La esperanza necesita de decisiones y riesgos que sólo provienen de quienes están dispuestos a transformar la realidad. A su vez, la autonomía se conquista continuamente bajo el impulso de un horizonte que no se ciñe a los límites de la realidad. Obviamente, esta reconstrucción contrapuesta de las éticas de la heteronomía y de la autonomía -que quizás teóricamente pueda resultar clara- en la práctica se nos complica. En tanto, hemos construido nuestras subjetividades en una sociedad de dominación y en una cultura de la no participación.

¿Qué es, pues, subjetividad? ¿Qué es ser sujeto? Desde una ética de la autonomía, podemos señalar algunas de las dimensiones de la subjetividad.

a) Ser sujeto es poder elegir. Y elegir, incluso, la destrucción y la propia auto-destrucción. Elegir destruir los ecosistemas. O, por lo menos, amenazar seriamente su supervivencia. La violencia del sistema en el que vivimos es un ejemplo de destrucción de nuestro eco-sistema de vida. O sea, nuestra subjetividad es profundamente ética, no puede separarse de valores, de opciones, de apuestas.

b) Ser sujeto no es ser solitario. Es formar parte de un ecosistema de

comunicación. De bucles de retroalimentación. Pero son bucles y sistemas que pueden ser modificados. Que pueden ser cortados en alguna parte. Quizás el sujeto es la posibilidad de ruptura de un bucle de retroalimentación. No en forma absoluta, por supuesto. Pero tenemos la posibilidad de protagonizar, es decir, de tomar iniciativas que alteran el ecosistema en el que nos movemos.

c) Ser sujeto es poder ser autónomo. Utilizo la expresión "poder ser", en virtud de que también puedo ser heterónimo. O mejor dicho, el espacio moral y normal en el que nos movemos es el de la heteronomía. Es decir, un espacio donde las opciones y comportamientos están ya trazados. En tal sentido, podría hacerse una cartografía de la heteronomía. Una especie de mapa de cuan heterónomos somos en cada uno de los espacios donde nos movemos. Cambiar la heteronomía en autonomía es la gran apuesta ética.

d) Ser sujeto es formar parte de comunidades y tradiciones dialógicas, en las que construimos nuestra identidad en la interacción con los "otros significantes" (Mead). Lenguaje, cognición, emoción, valoración, se dan en circuitos dialógicos. No se dan en una conciencia encerrada en sí. La autonomía se construye con otros. O mejor dicho, se conquista con otros. Desde esta perspectiva, el concepto de auto-póiesis (auto-producción) no define al sujeto en cuanto tal. Quizás defina a la vida en cuanto tal. El sujeto, además de auto-poietico, es autónomo. Y su autonomía se da dentro de tradiciones culturales.

e) Ser sujeto es vivir la experiencia de la contradicción. Y, por lo tanto, la experiencia del compromiso (aún en su forma de descompromiso). Pues, ase-

gurar la autonomía, supone luchar por construir condiciones que hagan posible -a todos los hombres y mujeres- la experiencia de ser autónomos. Es el gran aporte del imperativo kantiano y de su intento de universalización. Actuar de tal manera que el otro no sea considerado como medio, sino respetado como fin. Y hacerlo de un modo tal que se vuelva un principio universal. Ahora bien, asegurar condiciones significa también luchar contra. Por ello -pese a que nos duela- la autonomía también se construye contra otros, es decir, contra quienes crean condiciones favorables a la heteronomía. Como lo dice Adela Cortina, se trata de universalizar las libertades. Ahora bien, "(...) universalizar las libertades exige solidaridad, porque la desigualdad es innegable y, sin ayuda mutua, es imposible que todos gocen de libertad." Lo único que me separa de este texto es que Adela Cortina piensa que es suficiente la ayuda mutua y que todo puede lograrse a través de redes de solidaridad. A mi entender, universalizar libertades, también supone desmontar dominaciones. Y esto requiere mucho más que solidaridad, aún cuando la solidaridad constituya un valor sustantivo para la construcción de alternativas populares.

3. El valor de la dignidad en el horizonte de una ética de la liberación

En el actual contexto de hegemonía neoliberal adquiere relevancia una ética de la dignidad. Ser digno es exigir el reconocimiento como sujetos, rencontrarse consigo mismo, confiar en nuestras propias capacidades y potencialidades de vivir y de luchar. La dignidad es un valor fundamental de una ética de la autonomía y de la liberación, sobre todo en un momento histórico donde la victimización y la negación de la vida, trastocan todos los valores.

Me parece importante captar el valor de la dignidad como parte de un movimiento. No es un valor en sí, estático, puesto por encima de la historia. Se trata de un valor esencialmente histórico y, por ello, cambiante y dialéctico. Una ética de la liberación que reclama la validez de la dignidad es parte sustantiva de las luchas de resistencia, así como también sostiene e impulsa la construcción de un proyecto popular alternativo. La dignidad está, pues, en el centro de un pensamiento y de una práctica emancipatoria.

La dignidad interpela nuestra capacidad de escuchar en relación a las luchas populares. La cultura de la gente y de los movimientos populares es una cultura de lucha. Por ello la importancia de aprender a escuchar. La dignidad supone el reconocimiento de la iniciativa popular, la posibilidad efectiva de cambiar la historia y la centralidad de la subjetividad expresada en la lucha de los movimientos. La dignidad se articula con una concepción de la historia en la cual desempeña un papel clave la apertura y la lucha en relación a un futuro aún no dado. La dignidad crece en el reino del todavía no, que se va gestando desde un presente opresivo. Se encuentra en las antípodas de un realismo fatalista. Lo que ciertamente supone ejercicio del poder desde ya, inseparable de la convicción de luchar por una democracia participativa y radical, construyendo espacios alternativos. Sin embargo, los espacios que buscan ser alternativos reproducen las relaciones de asimetría, la dominación, la concentración de poder; en una palabra, la lógica del sistema. Es allí donde la ética y una práctica social libera-

doras saben que deben comenzar la lucha por el trastocamiento del modelo, de sus valores dominantes y de sus relaciones centradas en el poder. Es allí donde se debe construir desde ya la democracia, un nuevo poder y nuevos valores éticos. Morin formula el principio hologramático, como uno de los principios del pensamiento complejo. De acuerdo al mismo, "el todo está en la parte que está en el todo" (Edgar Morin). Lo que, en otras palabras, significa que las alternativas globales requieren su construcción también desde todos los espacios de la sociedad civil y que no es necesario esperar el cambio estructural, para entonces iniciar el cambio que deseamos realizar. Las partes -en cierto modo- deben anticipar la transformación del todo.

A la vez, las luchas de resistencia de los distintos movimientos populares, tienen características muy concretas, ligadas a sus reivindicaciones. No obstante, la radicalización de las mismas lleva consigo la necesidad de transformar la sociedad en la que vivimos. No pueden quedar circunscriptas. Esto es lo que busca la cultura dominante: delimitar la acción de los movimientos sociales a ámbitos específicos y bien acotados; en todo caso, la estrategia del sistema es acordar políticas que



dan respuestas a las aspiraciones de los movimientos aislados. A su vez, algunas corrientes de filosofía política denominadas "multiculturalistas" se limitan a reivindicar un Estado multicultural, donde convivan culturas distintas, sin que ello provoque un cambio estructural de la sociedad. De esta manera, la filosofía liberal ahoga y bloquea la proyección emancipatoria de la diversidad.

Ahora bien, si la liberación impulsada por los movimientos populares, sólo puede ser efectiva en tanto apunta a la transformación de la sociedad, entonces la lucha de cada movimiento tiene un alcance universal; expresa las ansias de liberación de todos los excluidos y oprimidos. En una época donde la globalización se impone con fuerza inaudita desde la hegemonía neoliberal, la construcción de proyectos alternativos debe tener también una dimensión de globalización. Ante la globalización del capital, hay que globalizar las respuestas, promoviendo una ética de la resistencia, de la interpelación y de la construcción de alternativas de vida desde los movimientos populares; una ética asentada en la vuelta del sujeto viviente, que ha sido reprimido, negado, desplazado por el actual modelo dominante de sociedad. Como acertadamente señala Giulio Girardi, la apuesta a la vida debe ser una apuesta a la vida plena, lo que supone enfrentar decididamente el proyecto actual de civilización, construyendo una internacional de la esperanza: "Lo que pretendemos defender, no es cualquier forma de vida, sino una vida plena, una vida con dignidad para todas las personas y todos los pueblos: y no hay plenitud ni dignidad sin autodeterminación. Vivir significa, para una persona como para un pueblo, ser uno mismo, reali-

zarse desde adentro, escoger el sentido de su existencia, construir su propia identidad, abrirse autónomamente a los otros y al mundo (...). Optar por la vida es, entonces, una toma de partido, política, cultural, entre dos proyectos de civilización."

La dignidad es fuente de lucidez: permite ver lo olvidado y negado. Supone una reorientación del conocimiento y de nuestra manera de percibir la realidad. Ahondando en la dignidad vemos la realidad de otra manera. La dignidad enfrenta la separación vigente entre política y ética, entre lo público y lo privado; rompe con la subordinación de lo personal a lo político; rechaza ese abismo que la política dominante y la propia de cierta izquierda, han creado entre subjetividad y objetividad. Traspasa fronteras y afirma la unidad de lo fragmentado. Permite que expresemos lo impensable del horror, el miedo reprimido que sentimos frente a la exclusión. La dignidad es sólo entendida por aquellos que adhieren a ella en la lucha. Retomando la expresión de Geertz, se podría decir que la dignidad sólo puede ser captada recurriendo al método de las "descripciones densas", pues no puede comprenderse fuera de un contexto de lucha, resistencia y alternativa.

Desde una ética de la dignidad se trata de caminar hacia la construcción de la unidad de los movimientos y sus luchas. El proyecto neoliberal produce disgregación y necesita de la fragmentación de las luchas y de los movimientos. En una sociedad crecientemente globalizada bajo la impronta del proyecto neoliberal, la apuesta a la sociedad civil, a lo local y a los movimientos sociales puede ser sinónimo de disolución y dispersión. Hoy asistimos a interesantes experien-

cias de poder local; experiencias donde la gente es partícipe activo y ejerce su protagonismo. Sin embargo, si estas experiencias se reducen sólo a lo local, terminan siendo funcionales a la lógica neoliberal. Se constituyen en enclaves innovadores, pero sin capacidad de proyección. Más aún, entran a formar parte de la estrategia neoliberal de descentralización y dispersión de poderes. No nos engañemos: el neoliberalismo apuesta al desarrollo local y a la compenetración de la población en el mismo, como estrategia para que los pobres resuelvan los problemas de los pobres. El desafío está en la intencionalidad política de las experiencias locales y de las luchas de los movimientos sociales. Y en que dicha intencionalidad política se convierta en una estrategia de creciente construcción de la unidad y de proyección global. Es preciso organizar y oponer fuerzas para cambiar las estructuras que producen pobreza y que ahondan la brecha entre los ricos muy ricos y los pobres muy pobres.

Unir dignidades, tejiendo redes. Refiriéndose a las luchas de los zapatistas, Holloway las sintetiza en la expresión: "Las dignidades se unen". Y resalta la categoría de resonancia, ligada a la estrategia de avanzar preguntando. Es preciso avanzar tejiendo vínculos con otras luchas, buscando respuestas, escuchando ecos. Sin dudas que categorías como la de resonancia suponen pensar la organización de otra manera. Una organización entendida como multiplicidad de formas organizativas diferentes, como búsqueda constante y como espacio para preguntarse y para elaborar colectivamente. La pregunta es la antítesis del poder como dominación, pero es el requisito fundamental del poder popular como liberación. La

pregunta es ya otra manera de pensar y reinventar el poder.

Una ética de la dignidad se construye desde las identidades y los lazos comunitarios. Suele suceder que se contraponen los vínculos comunitarios con los procesos de conciencia política. Se dice que la cultura ligada a lo comunitario opera como freno de los procesos de educación crítica. El atraso cultural bloquea el desarrollo político. Esta percepción, en general, se encuentra unida con una desvalorización de la cultura, del saber popular y se desplaza sobre el eje de la contraposición entre cambio social y cultura. Por el contrario, la resonancia nos evoca la necesidad de replantear el proceso de constitución de las clases sociales y de los movimientos populares. La conciencia política se genera desde un trasfondo significativo de experiencia; se encuentra íntimamente articulada con la vida cotidiana, con las historias de vida, con la construcción de identidades, con la memoria colectiva. Las clases explotadas y los sujetos dominados perciben la viabilidad del cambio a partir de experiencias y prácticas de transformación; desde el horizonte de sus vivencias, de sus articulaciones, de sus vínculos, de sus lazos comunitarios. La subjetividad - dialógica, resistente, propositiva, beligerante- aparece en el corazón de una ética de la dignidad y de la liberación. A mi entender, los procesos de cambio que se operen desarrollando vínculos más estrechos con la vida cotidiana, la memoria histórica y las tradiciones culturales, adquieren mayor radicalidad y se afianzan con más fuerza que aquellos procesos donde lo político aparece desligado del contexto vital, aún cuando éstos muestren mayor aceleración. Aquí veo una riqueza enorme

de la práctica social, en tanto busca articular procesos de cambio político con ritmos culturales y con los vínculos sociales. Quizás la práctica social pueda estar aportando a la práctica política la experiencia de que los procesos de transformación deben estar profundamente arraigados en el tejido social y en la cultura del mundo de la vida. A veces, el fracaso de las transformaciones políticas también se debe a un alejamiento de lo político respecto a este mundo de la vida. Esta ruptura suele ser fatal. Además de llevar al fracaso, reproduce la separación que el modelo actual impone entre experto político y ciudadano. La integración de las dimensiones que conforman la complejidad de la realidad, parece ser una clave -nada despreciable- para consolidar un proyecto de transformación.

Construcción de subjetividades múltiples, con una lógica antagónica

La construcción de alternativas en una época post-neoliberal conlleva un desafío democrático, de carácter radical. El término post-neoliberal está siendo utilizado por varios autores y no deja de ser provocativo. No es un término más que integra la lista de los "post". Creo que está significando la profunda crisis de civilización que vivimos y la necesidad de trascenderla. Pero, a la vez, está insinuando que las alternativas deben construirse desde la destrucción operada por los modelos neoliberales. Nos encontramos con subjetividades constituidas sobre la base de una ética del mercado, con un Estado donde la corrupción ha adquirido dimensiones espectaculares, con crecientes niveles de pobreza crítica y desocupación, con reformas

educativas ya en marcha, con un impacto de la reestructura neoliberal sobre los movimientos sociales (específicamente sobre el movimiento de los trabajadores), con niveles crecientes de desagregación social y fragmentación, con la cristalización de comportamientos violentos a los cuales se responde, no sólo con la violencia del Estado, sino estimulando la violencia entre los propios sectores populares (la organización de la gente para su autodefensa contra los pares). Fenómenos impensables en nuestra tradición cultural y que nos están mostrando la validez de la tesis de que este modelo ha penetrado profundamente en el imaginario social y en las conductas y valores cotidianos. Son esos mismos espacios los que ofrecen ya la posibilidad de generar alternativas. Como muy bien lo desarrolla Perry Anderson, si los modelos neoliberales postulan la desigualdad social, las alternativas deberán dar una batalla por la igualdad social; si los modelos neoliberales requieren menos democracia, las alternativas exigen más democracia. Añado, si los modelos neoliberales anulan la diversidad o la identifican con la fragmentación y desagregación social, las alternativas deben potenciar la diversidad.

1. Las prácticas de educación popular liberadora: opción ético-política.

En la construcción de alternativas al neoliberalismo, descubrimos -una vez más- el potencial de una educación popular liberadora. No puedo disociar dicho potencial emancipatorio de la figura, la vida y el pensamiento de Paulo Freire, así como de los cambios operados en su teoría. Freire era profundamente dialéctico y lo era también en relación a su manera de pensar. En sus primeros trabajos, Paulo formuló el concepto de concienti-

zación como elucidación de la conciencia. A Paulo le parecía que si el oprimido veía las contradicciones y tomaba conciencia de ellas, desarrollaría acciones transformadoras. Posteriormente -con sus experiencias en África y en toda América Latina- Paulo reconoce la ingenuidad del concepto de concientización y lo somete a una dura crítica. Entiende que la realidad es más compleja y que los procesos educativos deben ir unidos a procesos y proyectos políticos y que éstos debían ser construidos con el protagonismo de la gente. El cambio operado no es secundario: revela un distanciamiento respecto al paradigma de la ilustración, integrando aportes del paradigma dialógico y de las corrientes posmodernas progresistas. En la "Pedagogía de la Esperanza" Paulo habla de ser "posmodernamente menos seguros" y de superar la actitud arrogante de un "exceso de certeza en las certezas". En su último libro, "La Pedagogía de la Autonomía", Paulo sostiene que, "donde hay vida, hay inacabamiento." Lo propio del ser humano es ser inacabado y ser consciente de su incompletud. La experiencia de la mortalidad es una experiencia radicalmente humana. Es sabernos limitados, en cuanto somos creadores permanentes. En dicha obra, Freire

introduce el concepto de soporte, como espacio restringido, como territorio del cual necesita el animal para sobrevivir, para adiestrarse. Al soporte le falta la capacidad de opción. Y optar es poder actuar éticamente. Es elegir, incluso, una vida que no sea acorde a un proyecto ético. "Sólo los seres que se volvieron éticos, pueden romper con la ética."

Esto, que nos podría parecer una suerte de debilitamiento de la apuesta ética de la educación liberadora, por el contrario, para Paulo Freire, pensador dialéctico, no podía separarse de una postura profundamente radical, más radical aún frente a la dictadura del mercado. "El discurso ideológico amenaza anestesiar nuestra mente, confundir la curiosidad, distorsionar la percepción de los hechos, de las cosas, de los acontecimientos (...). En el ejercicio crítico de mi resistencia al poder tramposo de la ideología, voy generando ciertas cualidades que se van haciendo sabiduría indispensable a mi práctica docente. La necesidad de esa resistencia crítica, por ejemplo, me predispone, por un lado, a una actitud siempre abierta a los demás, a los datos de la realidad y, por el otro, a una desconfianza metódica que me defiende de estar totalmente seguro de las certezas. Para resguardarme de

las artimañas de la ideología, no puedo ni debo cerrarme a los otros, ni tampoco enclaustrarme en el ciclo de mi verdad."

Entiendo la educación popular, sobre todo, como un movimiento cultural, donde los centros e instituciones deben desempeñar un papel de servicio en relación al movimiento popular en su conjunto y, en especial, a la



construcción de los procesos de poderes sociales y políticos. Hoy nos enfrentamos a la urgencia de plantearnos con radicalidad las tareas de la educación popular, precisamente en tanto nos encontramos en medio de una profunda crisis de civilización. Las crisis son también posibilidades históricas de autocrítica, de creatividad y de construcción de alternativas. En el caso de la educación popular, construcción de alternativas junto a los sectores populares y sus organizaciones.

Sin embargo, el movimiento de educación popular hoy se ve enfrentado al riesgo real de perder su capacidad de transformación y su potencial de aportar a los procesos de construcción de sujetos colectivos protagónicos. Hay, al menos, tres factores que pueden incidir en este riesgo de neutralización. Ante todo, la posibilidad de que los procesos de construcción de democracia con participación popular queden capturados dentro de una lógica que crea una brecha entre el proyecto político y la participación de la gente.

En segundo lugar, la apuesta de muchos sectores del movimiento de educación popular en cuanto a incidir sobre las políticas públicas. Se trata de una situación compleja, en la cual convergen factores distintos. Por ejemplo, converge la necesidad de acceder a nuevas fuentes de financiamiento en virtud de que se han retirado las fuentes tradicionales. Estas últimas, en general, estaban animadas por un compromiso ético y político de transformación. Las nuevas fuentes de financiamiento están más vinculadas a organismos gubernamentales o a organismos internacionales. Lo cual, por cierto, condiciona fuertemente las posibilidades de transformación e impone límites que, en ciertas circuns-

tancias, resultan incompatibles con dicha intencionalidad transformadora. Converge, también, la búsqueda de incidir, superando la posibilidad de marginación. Sin negar que, en toda estrategia educativo-política importa la negociación para modificar políticas establecidas, sin embargo es bueno recordar que el movimiento de educación popular se debe a los sujetos populares y no a las políticas que se implementan en relación a los sujetos populares.

En tercer lugar, los organismos internacionales han captado la validez de las técnicas utilizadas y creadas por la educación popular, conocen el contacto directo que la misma tiene con la población, así como también su acervo de experiencias y su capacidad de flexibilizar las formas de organización. También conocen el papel que desempeñaron las ONGs. en la lucha contra las dictaduras, así como su distancia frente a las políticas económicas apoyadas por el propio Banco Mundial. Si no estamos alertas frente a este panorama nuevo, puede suceder que nuestra buena intención de incidir en las políticas públicas termine en que serán los organismos internacionales los que incidirán decididamente sobre la política educativa que queremos impulsar. Tendremos un efecto a la inversa.

Quizás nunca como ahora, el movimiento de educación popular se ha encontrado ante un desafío tan radical. Si en otros momentos nos podía entrar la duda de cual era su alcance, en tanto veíamos la educación popular acotada más bien a experiencias micro (talleres, procesos barriales y sindicales, proyectos, etc.), hoy esa duda no tiene lugar. En el rico acervo de muchos años de experiencia, la educación popular cuenta con

un componente de enorme alcance ético y político. Nos referimos a su postura de permanente enfrentamiento a la dominación, explotación y exclusión, es decir, a su capacidad de batallar en contra de la injusticia y la opresión. A la vez, este elemento se entrelaza con otro también de enorme alcance liberador. La educación popular mantuvo siempre una firme postura anti-autoritaria, lo cual le permitió desarrollar una crítica permanente a las alternativas construidas por el socialismo real. No hay verdadera liberación sin democracia. La libertad no se construye a la sombra de la estado-cracia. La autonomía no germina bajo la sumisión, aún cuando ésta sea justificada como un requisito indispensable para construir un nuevo mundo. La novedad no crece en un clima de dogmatismo e intolerancia. La caída del muro para muchos significó una crisis de terribles consecuencias sociales y personales. Muchos desistieron de la posibilidad de construir una alternativa, cayendo en el desencanto. Otros, en cambio, pasaron a combatir la posibilidad de la alternativa, identificándola con el totalitarismo. Muchos marxistas dogmáticos de antes hoy son fervientes liberales, con la misma carga de dogmatismo. Vivimos una época en que la alternativa no está a la vista. No soportamos este neoliberalismo agobiante y salvaje. Tampoco queremos reproducir el socialismo autoritario. En medio de la desesperanza, el movimiento de educación popular cuenta con el caudal crítico de experiencias, con su potencial emancipatorio. Como tal, tiene un aporte insustituible que realizar. El aporte de colaborar en la construcción de alternativas populares hacia un socialismo donde la gente sea realmente sujeto protagónico y donde la diversidad se articule con la emancipación.

Es una empresa profética, de la cual no puede desistir, a pesar de las atracciones que el poder ejerce sobre ella. Su opción es muy clara: junto a los dominados y oprimidos por la construcción de una sociedad que asegure condiciones de justicia, dignidad, democracia y florecimiento de la diversidad.

2. Construcción de ciudadanía con poder y democracia radical.

La construcción de ciudadanía con poder social y político exige - como lo sostiene Carlos Franco- "otro camino para otra democracia". Para este autor, la propuesta de otra democracia supone una modificación del formato clásico de democracia. A su modo de entender, esto se opera en el siguiente sentido: ingreso de las organizaciones sociales como co-titulares (conjuntamente con los partidos) de la condición de actores de un régimen democrático; combinación de reglas e instituciones propias de una democracia representativa con el ejercicio de una democracia directa; participación directa de los actores sociales en la estructura de decisiones y puesta en funcionamiento de mecanismos de consulta popular, revocabilidad de mandatos, derechos de iniciativa popular en relación a leyes; transferencia de determinados recursos y competencias del Estado hacia los actores sociales. La combinación entre democracia representativa y democracia directa da lugar a un modelo de democracia participativa.

Al analizar los procesos históricos, Franco constata un conflicto entre esta ciudadanía participativa y la creciente desigualdad social. La ideología dominante justifica la convivencia entre neoliberalismo y democracia procedimental, sosteniendo que el

régimen democrático coexiste con la desigualdad social, puesto que la democracia representativa es la reproducción pacífica de las desigualdades sociales. Franco formula la hipótesis de que -si bien las desigualdades pueden llegar a ser resignadamente aceptadas como naturales- la creciente agudización de las desigualdades erosiona tendencialmente la representatividad de los actores y la legitimidad del régimen. Tiende hacia una crisis de representación. Hablar de tendencia no significa determinismo: del conflicto entre igualitarismo valorativo y desigualdad objetiva, no deriva necesariamente un cuestionamiento radical al régimen. Se requiere necesariamente la intervención de la subjetividad y la iniciativa de las organizaciones populares. En esta lucha cumple un papel preponderante la defensa de los derechos sociales: "La experiencia de los derechos sociales se organiza como una matriz de las significaciones populares de los derechos civiles y políticos."

Las experiencias latinoamericanas nos muestran la necesidad de un compromiso creciente de la educación popular con la construcción de ciudadanía. Aquí es oportuno detenernos brevemente para expresar una dificultad. Sin lugar a dudas, hoy en día asistimos a un "retorno del ciudadano" en la teoría política. Sin embargo, nos sentimos forzados a adjetivar la categoría de ciudadanía; se hace necesario, así, hablar de ciudadanía activa o de ciudadanía participativa. Esto está significando que el concepto de ciudadanía no satisface plenamente las exigencias de una democracia participativa. El retorno del ciudadano no equivale a la construcción de un modelo de democracia participativa o radical. Es decir, de una democracia que no solamente enuncia la necesi-

dad de participación en el plano discursivo, sino que lo operativiza en el plano institucional y en la historicidad de las formas democráticas. La apuesta de una educación popular - identificada con los sujetos protagónicos de la transformación - supone, necesariamente, la institucionalidad de la participación permanente. La generación de poderes sociales y políticos.

En esta tarea de apoyo a la construcción de un proyecto de democracia participativa, importa también descubrir las brechas y los espacios que permitan acumular fuerza y organización de los sectores populares, en el sentido de construir alternativas en el ejercicio de poderes locales, pero con proyección a la ciudad y al conjunto. En la medida en que los procesos de una democracia radical y participativa van generando: formas nuevas en el ejercicio del poder, mecanismos de control efectivo sobre la gestión, estilos de conducción abiertos al ejercicio del poder por los ciudadanos, aplicación del principio de justicia que da prioridad clara a los más postergados, manejo pedagógico de los conflictos, y un proceso educativo y político que permita visualizar los límites impuestos por los modelos neoliberales, en esa medida se está operando un proceso de politización que no es funcional a la estrategia de globalización. Sin embargo, hay signos de que los procesos de descentralización -impulsados por gobiernos de izquierda- se pueden estar alejando de varios de estos supuestos ético-políticos. Una tarea de vital importancia es recuperarlos y profundizarlos. Es decir, de-construir el proceso para re-construirlo.

Me parece pertinente aquí la categoría de "de-construcción", es decir, de repensar la democracia desde la diversidad, desestructurando los pode-

res institucionalizados, detectando y aprovechando las fisuras, para reconstruir nuevos poderes sociales en manos de los sectores populares. Marco Raúl Mejía señala que la deconstrucción supone la búsqueda por un nuevo sentido y la entiende como una postura filosófica caracterizada por algunos de los rasgos siguientes: intervención activa frente a las formas de institucionalización del poder; penetrar en la voz de lo institucional y en el imaginario de las personas para generar procesos de desestructuración y reconstrucción; oír los márgenes de la máquina institucional; desarrollar la sospecha, descentrando la objetividad institucional; ver lo que hace invisible al poder; resignificar las experiencias humanas; capacidad de leer desde las huellas de nuestras experiencias; crecer desde la incertidumbre; actuar sobre las fisuras; superar las miradas binarias y producir nuestro texto, abriéndonos a la búsqueda de la intertextualidad.

Si los procesos de construcción de poder local deben orientarse precisamente a una mayor decisión, control y poder por parte de los ciudadanos, a través de las organizaciones popula-



res, en la toma de aquellas decisiones que los atañen, habrá que estar especialmente atentos a que el programa y proceso de descentralización con participación popular, logre una efectiva transferencia de poder. La apuesta de la educación popular es profundizar sin vacilaciones los espacios de poder de las organizaciones populares y de los ciudadanos, en especial de los sectores más postergados de la sociedad. En tal sentido, es imprescindible evitar toda forma de cooptación por parte del aparato institucional, así como también toda forma de subordinación política y el posible distanciamiento de los organismos de gobierno local respecto a la gente y a sus organizaciones.

Estos desafíos son consustanciales a una educación popular que apuesta a la liberación, entendida en su sentido integral, es decir, en sus proyecciones éticas, políticas y culturales. Una educación popular comprendida como movimiento que desarrolla una lucha contra los proyectos hegemónicos ligados al neoliberalismo y a la estrategia de globalización. Una educación popular que impulsa una búsqueda, necesariamente rigurosa y creativa, guiada por la convicción de que la cuestión del poder sigue hoy más vigente que nunca, si bien se plantea en términos distintos y novedosos. La apuesta continúa siendo la del fortalecimiento del poder (de decisión, de control, de negociación, de lucha) de los sectores populares, precisamente en una etapa histórica en que los modelos vigentes multiplican las formas y niveles de exclusión.

Desde la perspectiva de una ciudadanía participativa en de-construcción y en re-construcción, será necesario elaborar las políticas sociales. Respecto a ellas también se requiere un importante esfuerzo de-construcción. La utilización del término "políticas sociales" resulta ser tan impreciso - cuando se lo maneja desde la educación popular- que, por momentos, no se percibe con claridad la diferencia respecto a la utilización que del mismo hacen los organismos internacionales, tales como el Banco Mundial. Será necesario abrir un debate en torno a la articulación entre políticas sociales y ciudadanía participativa. Por el momento, intento sólo señalar que las políticas sociales que se elaboran desde una ciudadanía participativa requieren, al menos, las siguientes características:

a) Deben implicar a múltiples sujetos, superando la focalización en ciertos sectores sociales.

b) Se orientan a fortalecer capacidades y a generar poderes sociales y políticos. Pero se trata de poderes que trasciendan la autogestión de la pobreza (la administración de la miseria). Es preciso generar poderes a nivel de la ciudad en su conjunto y de la sociedad global. No hay políticas sociales separadas de ciudadanía participativa.

c) Se trata de políticas sociales que resultan inseparables de la elaboración de medidas de justicia social que ataquen decididamente la injusticia creciente, tanto a nivel económico, como a nivel de las necesidades fundamentales relacionadas con la calidad de vida. Dichas medidas de justicia deben necesariamente afectar a los sectores privilegiados.

d) Las políticas sociales son inseparables de una lucha contra un modelo de supuesto desarrollo con exclusión y destrucción de la vida. Son políticas que forman parte de la lucha contra la hegemonía neoliberal.

e) Requieren la participación activa y efectiva de los afectados por las políticas, en su misma elaboración. No se trata de que la población participe luego de que los técnicos hayan elaborado las políticas. Se trata de que los técnicos y educadores sean capaces de desarrollar un proceso cultural-educativo que permita la elaboración colectiva de dichas políticas. En tal sentido el término "empoderamiento" (al menos como lo usan los organismos internacionales) no resulta adecuado para expresar lo que aquí se busca decir. Hace pensar que la población se "apodera" de una política ya formulada. Por el contrario, de lo que se trata es de que la población participe en la elaboración, gestión y control del desarrollo de esa política. Sigue, por lo tanto, vigente el término poder social y político.

f) Las políticas sociales requieren transversalidad y no verticalidad. Es decir, suponen articulación de los diversos actores en el sentido de implementar medidas y acciones que atraviesen todo los campos de dichas políticas. La fragmentación de las políticas sociales favorece, más bien, la fragmentación de los actores. Por tanto, no se trata de dar un salto de las políticas sociales micro a lo macro, sino de que, desde un comienzo, los actores ya se muevan hacia lo macro, es decir, hacia la transformación estructural del capitalismo neoliberal.

3. Proyecto ético-político emancipatorio: identidades y diversidades en las luchas de los movimientos sociales.

Debemos prevenirnos de todo discurso abstracto sobre la diversidad. Dicho discurso es, obviamente, una forma de negarla. Hoy en día asistimos a una emergencia histórica de la diversidad, que desafía la impronta abstracta y universalista del pensamiento único. Este florecimiento de la diversidad tiene que ver con: la crisis de modelos basados en una visión unilineal del progreso; la superación de un paradigma de la simplificación sustentado sobre la base del pensamiento único; el desarrollo de una cultura de la posmodernidad que exalta la pluralidad de formas de vida. Sin embargo, existe un cuarto factor que en América Latina ha desempeñado un papel fundamental; me refiero a los movimientos sociales. El movimiento ecologista, el movimiento por los derechos humanos, la teología de la liberación y las comunidades cristianas de base, el movimiento de los sin tierra, el movimiento feminista, el movimiento de educación popular y los movimientos indígenas han puesto, con fuerza, en el orden del día, no sólo el tema de la diversidad sino también el tema de las condiciones de su posibilidad. Lo que requiere de procesos socio-culturales desarrollados desde las diferencias; crecer desde las incertidumbres con un sentido profundo del límite y de lo incompleto, pero fortaleciendo valores éticos sustantivos; articular la construcción de lo nuevo con la memoria y el saber acumulado. Se trata de construir una ética de la articulación, según el acertado término utilizado por Charles Taylor. Una pedagogía de la diversidad y una ética de la alteridad: capacidad dialógica, profundo respeto por los otros, disposición a construir juntos desde saberes y experiencias distintas.

Si el pensamiento único (componente sustantivo de la actual propuesta hegemónica) anula las diversidades reconduciéndolas a la supuesta diversidad del mercado; si las corrientes posmodernas exaltan la diversidad, pero arriesgan identificarla con la fragmentación de relatos; el pensamiento alternativo, por el contrario, debe apostar a articular diversidades en torno a valores fuertes. Con este término entiendo, el valor de la dignidad, de la justicia social, de la igualdad social, del reconocimiento; valores que se integran en una ética de la liberación, expresada a nivel de la sociedad, de cada uno de nosotros y a nivel de la expansión de la diversidad de la naturaleza. Por eso, acertadamente Leonardo Boff destaca que la teología de la liberación y el discurso ecológico tienen una identidad común, puesto que parten de dos heridas profundas. La primera, la herida de la pobreza y de la miseria, que rompe el tejido social de millones de pobres del mundo entero; la segunda, la agresión contra la tierra, que destruye el equilibrio del planeta. Ambas parten de un clamor: el grito de los pobres por la vida y el grito de la tierra que sufre bajo la destrucción.

Desde un punto de vista ético, cabe la sospecha de si afirmar la diversidad no significa caer en el relativismo. De hecho, las investigaciones antropológicas sobre las culturas han sido protagonistas de la afirmación del relativismo ético. Ahora bien, creo que el reconocimiento de la diversidad debe conjugarse con una ética de la articulación. Más aún: ambos se necesitan mutuamente. La justificación filosófica de la ética no puede darse desde un punto abstracto y universalista. El universalismo abstracto ha engendrado históricamente las peores dominacio-

nes y destrucciones de la vida humana; ha justificado que ciertas culturas se auto-consideren superiores a otras y que, en nombre de supuestos valores universales, libren una batalla genocida, destruyendo vidas, religiones y culturas. No puede ser ésta la perspectiva teórica de justificación de la ética. En tal sentido, la argumentación debe partir desde la diversidad. El reconocimiento de la diversidad -salvo que se caiga en una contradicción pragmática- ya supone afirmar valores sustantivos, pues reconocer la diversidad y comprenderla requiere reconocer y comprender la dignidad de quienes la sustentan. La misma afirmación posmoderna: "todo es absolutamente relativo, pues sólo existe diversidad de relatos", cae en una contradicción pragmática, pues al enunciarse, se niega a sí misma. Esta actitud de compenetración por los otros y por las otras culturas tiene un límite ético insoslayable: se debe aceptar y promover la diversidad, a excepción de aquella diversidad que niega la diversidad misma. En tal sentido, desde la diversidad, jamás se podrán justificar ni los totalitarismos, ni el dogmatismo, ni la intolerancia, ni la xenofobia, ni el neoliberalismo, en tanto son destructores de diversidades. El pensamiento único -es decir, el no-pensamiento- arrasa con las diversidades, en tanto éstas puedan constituir márgenes para la construcción de alternativas. Aquí radica el límite profundo del pensamiento posmoderno: exaltar la diversidad fragmentada, terminando en la disolución de la razón y en la desesperanza frente a la construcción de proyectos globales. En una palabra, en la afirmación de diversidades que son funcionales a un proyecto homogéneo, compacto, coherente y hegemónico: el proyecto neoliberal. Como lo afirma Eagleton, "se puede aventurar -en una primera y cruda aproximación- que

gran parte del posmodernismo es políticamente opositor, pero económicamente cómplice".

Además, reconocer la diversidad es comprometerse efectivamente con la lucha por asegurar las condiciones que permitan expresarla y desarrollarla. Construir, pues, la unidad desde la diversidad y no ahogar la diversidad desde un unidad ya constituida. Juan Ramón Capella, comentando la actualidad del "Manifiesto" de Marx y Engels, sostiene: "Internacionalismo no equivale a uniformidad, no es un intento de síntesis haciendo abstracción o prescindiendo de lo que es diferente. No supone eliminar las diferencias. Es el proyecto de construir una multiversidad (...). El internacionalismo no niega la diferenciación nacional de las poblaciones, sino que se construye como articulación de su pluralismo, de sus diferencias (...). La problemática de especie implícita en los problemas ecológicos, de la paz, de los desequilibrios entre las poblaciones del planeta, que afecta al presente y a las generaciones futuras, es internacional y supranacional y abordarla exige un aprendizaje de cooperación en la diversidad."

De lo anterior deriva la necesidad de cuestionar supuestos modelos de desarrollo que uniformizan y hegemonizan, destruyendo diversidades. El economista Max Neef sostiene que existe un punto de umbral, de acuerdo al cual el crecimiento económico incide en el mejoramiento de la calidad de vida. Una vez que se cruza ese punto de umbral, el crecimiento que se genera, cada vez contribuye menos a producir desarrollo auténtico y se va concentrando cada vez más en resolver los problemas generados por el propio crecimiento. Esto requiere de prácticas que potencien la cons-

trucción de una subjetividad colectiva entendida como maduración integral de identidades. Los procesos de aprendizaje no pueden quedar atrapados en formas de racionalidad exclusivista. Será, pues, necesario replantearse la concepción del aprendizaje sólo como conocimiento racional y sólo como racionalidad instrumental y simplificadora. En los procesos de aprendizaje, que acompañan las acciones colectivas, el descubrimiento y desarrollo de las potencialidades de los actores sociales configuran un nuevo campo de relaciones. Al decir de Amartya Sen, la calidad de vida debe ser entendida como desarrollo de capacidades. La capacidad de una persona refleja combinaciones alternativas de los funcionamientos que ésta puede lograr. Combinación de varios quehaceres y seres, en los que la calidad de vida debe ser evaluada en términos de la capacidad para lograr funcionamientos valiosos. Supone conjugar las capacidades con la satisfacción de necesidades básicas y con la necesidad de reproducción de la vida. Tener en cuenta las capacidades requiere potenciar una libertad positiva, es decir, lograr que los actores sociales puedan realizar efectivamente sus metas, procurar el desarrollo de sus proyectos de vida personales y colectivos. Desde esta perspectiva, el concepto de calidad de vida exige superar todas las formas de opresión y dominación, puesto que nadie puede desarrollar sus potencialidades en tanto dominado. Las opresiones y desigualdades condicionan e influyen en las expectativas y deseos, pues es difícil desear lo que no se puede imaginar como una posibilidad.

Los movimientos sociales antisistémicos -es decir, constructores de una hegemonía contraria al neoliberalis-

mo- han logrado articular las diversidades con las exigencias de condiciones que aseguren su fortalecimiento y expansión. Lo vemos en el movimiento indígena que se expresa en muchos lugares de nuestra América Latina, pero que adquirió una fuerza desafiante en el movimiento zapatista de Chiapas. Lo vemos también en el Movimiento de los Sin Tierra que ha logrado articular la lucha por reivindicaciones concretas, las acciones de ocupación de tierras, el proyecto de reforma agraria, el desarrollo de subjetividades y los procesos de una educación liberadora ligados a estas luchas.

El nuevo paradigma está abriéndose camino, a través de los procesos de una democracia participativa, de las luchas de los movimientos sociales, de la construcción de la unidad desde la diversidad, de las prácticas de una educación popular liberadora, de proyectos políticos transformadores contruidos con la gente. Exige un gran despliegue de creatividad, de imaginación, de inteligencia y de compromiso. Requiere articular redes, organizaciones, experiencias y luchas, trascendiendo los espacios locales para proyectarse a nivel planetario y mundial. Supone elaborar nuevas visiones políticas, desde una perspectiva ética de liberación. Quizás nunca como ahora la libertad y la imaginación se vieron desafiadas a construir un proyecto colectivo de dimensión mundial, si es que queremos evitar que continúe la destrucción de la vida.

Esperamos que te haya resultado interesante este documento, al igual que nos lo ha parecido a nosotros, y por eso creemos que no podemos guardarlo en el archivo.

Por eso editamos los Documentos del Ocote Encendido. En ellos podéis encontrar los análisis más interesantes de America Latina. Cada documento presenta el formato de cuadernillo de unas 30-40 páginas y tenemos prevista una periodicidad de 6 números al año.

Si te interesa recibir este Documento y nuestro Boletín, rellena y envíanos este boletín de suscripción al **Comité Cristiano de Solidaridad Oscar Romero de Aragón (c/ José Paricio Frontiñan s/n - 50.004 - Zaragoza)**

DATOS DEL COLABORADOR:

Nombre y apellidos: _____
Dirección: c/ _____ nº _____
C.P. _____ Población _____ Tlf. _____

Deseo recibir:

- Deseo recibir El Ocote Encendido y los Documentos del Ocote Encendido (15,03 euros/año)*
 Deseo colaborar como socio del Comité con una cuota anual de _____ euros.

ORDEN DE PAGO A LA ENTIDAD BANCARIA:

Banco o caja _____ Dirección _____

Datos bancarios: _____ - _____ - _____ - _____

Ruego cargen a mi cuenta los recibos que por un importe de _____ euros al año/semestre, presentará el **Comité Cristiano de Solidaridad Oscar Romero de Aragón.**

Nombre y apellidos: _____

Dirección: c/ _____ nº _____

C.P. _____ Población _____ Tlf. _____

Firma: _____

También puedes encontrar el Documento del Ocote en: