

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE SOCIOLOGÍA Y CIENCIAS POLÍTICAS

DISERTACIÓN PREVIA A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE
SOCIOLOGA CON MENCIÓN EN CIENCIAS POLÍTICAS

CRISTIANISMO Y DEMOCRACIA:
VALOR SIMBÓLICO DE LA ÉTICA EN EL ESTADO ECUATORIANO.
EL DISCURSO DE LOS OBJETIVOS DEL PLAN NACIONAL PARA EL BUEN VIVIR
2009-2013 Y 2013-2017

EMILIA CRISTINA BANDA CAPELO

DIRECTOR: NELSON REASCOS VALLEJO

Quito, 2018

PRESENTACIÓN

Al abordar temáticas sobre la política y problemáticas de lo político, ineludiblemente se hace referencia al lenguaje. En un primer plano, el lenguaje de la abstracción; y en el segundo, el lenguaje de la representación. Debe asumirse, por tanto, la [in]comprensibilidad de un amplio conjunto de conocimientos especulativos -como son los que trata la presente-. La instrumentalización de las aproximaciones al conocimiento, asume la pretensión de este estudio de dar mayor claridad a sus “partes”; sin embargo, acepta que el *todo* que descompone y que pretende esclarecer, es incognoscible. Esta disertación procura exponer que la complejidad es inherente a cualquier estudio, al menos y/o especialmente: en los estudios de lo social. Nada más.

GLOSARIO

- CIA: Agencia Central de Inteligencia del gobierno de los Estados Unidos de América.
- CLACSO: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- GERI-UAM: Grupo de Estudios de Historia y Teoría de las Relaciones Internacionales - Universidad Autónoma de Madrid.
- IUDESP: Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y Paz.
- ONIS: Encuentro Nacional del Movimiento Sacerdotal de 1968 en Perú.
- ONU: Organización de las Naciones Unidas.
- PNBV: Plan Nacional para el Buen Vivir.
- SENPLADES: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo.

RESUMEN

El contenido de valor simbólico de la ética del Estado ecuatoriano parte de ética del Cristianismo. Doctrina que aborda el problema de la liberación. En razón de la experiencia personal de fe, se crea en los individuos un lugar donde contemplar su estilo de vida, su apropiación del mundo y la vida del ser humano, constituyéndose en un espacio en que lo sagrado configura las costumbres y hábitos de las personas y en su relación con la naturaleza. El Cristianismo se ve debilitado debido a la democratización de los Estados, en tanto que, la ética de la democracia promulga la laicización de los Estados para poder desmitificar el contenido de valor simbólico. El Estado democratizado -liberal- empobrece la voluntad individual para objetivar a la sociedad civil como un pueblo acrítico -sociedad de masas-, con el fin de explotar a la naturaleza y al ser humano. De esta manera, favorecer el crecimiento económico. Ante los efectos de esta economía de competencia, como: la desigualdad social y la criminalización de la pobreza, la Iglesia -como una institución que se aprecia desde una valoración moral neutra- observa la oportunidad de recuperar su influencia y reivindicar su rol histórico; ahora, como precursora de la liberación del ser humano de la explotación. Este estudio resuelve abordar la problemática planteada a través del *discurso* como herramienta de la hegemonía para la usurpación de contenidos de valor simbólico de diversos pueblos y legitimar el ejercicio de la razón gubernamental del Estado.

Palabras clave: liberación, cristianismo, democracia, Estado, razón gubernamental, desarrollo, discurso.

ABSTRACT

The content of the symbolic value of the ethics of the Ecuadorian State comes from the ethics of Christianity. Doctrine that attends the problem of liberation. The personal experience of faith creates a place in individuals where their lifestyle, their appropriation of the world and the life of the human being, is contemplated, and is constituted as a space in which their customs, habits, and their relationship with nature is configured. Christianity has been weakened by the democratization of states, while the ethics of democracy promulgates the secularization of states in order to demystify the content of symbolic value. The democratized liberal State impoverishes the individual will to objectify civil society as uncritical people: mass society, so that it can exploit nature and human beings. In this way, economic growth is favored. Given the effects of this competitive economy, such as: social inequality and poverty criminalization, the Church -as an institution seen in a neutral moral assessment- observes the opportunity to recover its influence and reclaim its historical role; now, as a precursor of the liberation of the human being from exploitation. This study responds to the problematic raised through the *speech* as a tool of hegemony for the usurpation of the contents of the symbolic value of diverse peoples and legitimize the exercise of governmental reason.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	7
PRIMER CAPÍTULO:	
1. Ética en el ordenamiento de la institucionalización del Estado: de la configuración de la legitimidad en el control de la libertad.....	11
1.1. Cristianismo: el enfoque social de la Iglesia y su misión liberadora.....	14
1.1.1. Encíclica Rerum Novarum.....	15
1.1.2. Teología de la liberación.....	20
1.2. Democracia: el enfoque social del sistema político en relación al Estado.....	34
1.2.1. Conflicto y democracia.....	36
1.2.2. La Incertidumbre democrática.....	39
1.3. Filosofía y teología de la liberación.....	43
SEGUNDO CAPÍTULO:	
2. El problema del Estado	49
2.1. Gubernamentalidad: liberalismo.....	50
2.1.2. El arte neoliberal de gobernar.....	59
2.1.2. Análisis de las relaciones de poder.....	63
TERCER CAPÍTULO:	
3. Discurso	69
3.1. Ética del discurso.....	70
3.2. Ética de la liberación.....	77
3.3. Populismo.....	79
3.4. Los objetivos del Plan Nacional del Buen Vivir 2009-2013 y 2013-2017.....	84
REFLEXIÓN FINAL.....	88
BIBLIOGRAFÍA.....	90
REFERENCIAS.....	91

INTRODUCCIÓN

“[...] ninguna obra o teoría filosófica debe ser estimada de modo puro o exclusivo por lo dicho (legómena) textual o expresamente en ella [...]”
(Agoglia, 1981; pág. 16)¹.

La motivación de la presente investigación es la de exponer las características éticas del *discurso cristiano* que formularon el imaginario colectivo con que se constituyó la nación ecuatoriana como República de Ecuador², en común con las características éticas del *discurso democrático* con que se formuló la Constitución del Ecuador del año 2008 y -por lo tanto-, de los objetivos del Plan Nacional para el Buen Vivir (PNBV) 2009-2013³ y 2013-2017⁴.

Para este fin, es pertinente interpretar que el componente ético supone un componente de valor simbólico en la conformación del Estado (Laclau, 2005), por lo que este estudio busca los paralelismos simbólicos discursivos del contenido ético del *discurso cristiano* “hacia” el *discurso democrático* como si este supusiera una “trans denotación”⁵ con una formulación sintagmática equivalente e incluso sustitutiva del sistema conceptual bajo el cual se interpreta la lógica del ejercicio del Estado.

A través del abordaje del contenido ético del *discurso democrático*, se pretende dilucidar el fingimiento de laicismo para disimular con este discurso los *rasgos éticos* del *cristianismo*, con que son formuladas y gestionadas las políticas públicas en Ecuador. Estos rasgos éticos del cristianismo suponen una dificultad para legitimar el ejercicio de los poderes del Estado autodefinido laico⁶ en el uso de los recursos nacionales por parte del gobierno en el

¹ Agoglia, R. (1981). Significado histórico de la teoría del derecho de Hegel. Pág. 16

² Artículo 8, Constitución de la República del Ecuador, publicada el 23 de septiembre de 1830 en el Registro Oficial xx. “Artículo 8.- La Religión Católica, Apostólica, Romana es la Religión del Estado. Es un deber del Gobierno en ejercicio del patronato protegerla con exclusión de cualquiera otra.” Pág. 2

³ Plan Nacional de Desarrollo “Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural”, SENPLADES.

⁴ Plan Nacional de Desarrollo “Todo el mundo mejor”, SENPLADES.

⁵ Cabe señalar que esta expresión alude al señalamiento como acción indicativa de una cosa para hacerla pasar por otra. El acto del ocultamiento de la instrumentalización de valores culturales para la legitimación del ejercicio del poder, cae en un debate etimológico en que la trasnominación que se plantea, para explicar la “evolución” discursiva que el Estado (como entelequia) formula; desde el cristianismo a la democracia: no logra ser *clasificada* en la presente. Los términos en que se discute la “ubicación” retórica de esta denotación, son *metonimia* y *sinécdoque*. Metonimia como trasnominación entre *causa* y *efecto* (o viceversa), y sinécdoque como trasnominación entre *todo* y *parte* (o viceversa). La connotación como indicación del significado complementario además del principal, es más bien contradictoria a las intenciones del argumento que la presente disertación pretende sostener, por lo que no debe ser considerada en esta expresión. El prefijo “trans-” viene del latín que significa “de un lado a otro”. Diccionario etimológico <http://etimologias.dechile.net/>

⁶ Artículo 80, Constitución de la República del Ecuador, publicada el 20 de octubre de 2008 en el Registro Oficial 449.

PNBV 2009-2013 y PNBV 2013-2017, cuyo propósito se autoafirma “socialista” en el marco del gobierno de Rafael Correa Delgado (SENPLADES, 2009).

Para entender las insuficiencias del *discurso democrático* de la ética de la gestión de políticas públicas en el Estado ecuatoriano, se encuentra pertinente el análisis de discurso y doctrina, tanto del cristianismo como de la democracia en la formulación del PNBV, análisis que busca los rasgos éticos del ejercicio de los poderes del Estado que coinciden con los del cristianismo, que desde el discurso del plan de gobierno de Rafael Correa persiguen la doctrina del socialismo del siglo XXI e instrumentalizan -para la noción aprehensible a la hegemonía- el *Sumak Kawsay*, *Ally Kawsay*, *Sumak Qamaña* y *Jatun Allpa*⁷ de los pueblos ancestrales y autóctonos del territorio.

Para dilucidar esta problemática, debe estudiarse el Estado ecuatoriano y la teoría del derecho que en este se practica con el propósito de alcanzar un análisis profundo y suficiente del estudio del discurso, como manifiesta el plan de gobierno del expresidente de la República durante su régimen, en que, bajo su tutela, fueron formulados los PNBV 2009-2013 y 2013-2017 de acuerdo a la Constitución de la República del Ecuador en su Art. 280.-:

El *Plan Nacional de Desarrollo* es el instrumento al que se sujetarán las políticas, programas y proyectos públicos; la programación y ejecución del presupuesto del Estado; y la inversión y la asignación de los recursos públicos; y coordinar las competencias exclusivas entre el Estado central y los gobiernos autónomos descentralizados. Su observancia será de carácter obligatorio para el sector público e indicativo para los demás sectores. (Constitución, Montecristi Ecuador, 2008; pág. 90)

Cabe señalar que, la configuración de un Estado comprende, en su Constitución, la Ley Fundamental en el ordenamiento jurídico en el ámbito normativo de tipo orgánico, y principalmente, dogmático; en tanto a su composición, atribuciones y esferas de competencia. Del mismo modo, nombra las aspiraciones e ideales políticos del Estado en cuestión. En teoría y de acuerdo al derecho constitucional (Salgado, 2012)⁸, mediante el PNBV el gobierno persigue implantar un orden que facilite el carácter orgánico de los dogmas de la Constitución de la República del Ecuador. En cuyos objetivos se dilucida el núcleo del

⁷ Pachasofía que supone la cosmología y cosmovisión de pueblos aborígenes en el territorio ecuatoriano que comprenden una totalidad en un mundo sacro e inmanente (Tortosa, J. 2009, IUDESP). Se instrumentalizan como propuestas del desarrollo -que no son, sino como traslado ilegítimo de estas categorías- a una traducción que los nombra como “Gran vida”, “Buen vivir”, “Vivir bien” y “Gran tierra” (SENPLADES, 2013). Hay un compendio de términos que complementan estas referencias, al respecto.

⁸ Hernán Salgado Pesantes. (2012). *Lecciones de Derecho Constitucional*, Quito, Ecuador: Ediciones legales.

fundamento de las medidas a ser tomadas y proyectos a ser ejecutados para revestir el aparato burocrático de un propósito consecuente y coherente a los mismos que se estructuran en marco lógico operacional para su llevada a cabo durante el periodo de gobierno y su plan nacional, respectivamente.

El Plan Nacional para el Buen Vivir, como Plan Nacional de Desarrollo, expone una ruptura tanto con los idearios del Consenso de Washington⁹ como con las conceptualizaciones “más ortodoxas” de desarrollo, el pacto social y el paradigma “vigentes” en el primer período de mandato del movimiento Alianza País. En este “espacio” de estudio, la figura de Rafael Correa Delgado como primer mandatario y el precursor de la Revolución Ciudadana, incursionada en el 2006 con el propósito de encaminar el *desarrollo* del país “hacia un cambio radical para la construcción de una sociedad justa, libre y democrática” (SENPLADES, 2009; pág. 10), adquiere relevancia.

Alrededor del abstracto lineamiento de criterios, con que regir el país, el PNBV expresa la consolidación de este proyecto en las esferas de lo social a través de la orientación ética de “justicia” en cinco: justicia social y económica, justicia democrática y participativa, justicia intergeneracional e interpersonal, justicia transicional y justicia como imparcialidad (SENPLADES, 2009; 10); y la orientación programática ético-política de la “revolución” en cinco: revolución constitucional y democrática, revolución ética, revolución económica, productiva y agraria, revolución social y revolución por la dignidad, soberanía e integración latinoamericana (SENPLADES, 2009; 16). Ambas orientaciones de contenido de valor simbólico para la instrumentalización efectiva del discurso con que se propusieron y destinaron recursos a la ejecución de tales planteamientos como plan de gobierno.

El Plan Nacional para el Buen Vivir (SENPLADES, 2013), en cuya portada dice “Todo el mundo mejor”, a partir de su presentación expone:

El Buen Vivir se planifica, no se improvisa. El Buen Vivir es la forma de vida que permite la felicidad y la permanencia de la diversidad cultural y ambiental; es armonía, igualdad, equidad y solidaridad. No es buscar la opulencia ni el crecimiento económico infinito. (SENPLADES, 2013; pág. 13 y pág. 14¹⁰)

⁹ “Salida ideológica a la crisis del capitalismo que surge de una conferencia realizada por el Institute for International Economics, en Washington, en 1989” pág. 6 PNBV 2009-2013, SENPLADES.

¹⁰ Esta cita textual se repite dos veces en el mismo libro a página seguida (13 y 14). Repetición que se interpreta como una reiteración antes que una redundancia, incluso si fuera únicamente un error editorial.

Ambas planificaciones gubernamentales estuvieron alineadas al movimiento Alianza País cuyo líder y referente, Rafael Correa Delgado, alcanzó la presidencia en las elecciones para el período 2007 y fue reelecto en el periodo consecutivo en el año 2013. Esto implica la continuidad de los idearios del *discurso* de este exponente del poder político¹¹ en Ecuador; y la posibilidad comparativa del contenido de valor simbólico de cada plan de gobierno con este discurso.

Es a partir de esta aproximación a la problemática de interés, que la presente disertación se organiza en tres capítulos en que se busca exponer las bases de filosofía del derecho, teoría del Estado y análisis de discurso, como instrumentos para poner en evidencia que la organización de la República del Ecuador se encuentra atravesada y configurada por los imperativos cristianos tanto como y/o democráticos que compendian el horizonte del contenido de valor simbólico de la ética de la formulación de los objetivos del PNBV 2009-2013 y PNBV 2013-2017 como plan de gobierno de dos períodos en que ocupó la presidencia Rafael Correa Delgado, líder del Movimiento Alianza País en el momento -continuo- de la historia de la República del Ecuador, como se analizará a continuación.

¹¹ Monopolio de la jurisdicción y de aparatos de coacción directa para la imposición y mantenimiento del mismo en que/quien lo ostentase. Max Weber (Economía y sociedad. 2002; págs. 206, 266). Mantiene relación con el “prestigio” del que se sostiene la hegemonía o pensamiento hegemónico por sobre otros en que el poder se emplea de acuerdo a lo que podría entenderse como código de honor. Stefano Guzzini (2016, GERI-UAM) https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/677087/RI_30_6.pdf?sequence=1

I. PRIMER CAPÍTULO

“De acuerdo con la experiencia ninguna dominación se contenta voluntariamente con tener como probabilidades de su persistencia motivos puramente materiales, afectivos o racionales con arreglo a valores. Antes bien, todas procuran despertar y fomentar la creencia en su “legitimidad””.¹²

1. Ética en el ordenamiento de la institucionalización del Estado: de la configuración de la legitimidad del control de la libertad.

Al asumir un criterio histórico autónomo, según la obra *Filosofía del derecho de Hegel* (Agoglia, 1981; pág. 15) en la Filosofía de la Historia, el derecho¹³ comprende la principal etapa y disciplina del conocimiento en que se consuma la plena realización del hombre y la cultura. De acuerdo al pensamiento griego, la condición indispensable para la accesión del hombre a la *libertad*¹⁴ es a través de su ejercicio: obedecer las leyes que uno mismo se dicta, acatar a las autoridades que uno mismo instituye, librar guerras que uno mismo decreta. Ello, a partir de la *comunidad organizada*¹⁵ en que es posible que la libertad se realice porque se salva de la riesgosa colisión entre las libertades individuales, mismas que pudieran anularla. A partir de este *pensamiento reflexivo*¹⁶, podemos también afirmar que la libertad sólo es posible en la comunidad y en el *derecho de la comunidad*¹⁷. Ahora, bien cabría cuestionar cuál es el sujeto que ostenta este derecho que, como fin, resulta una atribución para ser detentada¹⁸ al alcanzarse.

¹² Cátedra de Informática y Relaciones Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales, de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Editorial del Cardo. pág. 2. <http://www.biblioteca.org.ar/libros/131823.pdf>. Weber, Max. 2006. *Economía y sociedad*.

¹³ Del latín *directus* que significa “lo recto” o “rígido”. En Roma, se planteó al derecho como *iuris* del que se deriva la justicia *-iustitia-*. Diccionario etimológico <http://etimologias.dechile.net/?derecho>. “Recto”, a su vez, viene del vocablo latín *rectus*, participio del verbo *regere* que se define como la acción de enderezar, rectificar, regir. Es vocablo de la palabra *regla*. Diccionario etimológico <http://etimologias.dechile.net/?regla>

¹⁴ La conciencia es la esencia de la realidad y la realidad es una teoría de la experiencia de la conciencia, de modo que en Hegel la libertad se define como la esencia del hombre, en que este proceso a través del cual el hombre se va enseñoreando del mundo por el trabajo y la acción política, cómo va consolidando esas conquistas en las instituciones y cómo este desarrollo culmina en el Estado, permite la total efectivización y consumación de esa realidad. (Agoglia, 1981)

¹⁵ Pólis págs. 23 y 38: “la imagen concreta de la Pólis griega, la sustancia ética que legitima, con su estructura jurídica, la síntesis de individuo y comunidad”.

¹⁶ Radica en saberse primero a sí mismo y luego a los entes, y mediatizar el conocimiento de las cosas al conocimiento de sí (pág. 22)

¹⁷ Politéia (pág. 23)

¹⁸ Según Hegel, el poder se detenta pues el mismo debe ser retenido para ser ejercido. Ambos actos como el mismo.

Profundizar en el criterio con que se aborda la noción de esta libertad, parte de que la fuente de toda libertad es la autonomía respecto de la naturaleza y de las cosas. Es en este momento en que el objeto de estudio de la presente investigación y análisis toma parte. Esta autonomía¹⁹, es la condición eminente y primaria para que pueda prosperar la libertad del ser humano. De acuerdo a Agoglia (1981, pág. 23) es, precisamente, esta condición la que el Cristianismo²⁰ y el Renacimiento²¹ ganaron para la historia. Por una parte, el Cristianismo “declara la independencia y la superior jerarquía ontológica del hombre respecto del Universo físico” (pág. 25). Pero, en cuanto no alcanza a imponer los derechos de esta subjetividad en el mundo, la retira de él y la aliena mediante su total sujeción a un orden absoluto y trascendente que configura una *conciencia desdichada*²², en que, ante la imposibilidad de realizar sus propios principios, ejerce una dialéctica en el acto de su libertad: renuncia a la libertad del hombre en este mundo a la vez que compromete y absorbe definitivamente en una instancia superior sumiéndola en otra alienación -más radical-. Y ratifica que la condición de la libertad supone que fuera del mundo, el hombre no puede realizar su libre espiritualidad²³. Por otra parte, el Renacimiento recuperó al hombre de su alienación trascendente -conciencia desdichada- en el esfuerzo constante de su voluntad con lo cual proclama su plena autonomía existencial y su capacidad para desarrollarla en la vida personal e histórica. Aunque esto implique que la libertad se ganaría frente al objeto con la actividad del trabajo como referencia para medir el nivel de su libertad, en el trato pragmático con la naturaleza.

Según el Cristianismo como durante el Renacimiento, las relaciones no son relaciones entre cosas sino *relaciones entre hombres mediadas por las cosas*. Así, la interacción del antagonismo dialéctico entre amo y el esclavo, como lucha política, supera la relación entre sujeto y objeto en que el esclavo revierte su dependencia²⁴ con el amo al advertir la conciencia de su libertad -o la negación de ésta- por su productividad con que se enseñoorea de

¹⁹ Cualidad o característica de lo que se rige por su propia ley o es independiente. Diccionario etimológico. <http://etimologias.dechile.net/?autonomi.a>

²⁰ Término utilizado en minúscula cuando se refiere al pensamiento y con mayúscula como nombre propio, a la Iglesia como institución.

²¹ Momento histórico que dio pauta a corrientes de pensamiento filosóficas, sostenidas en el racionalismo, experimentalismo, individualismo y antropocentrismo. <https://www.significados.com/renacimiento/>

²² Escisión del ser humano consigo mismo, una alienación como impedimento de su propia conciencia. Conciencia perdida, expropiación de la noción de finitud. Análisis existencial. (Heidegger, M. 2012. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta)

²³ Libre espiritualidad: esta referencia asume la dialógica entre trascendencia e immanencia.

²⁴ “Dependencia” proviene del latín *dependentia* que significa: cualidad del que está debajo de un poder mayor. Diccionario etimológico: <http://etimologias.dechile.net/?dependencia>. Esta categoría debe mantenerse presente para el lector a lo largo de este estudio.

la naturaleza y cosifica con su trabajo al amo, mismo que puede reconocerse como tal, solo porque mediante su siervo domina a los objetos. Cuestión que incumbe a este estudio en tanto esta lucha política, históricamente, configuró la relación del ser humano con la naturaleza y otros de su especie mediado por “cosas”, por lo que el reconocimiento de su libertad, de su verdadero reconocimiento por hombres libres -otras libertades-, a partir de lo cual la decisiva experiencia revolucionaria inculcó otra conciencia a la conciencia desdichada, una que busca instituir una *libertad universal*²⁵ en la conformación de una comunidad jurídicamente regulada y en la cual todos los individuos puedan integrarse realizando y afianzando su propia libertad contra cualquier privilegio irracional. Esta cuestión que resulta problemática en cuanto exige la objetivación e institucionalización de la libertad; es la que da fundamento al análisis de cuál razón y cuál ética que legitima esta razón, configura la ética que se persigue en el ordenamiento del Estado ecuatoriano que, a partir de tal subjetividad, persigue alcanzar su realización en el Derecho objetivado como la “ley que se cumple” y que en su cumplimiento se afirma. Cabe señalar que la subjetividad de este Derecho supone la base de la objetivación, y que es esta objetivación plausible y/o real, la que afirma la realización humana de su(s) propia(s) subjetividad(es). Adicionalmente, es necesario acotar que el Derecho de la comunidad no puede ser inmoral o moralmente neutral. Su función es expresar la justicia social a través de la sustancia ética²⁶.

Para profundizar en los componentes de valor simbólico, la concepción de *hierofanía*²⁷ de la obra *Lo sagrado y lo profano* de Mircea Eliade (1981), revela la dialéctica entre lo *profano* y lo *sagrado*, que concebidos como objetivación de subjetividades de carga moral -o inmoral-, son un referente útil para la comprensibilidad de la intención de la presente disertación, en cuanto sostiene que:

[...] a partir de la concepción de que la religiosidad constituye una estructura última de la conciencia; que no depende de las innumerables y efímeras (a fuer de²⁸ históricas) oposiciones entre «sagrado» y «profano», tal y como las encontramos en el curso de la historia. [...] la desaparición de las «religiones» no implica en modo alguno la

²⁵ Libertad recíprocamente reconocida, afirmada y afirmante (pág. 28).

²⁶ Recogida dialécticamente y consolidada racionalmente (pág. 45).

²⁷ Palabra compuesta por dos vocablos griegos: hieros (sagrado) y phanien (manifestar). Se define como el acto de “manifestación de lo sagrado”. El vocablo hieros también se encuentra presente en la conformación de la palabra jerarquía, que por su terminación del vocablo griego arkhei que significa orden o gobierno, se define como “orden sagrado”. Diccionario etimológico, <http://etimologias.dechile.net/?hierofani.a>

²⁸ “a fuer de” refiere a “por ser”. En esta cita, se anuncia el enfoque histórico del análisis que se da sobre la relación dialéctica entre lo profano y lo sagrado.

desaparición de la «religiosidad»; la secularización de un valor religioso constituye simplemente un fenómeno religioso que ilustra, a fin de cuentas, la ley de la transformación universal de los valores humanos; el carácter «profano» de un comportamiento anteriormente «sagrado» no presupone una solución de continuidad: lo «profano» no es sino una nueva manifestación de la misma estructura constitutiva del hombre que, antes, se manifestaba con expresiones «sagradas»²⁹ (Eliade, 1981; pág. 7).

Esto, da a entender que lo sagrado y lo profano constituyen modalidades de estar en el mundo, como situaciones existenciales asumidas por el hombre a lo largo de su historia. Para evitar el engorroso abordaje cronológico del relato del cristianismo y la democracia en el Estado -ecuatoriano-, se obvian la representación de la abstracción de la institucionalidad -objetivación de subjetividades-, para explorar las concepciones de la abstracción de las representaciones -profundizar en la subjetividad que se objetiva- ya institucionalizadas, y que -“ahora”- normalizadas, son cuestionadas a partir de indicadores métricos cuantificables que califican su rendimiento en indicadores sistemáticos medidos en pos de la eficacia y efectividad. Con ello, se quiere vislumbrar el ocultamiento de la manipulación de las motivaciones sensibles, que dan empuje a la conducta humana en las esferas colectivas -desintegradas- de lo social, y la sustitución de estas por imperativos -categóricos- para el ordenamiento universal -desde el Estado hacia la sociedad civil-.

1.1. Cristianismo: el enfoque social de la Iglesia y su misión liberadora

Para tratar el contenido de valor simbólico del Cristianismo enfocado a la perspectiva que concierne a la presente investigación, se abordará la Encíclica *Rerum Novarum* del Papa León XIII (1861) y la *Teología de la liberación* de Gustavo Gutiérrez (1971). El propósito, del orden de los textos y de la importancia del estudio de los mismos para este tema, radica en el enfoque que la Iglesia predica -o adquiere- de lo “social” y la competencia de la iglesia al respecto. Esto, con el fin de exponer la relación que guarda el contenido de valor simbólico cristiano con la perspectiva de la Iglesia sobre el accionar humano, para dar una aproximación

²⁹ “No es de nuestra incumbencia el mostrar por qué procesos históricos y a consecuencia de qué modificaciones de comportamiento espiritual ha desacralizado el hombre moderno su mundo y asumido una existencia profana. Baste únicamente con dejar constancia aquí del hecho de que la desacralización caracteriza la experiencia total del hombre no-religioso de las sociedades modernas; del hecho de que, por consiguiente, este último se resiente de una dificultad cada vez mayor para reencontrar las dimensiones existenciales del hombre religioso de las sociedades arcaicas.” (Eliade, 1981; pág. 10)

de la *libertad* y la propuesta de la *liberación* que plantea, a partir de este enfoque. Para exponer sobre el proceso histórico del Cristianismo y su bagaje simbólico en la ética nacional ecuatoriana, cabe tomar en cuenta la condición del Ecuador como consagrado al Sagrado Corazón de Jesús y al Inmaculado Corazón de María, desde el 25 de marzo de 1874, durante el segundo período de Gabriel García Moreno como presidente de la República del Ecuador, mismo quien renovó el Concordato del *Modus Vivendi*³⁰ en 1862. Esta Consagración a la Iglesia Católica y reconocida por la Santa Sede, lleva 144 años de vigencia en el 2018 (Ayala Mora, 1993; vol. 14, pág. 212).

1.1.1. Encíclica *Rerum Novarum*

La encíclica del Papa León XIII de 1861, *Rerum Novarum*³¹, se considera la primera encíclica “social” de la Iglesia Católica, y concibe la objetivación de las máximas (subjetividad) del Cristianismo a la población (Agoglia, 1981).

El propósito de esta encíclica fue tratar la cuestión obrera a nivel global entre las comunidades de orden católico. Los motivos de tal cuestión mantienen relación con el acercamiento al ámbito de disputa de poder político desde el ámbito de disputa de capital económico, en que la clase trabajadora -históricamente empobrecida- desintegrada del núcleo social; trajo consigo: la conformación de sindicatos obreros y la afronta a la hegemonía plutocrática.

Ante la necesidad de aliviar la tensión entre clases, a la que había dado luz el socialismo y su movilización e influencia, León XIII formula una crítica a los planteamientos de la clase obrera. Este manifiesto de la Iglesia Católica defiende la propiedad privada a partir de un abordaje del *trabajo*, como justificación y evidencia del derecho natural mediante el cual el ser humano puede apropiarse de la naturaleza que Dios³² creó para su vida. En este ejercicio, se comprende que el ser humano es dueño tanto de sus actos como del producto de tales, relación que implica en sí una pertenencia y juicio respecto de estos. Juicio que Dios guarda con una providencia infinita de su ley eterna para el hombre; en la cual la naturaleza es perpetua para satisfacer las necesidades del ser humano. A partir de este precepto, la

³⁰ El Concordato (1874) se formula como una renuncia del poder central de la República del Ecuador, a todo derecho estatal sobre la organización de la Iglesia. *Modus Vivendi entre el Ecuador y la Santa Sede* (R. O. n. 30, DEL 14-IX-1937)

³¹ “Sobre la cuestión obrera”.

³² Deidad suprema omnipotente y omnipresente del catolicismo como religión monoteísta. El creador del universo y la vida. Origen de todo cuanto existe.

naturaleza como obra de Dios para el hombre, establece la intención que la obra del hombre deba ser para Dios.

A partir de ello, León XIII afirma que el acto de Dios de haber dado la tierra a todo linaje humano, no se contrapone con la propiedad privada, por cuanto el arte de adquisición y mantenimiento de esta para la vida, se funda en el trabajo y el cultivo del perfeccionamiento de la naturaleza para propiciar la vida del hombre. Con lo cual justifica que la producción está relacionada innegablemente a la posesión material. El fruto del trabajo, pertenece al hombre para el agrado de Dios. Expone entonces, el mandamiento divino que aclama como referido a la propiedad privada: el décimo mandamiento que dice “no codiciarás a la mujer de tu prójimo, ni su casa, ni su campo, ni siervo, ni sierva, ni buey, ni asno, ni cosa alguna de las que son tuyas.” (pág. 9)³³.

El décimo mandamiento, según León XIII, introduce el argumento sobre la familia como un derecho del hombre, que, como ley de la naturaleza, promulga la propiedad privada de este hombre, con la que pudiera cumplir el propósito bíblico del matrimonio de “creced y multiplicaos”. Explica que la base del Estado³⁴ es la familia; y el Estado debe servir al cuidado de la familia como el hombre a Dios. Así, señala la implicación del derecho a la herencia de los bienes que por trabajo un hombre lograra, con su propósito de preparar los medios para que sus sucesores se defiendan de la desgracia. Y en defensa de la propiedad privada, se alude al derecho a la intimidad de la familia, por el cual insta que no debe entrometerse el poder civil, sino que el Estado debe proteger y no usurpar de los derechos de los ciudadanos, asegurándolos con “justa y debida tutela” (pág. 11). Acusa entonces, a los socialistas, de obrar contra la justicia natural y el hogar en su intención de introducir al Estado en asuntos domésticos. Exhorta que la igualdad que piensa el socialismo que se construye de ese modo, es innoble porque funda la pugna con los derechos naturales de los individuos y perturba los deberes del Estado y la tranquilidad común³⁵.

A todo ello, la “Solución propuesta por la Iglesia” refiere a los “remedios divinos” que la Iglesia proporciona en su doctrina, doctrina que sostiene que:

- a. Existe una desigualdad humana,
- b. El trabajo es expiatorio,

³³ Pero existe una contradicción en cuanto a la tierra en que se trabaja y cabe ahí la cuestión obrera y los indicios del ejercicio de la doctrina socialista.

³⁴ Más adelante, en el desarrollo de la presente se profundizará en el problema del Estado.

³⁵ Pág. 11. Rerum Novarum.

- c. Las penalidades son de la vida presente; y,
- d. Debe construirse una concordia de clases.

Sobre la cual se argumenta que:

- a.i. Afirma que la desigualdad humana no será igualada por deseo de los socialistas por cuanto la vida humana requiere de facultades y oficios diversos que son correspondidos por hombres de distintos talentos y la diversidad de la fortuna de cada uno.
- b.i. Critica el ocio y señala que, impulsado por la necesidad, el hombre con afán en su obra puede alimentarse de su trabajo y así expiar su pecado.
- c.i. Defiende que sufrir y padecer es la suerte del hombre en búsqueda de un remedio conveniente a las incomodidades de las experiencias y tentativas.
- d.i. Expone que la concordia de clases engendra hermosura y orden, debido a la relación entre clases y la dialógica del capital y el trabajo.

La prescripción de la Iglesia, según León XIII (1861), es que, en las relaciones entre el capital y el trabajo, la Iglesia misma une a ricos y proletarios porque a ambos enseña sus mutuos deberes en la dialéctica por la que cada cual se identifica en referencia al otro. Asume que, con el seguimiento de lo que dicta la Iglesia al respecto de esta confrontación, se acaba con los motivos y causas de la contienda, y junta en unión íntima y amistad a una clase con otra³⁶. Además, expone que el verdadero destino de la vida presente es el de conducir hacia la vida eterna -trascendental-; en que lo aprendido de sufrir los dolores, engendra un peso eterno de gloria.

Adicionalmente, alude (León XIII, 1861) que las enseñanzas de los deberes de justicia y caridad son inculcadas a los ricos, para que: de su derecho a la propiedad privada, al darla o no como limosna a los pobres, los reconozca Dios según su cumplimiento de “lo que sobra dadlo de limosna”³⁷ por Divina Providencia. Y mediante ello, consuelen removiendo de los pobres su deshonra al ofrecerles trabajo donde puedan reconocer en su esfuerzo, su virtud. Así, la obediencia a los preceptos de la Iglesia según la Encíclica, engendran la verdadera fraternidad con que se disuelven los argumentos por los cuales se presenta el conflicto entre clases.

³⁶ Pág. 16. Rerum Novarum.

³⁷ Pág. 18. Rerum Novarum.

Por otro lado, la acción benéfica de la Iglesia procura penetrar hasta lo más íntimo del alma y doblegar las voluntades para que se dejen regir y gobernar en conformidad con los divinos preceptos; y así reformar interiormente la sociedad impregnando de fe, preceptos y leyes del legado de la vida de Jesucristo, Dios y hombre. A partir de lo cual: desviarse del fin del evangelio es enfermar; y volver a este, sanar. Y tanto como el cuidado del alma, la Iglesia procura el cuidado de la moral y la formación en la virtud de los hombres en que con costumbres cristianas en toda su integridad dan prosperidad a las cosas exteriores. Por esta condición, señala la caridad de la Iglesia en llevar limosna a los cristianos más necesitados.

Ahora bien, la promulgación de los preceptos de la Iglesia se dicta con el fin de ser institucionalizada, y aborda entonces la propuesta de remedios “humanos” para el conflicto entre clases sociales, como propone la acción institucional del Estado en difundir de forma general que la prosperidad del mismo, mantiene estrecha relación mediante el oficio de la prudencia cívica: probidad de las costumbres, rectitud y orden de la constitución de la familia, observancia de la religión y de la justicia, moderación en imponer, equidad en repartir cargas públicas, fomento de arte y comercio, agricultura, y cuanto se promueva con empeño; porque debe el Estado, por razón de su oficio, atender al “bien común”³⁸ (León XIII, 1861; pág. 18).

En ejercicio de su influjo para el cumplimiento de la Divina Providencia, la Iglesia entonces, reconoce la responsabilidad que comparte con el Estado por promover y defender el bien del obrero en general, guardando inviolablemente la justicia distributiva tanto en la recaudación de tributos como en su inversión en el bienestar colectivo. Y que, por la condición del conflicto entre clases, la producción de bienes mediante el empleo de la fuerza laboral del proletariado, como su aporte a la común utilidad -bienes comunes-. En el marco del bien común, se exhorta la libertad y el derecho privados como la potestad de actuar excepto en lo prohibido. En tanto el derecho privado y la ley de Dios en este caso, sostienen que todo cuanto no esté prohibido está permitido. Y el juicio para determinar este límite, corresponde al poder de mandar, proveniente de Dios, atribuyendo al Estado la autoridad de intervenir para frenar la acción de los agitadores que pudieran trastornar las cosas y arrastrar a la sociedad a la violencia. De este modo, León XIII afirma que el Estado debe promover el bienestar moral y material del obrero; tutelando su actividad y protegiendo su propiedad en la

³⁸ Pág. 24. Rerum Novarum

observancia del cumplimiento de los términos de la remuneración de su fuerza de trabajo, como el suficiente descanso de su cuerpo³⁹.

Sin embargo, (1861) reconoce la iniciativa privada de patronos y obreros, como lo serían las Asociaciones fundadas para socorrer convenientemente a los necesitados y acercar y unir entre sí a las dos clases que se encuentran en disputa, por el derecho de asociación como derecho privado, inviolentable por el Estado. De ello, introduce la persecución a las Congregaciones Religiosas como injustas, por la necesidad de la Asociación para los obreros Católicos y la cooperación a las obras sociales, de acuerdo a una estructura de organización de las asociaciones obreras católicas en que el fin de las mismas debe ser, en cuanto sea posible, que cada uno de los asociados consiga el mayor aumento posible de bienestar -físico, económico y moral- y guardar medios de subsidios suficientes para socorrer la necesidad de cada uno, tanto en accidentes de la industria como por enfermedad, vejez, u otra desgracia pesase sobre alguno. Como influjo agradable a los fines de la Iglesia, la conformación de las asociaciones de obreros cristianos se plantea como un remedio al conflicto entre clases sociales en que la solución razonable lleva el sentimiento del bien. Así, se vinculan los tres valores fundamentales que se tratan en la encíclica del Papa León XIII sobre la cuestión obrera y la lucha de clases: uso de los bienes materiales, el trabajo y la familia.

Estos mismos valores fundamentales, son el objeto de análisis que interesa a la presente, en tanto todos ellos son inmediatos en la realidad material; sin embargo, la Iglesia se pronuncia al respecto de ellos como escenarios de ejercicio de lo espiritual mas no como espacios de construcción de fe, sino de comprobación de la misma. Además, estos mismos llamados “valores fundamentales” son el núcleo de toda disputa de poder político y capital económico, precisamente, porque son lo que toman por suyos la Iglesia y el Estado; y ambos niegan las imposiciones de una ley que a estas instituciones ampara, porque la relación implica que estas instituciones deberían amparar al hombre, pero bajo el marco de igualdad ante la ley, los derechos son individuales y cada uno debe velar por los suyos: el alma como la ciudadanía son personales así que en la proclamación de la libertad la Iglesia como el Estado abandonan el cuidado del ser humano en su particularidad; pero las obligaciones en ambas instituciones son universales y todos deben rendirlas igual al modelo, porque en eso radica el aseguramiento de recaudaciones y mantenimiento del orden que cada uno impone.

³⁹ En la pág. 32 del *Rerum Novarum*, respecto a la relación entre empleador y obrero dice “el obrero y su amo”, que podría ser evidencia del encubrimiento del lenguaje bíblico en alusión a un contexto histórico concreto para el que este lenguaje se encuentra debilitado.

Esta irresoluble naturaleza de las instituciones en ejercicio del valor de contenido simbólico con que se ordena la vida al interior de las sociedades que cada una -o en su conjunto- conforma, es lo que motiva a partir de este momento del análisis: el abordaje del cristianismo a partir de la *teología de la liberación*.

1.1.2. Teología de la liberación

Las reflexiones de la *teología de la liberación*, como postura de análisis para el problema del cristianismo en este estudio, se introducen a partir del Concilio Vaticano II de 1962-1965⁴⁰, que se convocó por la necesidad de la Iglesia católica de recuperar sus adeptos para conciliar a los cristianos separados de ella, en el llamado universal a la santidad⁴¹. Para motivar las resoluciones de este Concilio, la Iglesia decidió -frente a la desintegración social por el liberalismo⁴² globalizado- insertarse en la comunidad en la que proclama los dogmas de fe, y recrearlos en la vida cotidiana de las poblaciones en que la Iglesia tuviera presencia e injerencia, para recuperar su posición de influencia sobre la vida social, una vez extendido el laicismo de los Estados, posterior a la II Guerra Mundial⁴³.

En este contexto, en que se globaliza la *economía de competencia*⁴⁴ “hacia” el *desarrollo*⁴⁵, estas corrientes -impositivas- globalizadas de administración de los Estados -en

⁴⁰ “Concilio” proviene del latín *concilium*, que significa “asamblea”. Diccionario etimológico: <http://etimologias.dechile.net/?concilio>. En el marco de la Iglesia católica, el Concilio es una asamblea que convoca a los obispos a nivel mundial para reconocer decisiones de la Iglesia sobre la doctrina y los dogmas de fe a ser proclamados, en el contexto histórico en que este fuera convocado. Por esta necesidad de la Iglesia de recuperar su posición -en el mundo occidental- (como hegemónica), extendió la invitación de participar del mismo a iglesias ortodoxas y protestantes. Los motivos del Concilio Vaticano II fueron: promover el desarrollo de la fe católica, la renovación moral de la vida cristiana de los fieles, la adaptación de la disciplina eclesial a las necesidades y métodos de la actualidad, la renovación de las actividades de la Iglesia, y el dialogo con el mundo moderno. Recuperado de: <https://www.euston96.com/concilio-vaticano-ii/>.

⁴¹ Convocatoria universal a la fe católica, para proclamar la palabra de Dios como camino a la salvación. Los principios del Cristianismo son desarrollados en la revisión de la Encíclica *Rerum Novarum* del presente estudio.

⁴² Se abordará el problema del liberalismo en el segundo capítulo del presente estudio.

⁴³ Los Estados -Estados nacionales- que decidieran conformar la Organización de las Naciones Unidas -ONU-, fundada en 1945, deben firmar la Carta de las Naciones Unidas, en que se promueve la democracia. Democracia que “invita” (motiva) a la homogeneización de los derechos de las poblaciones -pueblos- a una ética “universal”: Derechos Humanos. Tal proclamación, configura la posibilidad del laicismo, debido a que la religión se vuelve irrelevante y es desentendida de las representaciones y símbolos del proyecto de “paz mundial” de la ONU. Esto vuelve a la religión “innecesaria” en esta cosmovisión, que busca ordenar la vida de la humanidad en base a una ética universal que sea inmanente, científica y útil -al estructural funcionalismo-, homogeneizando las necesidades y demandas de todos los pueblos, al proyecto de la democracia liberal. Esta “ética” promueve una razón gubernamental (categoría a desarrollarse en el segundo capítulo del presente estudio) *liberal*. Carta de las Naciones Unidas (1945). Recuperado de: https://www.oas.org/36ag/espanol/doc_referencia/Carta_NU.pdf.

⁴⁴ Categoría desarrollada en el segundo capítulo del presente estudio. Refiere, en breve, a una economía política de mercado.

que el propósito de la economía es la gestión de recursos y, orientar las gestiones de la economía de un Estado a producir para competir con estos productos en el mercado internacional- posiciona a los países productores de materias primas⁴⁶ en dependencia con los países productores de tecnologías. Tecnologías valoradas por costos superiores a las materias primas en el mercado internacional. Y esta ganancia frente al valor de los productos y a la persecución del desarrollo, supone la brecha de desarrollo entre los países que emprendieron la economía de competencia con ventaja de promoverla para haberla ya incursionado para cuando esta alcanzara a los países que buscan incluirse en esta. Es por esto, que los países en “vías de desarrollo”⁴⁷, como lo son los del continente Latinoamericano⁴⁸, se “suman” al proyecto globalizado del desarrollo “tarde”. Por lo cual, cabe señalar que, a raíz de ello, Latinoamérica se ubica en una condición -crónica- de dependencia económica. Dependencia en la cual, el modelo "centro-periferia"⁴⁹ describe la relación entre la economía central -que es autosuficiente y próspera- en los países con más altos niveles de desarrollo, con la economía periférica -en que cada sector productivo está aislado por lo que es débil y poco competitiva-. Dependencia que expone la falacia que el comercio internacional beneficia a todos los países participantes, sino que el modelo de desarrollo beneficia -únicamente- a las economías centrales.

⁴⁵ Carta de las Naciones Unidas. “CAPITULO IX. COOPERACION INTERNACIONAL ECONOMICA Y SOCIAL. Artículo 55.- Con el propósito de crear las condiciones de estabilidad y bienestar necesarias para las relaciones pacíficas y amistosas entre las naciones, basadas en el respeto al principio de la igualdad de derechos y al de la libre determinación de los pueblos, la Organización promoverá: a. niveles de vida más elevados, trabajo permanente para todos, y condiciones de progreso y desarrollo económico y social;”. Ibid. Pp. 42.

⁴⁶ Los países productores de materias primas, que emprenden la economía política de mercado hacia la competencia por el desarrollismo y el crecimiento económico como indicador de erradicación de la pobreza y desigualdad social, se encuentran “posicionados” en “desventaja”

⁴⁷ Categoría asignada por organismos de la ONU a los países -Estados- en los cuales la mayoría de la población vive en condición de *pobreza*. Pobreza calificada por índices estandarizados para medir la calidad de vida. “La ONU ha definido a la *pobreza* como “la condición caracterizada por una privación severa de necesidades humanas básicas, incluyendo alimentos, agua potable, instalaciones sanitarias, salud, vivienda, educación e información. La pobreza depende no sólo de ingresos monetarios sino también del acceso a servicios.” Spicker, P. (2009). *Pobreza: un glosario internacional*. Definiciones de pobreza: doce grupos significados. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D9376.dir/06spicker.pdf>. Referencia de la *Declaración de Copenhague*. (1995). Nueva York. Recuperado de: <http://www.fondoindigena.org/apc-aa-files/documentos/monitoreo/Fuentes/Internacionales/Declaraciones/Declaracion%20de%20Copenhague.pdf>.

⁴⁸ Delimitación del escenario global por el interés del presente estudio.

⁴⁹ Aunque no es del todo pertinente en el presente estudio, las definiciones al respecto en la teoría del “sistema-mundo” de Immanuel Wallerstein (2007) en su obra *Geopolítica y Geocultura*, suponen una aproximación semántica concisa sobre de la economía global. Sin embargo, el enfoque que se encuentra pertinente en el problema de la economía de la dependencia en el presente estudio, corresponde a la obra de Gustavo Gutiérrez que se desarrolla en esta sección.

El panorama de la realidad -histórica- latinoamericana, en el marco del colonialismo y los procesos sociales que devinieron de éste, representa un escenario macro de los contextos al interior de cada uno de los países de América Latina. Se considera pertinente observar el caso ecuatoriano, sobre el cual, Enrique Ayala Mora (2008), desarrolla una recapitulación histórica del contexto social, económico y político del Ecuador. En éste, expone la pervivencia del colonialismo y el orden jerárquico de la clasificación social de la población ecuatoriana⁵⁰⁵¹. En 1830 se constituye a la nación como República del Ecuador. La historia republicana representa los rezagos del colonialismo con el alcance al poder de los caudillos aristócratas y un clasismo y etnicismo que negaba en su población a las minorías explotadas y obligadas a vivir en situaciones de pobreza extremas, no solo impidiendo su reconocimiento y negándoles su condición como población, sino forzándolos como servidumbre de quienes sí eran reconocidos ciudadanos. El emprendimiento del liberalismo como propuesta de izquierda para revolucionar el conservadurismo que surge con fuerza a inicios del siglo XX, marca una ruptura de la política tradicional y da lugar al cuestionamiento popular sobre formas alternativas de vida, principalmente en el campesinado y sector agrario⁵².

⁵⁰ Desde la conquista e imperialismo español emprendido en 1492 desde el “descubrimiento de América”, en que las formas de explotación y despojo de territorio y medios de subsistencia de las poblaciones indígenas, la evangelización para perpetuar la jerarquía y blanqueamiento desde el siglo XV con rezagos hasta la actualidad, son una herida crónica que institucionalizó la desigualdad social y el encubrimiento del otro, otro que señala como inferiores a las poblaciones de diversidad étnica diferentes a la “blanca”. Lo que fue una estrategia de dominación para legitimar el enriquecimiento del hombre blanco a expensas de la explotación del indio y el negro (que no era originario del continente americano, pero fue “importado” para usurparlo de su fuerza de trabajo), rostros que, como otredad, no son reconocidos por la dominación como seres humanos sino como objeto para uso del sujeto -blancos- y denotarlos como instrumento y propiedad -el salvaje, el pobre, el esclavo, el obrero- del hombre blanco.

⁵¹ Hace un recorrido cronológico de los procesos históricos en que relata la lucha independentista del Ecuador para liberarse del yugo español, que tuvieron lugar desde 1809 hasta 1819 en que se crea la Gran Colombia y su posterior disolución, debido a diferencias entre partidarios del federalismo y el centralismo. Proyecto de Simón Bolívar, prócer de la independencia suramericana del imperialismo español, de una nación unificada que haga contrapeso al imperialismo internacional y sea autónoma y libre. Reunió los territorios de los actuales países que son: Colombia, Ecuador, Panamá y Venezuela.

⁵² “[...] las tendencias a la ampliación de la participación política se hicieron sentir de modo aún más saltuario, y con consecuencias más limitadas. En los países andinos del Pacífico -Perú y Ecuador- hallamos desarrollos tras de los cuales gravita la división no superada entre su sector moderno y la masa rural indígena mal incorporada a la nación”. (Halperin, T., 2005; pág. 337) “[...] la concentración de los recursos en la lucrativa expansión industrial, en medio de un avance ahora más rápido de la urbanización, tiene su signo más clamoroso en la proliferación de barrios de barracas sin agua corriente ni electricidad, pero es sufrida también en sus consecuencias por una clase media acrecida en número y recursos por la industrialización, que halla difícil mantener los niveles de vida a los que su ubicación en la sociedad le permite aspirar, como consecuencia de la carestía creciente de la vivienda y la escasez de servicios que considera esenciales.” (Halperin, T., 2005; págs. 370-371)

La economía de la dependencia y la coyuntura de un marco sociopolítico regional⁵³ condujeron a la organización social en Latinoamérica. Que empezó a forjarse en sindicatos obreros durante las primeras décadas del siglo XX en Latinoamérica, y hasta la mitad de este siglo, la movilización social se configuró como el mecanismo de la sociedad civil para visibilizar las condiciones de analfabetismo, falta de servicios, y otras formas de exclusión social a los grupos minoritarios, frente al Estado. La represión de las protestas, los crímenes de lesa humanidad contra los perseguidos políticos, la contaminación y destrucción de medios de vida de comunidades enteras, la amplia brecha de la desigualdad social, etc., invocaron la vinculación y acercamiento a la comunidad de la iglesia en favor de los oprimidos. Esta postura de la iglesia de optar por el pobre, posiciona a la teología de la liberación a ser considerada la primera teología latinoamericana, en tanto es una teología que se formula a partir de la vinculación de la iglesia con la comunidad para conformarla y volverse parte de la misma, para involucrarse en la situación de pobreza y explotación de los oprimidos y para conducir a estos pueblos al reino de Dios⁵⁴: a la liberación.

La situación de los Estados que se organizaban como regímenes represivos de las demandas sociales en el marco de la desigualdad social y pobreza extrema, motiva el fundamento teórico de esta preferencia de la iglesia por el pobre, y las reflexiones de la Iglesia al respecto, se reúnen en el Encuentro Nacional del Movimiento Sacerdotal -ONIS- de julio de 1968 en Chimbote, Perú, en los planteamientos de la obra *Teología de la Liberación: Perspectivas* de Gustavo Gutiérrez (1971). Esta obra profundiza en lo que corresponde hacer a la Iglesia en Latinoamérica. Este Encuentro Nacional del Movimiento Sacerdotal, es motivado por aspiraciones profundas de construir una sociedad justa y fraterna, para vivir con dignidad y ser agente del propio destino. La “liberación” como término, formula la postura de los cristianos que defienden la fe y responden a la necesidad de resolver el carácter conflictual

⁵³ Los acontecimientos más emblemáticos que tuvieron un fuerte impacto a nivel regional para motivar la movilización social y la organización social de la iglesia con la comunidad en Latinoamérica, son: “1959. Golpe de Fidel Castro en Cuba. 1961. “Programa de Alianza para el Progreso” de J.F. Kennedy con los países de América Latina, que supuso el envío de agentes comerciales y de la CIA a gran parte de los países de América Latina. 1964. Golpe militar en Brasil y Bolivia. 1965. Protestas contra la guerra del Vietnam. 1966. Golpe militar en Argentina, agudizado en 1976 con una dura represión civil. Nacimiento de grupos guerrilleros y muerte de Camilo Torres en Colombia. 1967. Muerte del Che en Bolivia. 1968. Mayo de 1968 en París. Primavera de Praga y represión rusa. Brigate Rosse en Italia. Masacre de Plaza de las Tres Culturas en México. Golpe de estado militar en Perú. Nuevos movimientos guerrilleros en América Latina.” Pérez, V. (2016). *Los orígenes de la Teología de la liberación en Colombia*. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/cteo/v43n99/v43n99a04.pdf>.

⁵⁴ El “reino de Dios” es una categoría que se explica en el desarrollo de la teología de la liberación, más adelante.

del proceso de la reflexión teológica a partir de las diferentes dimensiones del hombre en su relación con los demás y con el Dios. A partir de un análisis para retomar la “práctica” de la Iglesia.

La “liberación” en este contexto expresa el sentido mismo del cristianismo y la misión de la Iglesia para corregir lo que se entendiera por “desarrollo”, por cuanto busca esbozar las nuevas cuestiones de conflictividad de los aspectos concernientes a la vida digna, que el *Rerum Novarum* presenta como valores fundamentales, sin la pretensión de responderlas plenamente, sino comprometer el trabajo permanente de la Iglesia en favor de alimentar estas cuestiones.

No se trata de elaborar una ideología justificadora de posturas ya tomadas, ni de una afiebrada búsqueda de seguridad ante los radicales cuestionamientos que se plantean a la fe, ni de forjar una teología de la que se “deduzca” una acción política. Se trata de dejarnos juzgar por la Palabra del Señor, de pensar nuestra fe, de hacer más pleno nuestro amor, y de dar razón de nuestra esperanza desde el interior de un compromiso que se quiere hacer más radical, total y eficaz. (Gutiérrez, G. 1971; pág. 9)

Del pensamiento de Gutiérrez (1971), se desprende que la ruta del compromiso liberador se traza en ejercicio de la solidaridad con los oprimidos en pos de la abolición de la situación de injusticia, y la construcción de una sociedad distinta más libre y más humana. El primer argumento con que defiende que la teología debe ser liberadora y apartada del fetichismo e idolatría para poder cumplir con su necesario y permanente ejercicio de liberación de toda forma de alienación religiosa; es que debe fundarse como una reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la fe⁵⁵, para lo cual no reemplaza, sino que supone la sabiduría y el saber racional de la teología. Ante lo cual, no se limita a pensar el mundo, sino que se sitúa como un momento del proceso mediante el cual el mundo es transformado⁵⁶.

La contextualización que surge al momento en que se introduce la propuesta liberadora, asume la diferenciación social que trae consigo la realización del desarrollo a nivel mundial en ese momento. Un desarrollo que, orientado hacia el crecimiento económico, configura un escenario social en que el ser humano ha de reclamar un cambio de perspectiva que no limite al término en “desarrollismo” para conducirlo a la “revolución social”, que

⁵⁵ Se refiere a la obra de J. Moltmann (1968) sobre que los conceptos teológicos “no van a la zaga de la realidad...sino que la iluminan al mostrarle anticipadamente su futuro”. Pág. 33

⁵⁶ Don de Dios “en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres, en el amor que libera, en la construcción de una nueva sociedad, justa y fraterna”. Pág. 34.

únicamente, según aclara Gutiérrez (1971), quiebra de forma radical el estado de las cosas, hacia una transformación profunda del sistema de propiedad que rompería con la dependencia de la clase explotada permitiéndole acceso al poder (pág. 43). Asimismo, el devenir histórico conlleva el ejercicio de la libertad del ser humano de forma plena, por lo que demanda una toma de conciencia de las formas de opresión a la que los grupos revolucionarios deben cuidar no ser conducidos a un engaño de su propia realidad en el mimetismo de nuevas y/o sutiles formas de imperialismo.

En referencia a Hegel, Gutiérrez (1971) plantea que la teología de la liberación adquiere la tarea de participar del proceso de devenir liberador, en la génesis de la conciencia del ser humano con la cual se construya a sí mismo, en la adquisición de una genuina libertad por medio del trabajo, con que el hombre puede autogenerarse. Ello como objetivación en el plano real y por resultado de sí mismo -trabajo- para con su subjetividad, con que se dilucida que la historia es la evolución del concepto de libertad.

A partir de pensar la liberación, como un proceso que irrumpe con el sentido de desarrollo, se revelan los impedimentos de su consolidación. El más fundamental, es la disociación en la liberación por clase social -que se formula desde un interés económico y político de masa- con la liberación individual. Para subsanar esta distancia deben juntarse: la realidad exterior y la realidad interior (págs. 50-51). Esta disociación expone, precisamente, la diferencia fundamental que guarda la liberación con el desarrollo, de modo casi antagónico. En la liberación se crea solidaridad en el género humano para abolir la pobreza y la miseria más allá de todas las fronteras y los ámbitos de interés nacionales para obtener la paz.

Cabe señalar que, el avance de la historia, confirma y desmiente simultáneamente las previsiones de los procesos en curso; y, la libertad, como conquista histórica, es una creación continua y siempre inacabada de una nueva manera de ser humano, una revolución cultural permanente. Este cristianismo, anuncia su continua verificación en cumplimiento de su misión liberadora, que no trae consigo la supresión automática de todos los males, porque la libertad siendo algo que las personas no tienen para sí mismas, sino en función de los demás, no es una posesión, sino: una pertenencia con la relación. Y, como relación, encuentra la comunión de la diferencia a partir del criterio de mutua y recíproca libertad de cada ser humano, y de este con Dios -o la idea de Dios-. Así, la libertad supone un llamamiento a salir de uno mismo en ruptura con el egoísmo y cualquier estructura que mantenga a las personas en él.

Para profundizar en la propuesta teológica liberadora⁵⁷, que ha sido evocada con la exposición preliminar anterior, el autor (1971) explica que la salvación y el proceso histórico de liberación del hombre persigue encontrar el Reino de Dios con la construcción de mundo desde una renovación conciliar de la fe y la existencia humana, y fe y realidad social. Persigue la recuperación del valor humano de lo colectivo como vía y objeto de amor (pág. 67). Ante ello, cabe mencionar que, como toda transformación o involucramiento del orden social, conlleva un carácter político inherente a la naturaleza de la condición humana. En base a la estructura de dominancia en lo político, supone que la radicalidad transformacional es necesariamente conflictiva, en cuanto propugna el dominio político y parte de la superación de todo cuanto se oponga a la creación de auténtica paz entre los hombres. Esto, es encubierto como un desorden profundo en que se oculta el mensaje evangelizador.

“Ser cristiano es, en efecto, aceptar y vivir solidariamente en la fe, la esperanza y la caridad, el sentido que la palabra del Señor y el encuentro con Él dan al devenir histórico de la humanidad en marcha hacia la comunión total.” (Gutiérrez, 1971; pág. 69).

De ello, que la objetivación de las virtudes teologales⁵⁸ se consuman en la obra de la Iglesia para la iglesia, que es el pueblo⁵⁹, al que reúne para servirlo en la liberación y conducirlo hacia la práctica de estas atribuciones divinas con los demás. Fe, como luz para aceptar los designios y voluntad de Dios; esperanza, para desear a Dios como bien supremo en cada uno y ser capaces de sentir confianza de alcanzar la felicidad eterna; y caridad, con la que somos partícipes del mandamiento de amor y corresponder el de Dios amando en la tierra a todos los seres humanos.

Esa abstracción sensible, para percibir la realidad, como lo plantea la obra (Gutiérrez, 1971), considera la opción de la Iglesia en Latinoamérica, como la nueva conciencia de la población latinoamericana para dar preferente atención a las causas profundas sobre su situación (pág. 99). Esta situación, según el análisis que presenta el autor, se ubica en el proceso histórico de la administración de los Estados, en que en el optimismo y esfuerzos por lograr las posibilidades para lograr un desarrollo económico autosustentado, condujo un enfoque de crecimiento económico *hacia afuera*, en la exportación de productos primarios e importación de productos manufacturados. Lo que provocó dependencia del comercio

⁵⁷ Propuesta que formula un cambio de eje: desde la ritualidad, hacia la dimensión social y política de la religión y de la teología.

⁵⁸ Fe, esperanza y caridad.

⁵⁹ Se desarrollará este término en el segundo capítulo.

exterior. Por lo cual, se incursionó en el desarrollo *hacia adentro* con estrategias de producción y mercado interno que permitiera una economía independiente. Pero, las políticas desarrollistas vigentes eran las propugnadas por organismos internacionales, cuya óptica estructural-funcionalista daba lineamiento en el mercado internacional y en las relaciones internacionales hacia un modelo abstraído de las sociedades más desarrolladas, que son la “sociedad moderna” o “sociedad industrial” (pág. 102).

A los países de Latinoamérica, “sociedades tradicionales” o “sociedades en transición”, se los reconoce debido a su posición hacia el exterior y según el orden mundial: como eslabones inferiores de las aspiraciones de desarrollo. Este posicionamiento supone una noción de fase en base a un continuo entre subdesarrollo y desarrollo. Sin embargo, el aumento de la brecha de la desigualdad entre los países desarrollados y los países en “vías” de desarrollo dilucida la ineficacia e insuficiencia del modelo económico global.

No hay ninguna posibilidad histórica de que se constituyan sociedades que alcancen el mismo estadio de desarrollo de aquellas que son desarrolladas. El tiempo histórico no es unilineal, no hay posibilidad de que una sociedad se desplace hacia etapas anteriores de las sociedades existentes. Todas las sociedades se mueven paralelas y juntas hacia una nueva sociedad. (Gutiérrez, G. 1971; pág. 105)⁶⁰

Cabe señalar que, el análisis de la *estructura de la dependencia*⁶¹ de la obra de Gutiérrez (1971) guarda relevancia respecto al cristianismo, según concierne a esta investigación, por cuanto se enfoca al estudio de las condiciones que considera competencia de la Iglesia subsanarlas, para guiar hacia la liberación de las personas que se encuentran en los territorios periféricos del núcleo mundial: sociedades modernas. Esta perspectiva orienta abordar la complejidad del problema de la estructura de dependencia, como que la situación de subdesarrollo es el resultado de un proceso. En estos términos, esta estructura de dependencia debe ser estudiada con una perspectiva histórica en pos de resolver los

⁶⁰ Cita del autor, de la obra de Thetonio Dos Santos: *Teoría de la dependencia: balance y perspectivas*, pág. 153. Considerado uno de los creadores de la teoría de la dependencia. Ensayo que se incluyó en *Economía Política del Imperialismo*, Paul M. Sweezy y otros, Buenos Aires, Ediciones Periferia 1971, pp. 41-64. Fue anteriormente presentado en la reunión de la American Association de 1969.

<https://drive.google.com/file/d/0B0eSnYD-sJTWRGZmM08tNUxGQIU/view>

⁶¹ Corriente de pensamiento que incursiona el estudio de la situación (condición, “lugar”) latinoamericana en el mercado internacional para comprender la brecha de desigualdad social (de clases) desde el escenario microeconómico hacia la macroeconomía mundial, y descubrir el orden hegemónico mundial como instrumento del capitalismo y la modernidad para implantar aspiraciones de desarrollo y estándares de vida inviables a los países históricamente expropiados y empobrecidos (periféricos); de los que se benefician los países del centro del orden mundial.

mecanismos de objetivación de la subjetividad, que en el caso concerniente refiere a estos para la realización del cristianismo, de acuerdo con la Teología de la liberación.

La dinámica, modalidades y consecuencias de la estructura de la dependencia, crea en estas relaciones de expansión del mercado mundial: la dominación entre naciones, y la “internacionalización del mercado interno”⁶² (pág. 107); misma que requiere un estudio desde perspectivas latinoamericanas en la reformulación de la teoría del imperialismo⁶³ (pág. 111) para ahondar en las consecuencias sociales, principalmente culturales, a partir del aumento de la brecha social hasta la separación antropológica de los grupos humanos en dos “extremos”. A partir de lo cual, se manifiesta una diferenciación antropológica de las metas colectivas, que se separan entre sí de acuerdo con los intereses de cada grupo, en que a mayor distinción por recursos uno con otro, no encontrarán punto de vinculación social ni conciliación política, para satisfacer las necesidades que cada uno requiere según las aspiraciones desde su posición de la relación. Relación que se organiza como dominancia en que el grupo del centro de la interacción en base al mercado, se encuentra en posibilidad y privilegio de imponer sus necesidades y gestionarlas, porque disponen de los recursos para ello: dominantes sobre dominados -o a expensas de ellos, mejor dicho-.

Es en este contexto, que el movimiento popular latinoamericano se posiciona para exigir mayor participación en la vida económica y política; sin embargo, al conformarse fundamentalmente urbano fue capitalizado por partidos políticos populistas. La acción política revolucionaria⁶⁴ que deviene del foquismo guerrillero para la transformación del curso del orden mundial, motiva la reacción, ante esa intención radical, por parte de grupos dominantes. Y, la falta del motor de ese conflicto que buscaba propiciar un devenir histórico hacia la disminución de la brecha social, fue descuidar el materialismo histórico marxista como método de interpretación histórica, que debe mantenerse fiel a la realidad original y propia de su realismo histórico, que contemple y sea conducido como un proceso de emancipación del ser humano (págs. 115-121).

⁶² Cardoso y Faletto. 1969. *Dependencia y Desarrollo en América Latina*; págs. 130-160 para la aproximación sobre la noción de “enclave”. Gutiérrez aborda esta referencia también como “internacionalización de la dependencia” según J. Nun lo llama en su obra *Misión Rockefeller: Por qué y para qué*, 1970; pág. 48-53.

⁶³ En esta lógica, la modernización y la mayor racionalidad en la economía de estos países supone una condición requerida por los intereses de nuevos grupos económicos hacia las grandes corporaciones internacionales. (Gutiérrez, G. 1971; pág. 113)

⁶⁴ “Los verdaderos revolucionarios, no proceden nunca como si la historia empezara con ellos”. (Mariátegui J.C., 1925. *Peruanicemos al Perú*; pág. 117)

La lucha de la liberación según la exposición de Gutiérrez (1971), se arraiga en la línea profética de la historia de la salvación. Esta lucha, no debe descuidar los valores propios de los pueblos que la conducen, en tanto que la conciencia crítica no es un estado que al alcanzarse se consolida y mantiene, sino que es un esfuerzo permanente relativo a cada momento de la humanidad. Esa es la causa profunda para que la conciencia pueda acercarse a la lectura reflexiva de cuestiones, las planteadas por la teología (págs.122-126). Involucrar los movimientos apostólicos laicos tomando en cuenta que la acción cristiana en el mundo debe conducirse en colaboración con personas de otros horizontes, sin afectar la relación entre el proyecto por la revolución social con el proyecto del Reino⁶⁵, y el continuo replanteamiento de los medios de reafirmación de la voluntad de la liberación de los pueblos⁶⁶. De este modo, la Iglesia reconoce su solidaridad con la realidad latinoamericana de injusticia, entendida como violencia institucionalizada, e incluso en la persecución de aquellos que convoquen la transformación social. Por lo que, debe cuidar la coherencia en el desplazamiento del desarrollo a la liberación, de acuerdo con la liberación del pecado aportada por Cristo, en que Dios en la plenitud de los tiempos envía a su Hijo para que conduzca a todos los seres humanos a la liberación de todas las esclavitudes a las que los tiene sujetos el pecado, cuyo origen es el egoísmo humano (págs. 127-147). Ésto, con el propósito de no consolidar en la transformación social que impulsan, la articulación al sistema capitalista mediante nuevos tipos de dependencia, menos aparentes, pero no menos reales, frente al momento histórico profundamente conflictual, en el cual debe obrarse por la liberación (págs. 168-169).

Un nuevo hombre y una nueva sociedad no pueden buscarse a través de vías capitalistas, porque los móviles inherentes a todo tipo de capitalismo son el lucro privado y la propiedad privada para el lucro. El oprimido no se libera haciéndose capitalista. Un nuevo hombre y una nueva sociedad se harán posibles sólo cuando el trabajo sea efectivamente considerado como la única fuente humana de utilidad; cuando el incentivo fundamental de la actividad económica del hombre sea el interés

⁶⁵ Dada la naturaleza de la revolución como de la salvación en el ejercicio de la “nueva” (se considera más apropiado referirla como “desencubierta”) conciencia de la población despojada y empobrecida latinoamericana en el orden mundial a partir de la colonialidad del poder; corren el riesgo de ser reprimidas por esta hegemonía, por lo que suelen emerger de la clandestinidad y enfrentan continuos impedimentos y deserciones. El Reino de Dios, como devenir de la liberación es incompatible con la justicia social (pág. 215).

⁶⁶ “América Latina exige primordialmente una salvación que se verifique en la liberación de un multisecular estado de injusticia y opresión. Y es la Iglesia la que debe anunciar y promover esa liberación, la Iglesia para los ojos del pueblo está indisolublemente ligada a la imagen y función sacerdotal”. 135.

social; cuando el capital esté subordinado al trabajo y, por tanto, cuando los medios de producción sean de propiedad social. (Gutiérrez, 1971; págs. 148 y 149)⁶⁷

Así, la transformación por la estructura económica se relaciona con la transformación del ser humano en tanto la forma de sustentabilidad de la vida es liberada del egoísmo, y el ser humano puede liberarse de este egoísmo y del pecado, como carencia de amor. La adquisición de una conciencia -liberadora- en que no quepa la lógica de la explotación del hombre por el hombre, lo conduce a la opción de la *propiedad social de los medios de producción*, abordada desde la doctrina social de la Iglesia (Gutiérrez, 1971; pág. 150).

Corresponde entonces, a la Iglesia, ir más allá de la vinculación con la comunidad y realizarse en ella -dentro de ella y como ella- al lograr la incardinación⁶⁸ e inculturización⁶⁹. De modo que, como participe con los sectores populares, conformados por explotados y marginados; la iglesia sea agente de su propia⁷⁰ liberación. La Iglesia, debe dirigirse a los oprimidos y no apelar por los opresores, en cumplimiento de su función de denuncia profética de la injusticia social. La solidaridad de la Iglesia, por lo tanto, debe ser dinámica y activa, y nutrir permanentemente, la doctrina del Evangelio como una mística revolucionaria⁷¹. Así, se da sentido al testimonio de pobreza de la Iglesia, que supone una exigencia de la Iglesia latinoamericana para realizar su misión.

La Iglesia, como Iglesia universal, más que iglesia de pobres, debe ser una Iglesia pobre; que está convertida en Cristo, para renovar las estructuras eclesiales y la forma de gobierno, hacia una que pueda realizar la justicia que busca la liberación de la dependencia (págs. 165-175). La superación de la mentalidad colonial es una de las grandes tareas de la comunidad cristiana, en quienes viven fuera de la Iglesia y más aún en quienes viven en ella como fieles; para ver el problema de la significación del proceso de liberación a la luz de la fe (págs. 177-178).

La Salvación, como noción central del misterio cristiano en sus sacramentos, debe volverse inmediata, concreta e importante; y requiere una elaboración adecuada para su propósito liberador. Tiene valor no sólo en relación al fin trascendente, sino en la vida

⁶⁷ Coincidencias básicas en “Sacerdotes para el Tercer Mundo”; Buenos Aires, 1970 pág. 69 (Gutiérrez, G. 1971; pág. 148)

⁶⁸ Incardinación: Hacerse “carne” y vivir dentro de la gente.

⁶⁹ Inculturización: Vivir dentro de la cultura.

⁷⁰ De sí misma como iglesia y de la comunidad que también es propia de sí misma y es tanto iglesia como comunidad, para la iglesia.

⁷¹ Se entiende esta mística como la praxis de las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad.

presente. Guía la renuncia al egoísmo para acceder a la verdadera plenitud humana que subsane la ruptura del ser humano con los demás y lleva la historia a su plenitud. Parte del hecho que la acción salvífica de Dios trajina toda existencia humana y, su creación no es solo principio, sino también fin: redención⁷². Ese es el propósito liberador de la fe bíblica. Tomando a la Biblia como el libro de la promesa (págs. 180-202), y a la promesa como la motivación de toda la historia hacia el futuro, la Revelación se ubica en una posición escatológica⁷³; y la historia es el paulatino, azaroso y sorprendente cumplimiento de la promesa⁷⁴ del devenir histórico de la humanidad. Una promesa que debe entenderse en el continuo del tiempo y no como una meta unificada de un momento histórico único y específico, sino un destino espiritual de reconciliación total. Esa es la plenitud que construye la liberación (págs. 203-214).

“La Salvación comprende a todos los hombres y a todo el hombre” (Gutiérrez, G. 1971; pág. 216). Por lo que, la redención⁷⁵, en su relación directa con el pecado, ha de ubicarse necesariamente en la realidad humana; y mediar la autocreación del hombre, que revela su conciencia liberadora de la alienación por estructuras socioeconómicas injustas basadas en el desarrollo y el progreso. Y del rechazo a la situación existente, surge la voluntad revolucionaria. Voluntad que se nutre en la religión católica, en tanto, como religión en sí, piensa en términos de cosmos y naturaleza, y adicionalmente, como cristianismo, se nutre en sus fuentes bíblicas en términos de historia. Se plantea en la perspectiva liberadora una realidad colectiva espiritual, en que se trata el pecado como hecho histórico social, de la escisión con Dios. La raíz de la situación de injusticia y explotación de la alienación fundamental.

La Teología de la liberación, según Gutiérrez (1971), defiende, entonces, que el ser humano está destinado a la comunión con Dios y a la más completa fraternidad con todos los demás; en tanto, el amor a Dios se expresa en el amor al prójimo. Y, cabe señalar, que el prójimo no es un medio de la salvación en que puede verse instrumentalizado para el egoísmo de alguna persona en su ambición de aspirar a Dios, sino que rompe con el individualismo por amor a Dios y el prójimo es una expresión del amor al hombre por el hombre. Una conciencia de una autoestima en el reflejo fraternal de la condición humana, que conduce a la liberación.

⁷² Engloba la totalidad de la creación (pág. 217).

⁷³ Estudia el destino último del ser humano y el universo, dígase: trascendencia.

⁷⁴ Don aceptado en la fe. (pág. 202)

⁷⁵ “Desde que Dios se hizo hombre, la humanidad, cada hombre, la historia, es el templo vivo de Dios. lo “profano” lo que está fuera del templo, no existe más.” (Gutiérrez, 1971; pág. 238)

El cristianismo que el autor expone, recae en el compromiso por la creación de una sociedad justa y un “hombre nuevo”; en la redención para confiar en el futuro histórico y formular una relación entre escatología y política, que conduzca hacia una nueva sociedad liberada de la alienación y el egoísmo individualistas. Y el cristiano da razón de la esperanza que hay en él, una esperanza activa que es subversiva del orden de injusticia. Guarda su fe en la Promesa de Salvación, que ilumina el devenir histórico de la realidad por venir. Y eso es fuente del cuestionamiento de la realidad que está ahí y constituye la condición de búsqueda de nuevas posibilidades por la paz y la fraternidad. Lo que lleva a la Iglesia a convertirse en una institución crítica de la sociedad, y vivir en la permanente proclamación de su precariedad. Entiende el Reino como fin de todo dominio del hombre sobre el hombre que contradice todos los poderes establecidos, en que la nueva creación cuya anunciación revela la aspiración de una sociedad más justa y formula dimensiones y caminos por crear esa realización, en que lo político se entronca en lo eterno, y guarda proximidad. Predicar el amor universal del Padre va contra toda justicia, privilegio, opresión o nacionalismo estrecho.

La utopía debe entonces, relacionarse con la realidad histórica presente, como factor movilizador de la historia; sin olvidar su verificación por la praxis social. La apropiación social de la libertad trae consigo, por tanto, la apropiación colectiva de la gestión política. Eso descentraliza a la Iglesia⁷⁶ como “lugar” exclusivo de la salvación y se orienta hacia un nuevo y radical servicio a los hombres.

De esta manera, se habla de la Iglesia como un sacramento⁷⁷, en que se realiza y revela el designio salvífico, de modo que se hace presente entre los hombres y para los hombres. A través del sacramento, las personas encuentran a Dios, en la historia, misma que viene de Dios. Por tanto, la existencia de la Iglesia⁷⁸ no es un “para sí”, sino un “para los otros”. Celebra el don de la acción salvífica de Dios en la humanidad, en que la Eucaristía⁷⁹ es el recuerdo y acción de gratitud de la muerte y resurrección de Cristo; en la aceptación del sentido de su vida, que es la entrega hacia los demás, como paso del pecado a la gracia (Gutiérrez, 1971; pág. 325). En el marco de la objetivación de esta subjetividad, ello sería la liberación del egoísmo individual mediante la creación de una conciencia colectiva que vea y

⁷⁶ En tanto la teología de la liberación es una modernización, actualización y una vinculación con lo social.

⁷⁷ Signo visible de la Salvación, para el mundo entero, por medio del Espíritu Santo enviado por Cristo (Concilio Vaticano II, 1965; pág. 10). Revelación eficaz del llamado a la comunión con Dios y a la unidad de todo el género humano (Gutiérrez, 1971; pág. 321)

⁷⁸ Comunidad sacramental (Gutiérrez, 1971; pág. 323).

⁷⁹ Inseparable de la Creación y ligada a la construcción de la fraternidad humana (pág. 327)

visibilice la injusticia social y la estructura de la dependencia para irrumpir y transformar esa lógica de explotación del hombre por el hombre, y librarlo de la dominación y colonialidad del poder.

La lucha de clases, como hecho innegable, motiva a la Iglesia y al ser humano como ella⁸⁰, a propugnar la expresión de la voluntad de abrir sus causas, no disimularlas. Suprimir la apropiación, por los opresores, de la plusvalía creada por el trabajo de los oprimidos (pág. 343). Al asumir la realidad de injusticia y de necesario enfrentamiento del problema, el amor universal es la solidaridad para liberar también a los opresores de su propio poder, de su egoísmo como el de todos los hombres, de su condición de pecado. La liberación es simultánea y promulga el amor entre enemigos; no consiste en no tener enemigos negando el conflicto, sino que a los enemigos que se conozcan en la condición de cada persona, esta persona los incluya en su amor.

Hay que cuidarse de no caer en una autosatisfacción intelectual, en un tipo de triunfalismo hecho de eruditas y avanzadas “nuevas” visiones del cristianismo. Lo único realmente nuevo es acoger día a día el don del Espíritu que nos hace amar en nuestras opciones concretas por construir una verdadera fraternidad humana, en nuestras iniciativas históricas por subvertir un orden de injusticia, con la plenitud con que Cristo nos amó. (Gutiérrez, 1971; pág. 374)⁸¹

Con la intención de revelar los indicios con que el -presunto- laicismo estatal, administra los principios que legitiman la norma social -llámese “ley”-, a continuación, se exponen las expectativas que infunda la democracia, y el juego político en que esta habita: entre la gubernamentalidad y la gobernabilidad.

⁸⁰ Al pensar la situación de la Iglesia en la dominación, esta debe criticar toda sacralización de las estructuras opresoras, a las que ella misma ha contribuido, y evitar retroceder hacia toda forma de mesianismo político-religioso. De modo tal, que sea consciente de su responsabilidad en estas cuestiones y de los límites de su acción. Esto debe entenderse como que la Iglesia debe politizar evangelizando, hacer que el oprimido tome conciencia de que es hombre (págs. 330-336). Esta evangelización comprende la encarnación del evangelio en el tiempo, en que conocer a Dios es obrar la justicia en la lucha contra la alienación y la violencia del poderoso, en favor de un mundo más justo y más humano. En eso consiste la fidelidad con Dios (pág. 339).

⁸¹ El autor (1971) permite la interpretación de su aceptación del marxismo como método para pensar y entender la realidad, a partir el estructuralismo y materialismo histórico, como perspectivas de su análisis.

1.2. Democracia: el enfoque social del sistema político en relación al Estado

Para abordar el problema de la democracia, cabe asumir: la existencia de demandas⁸² sociales y que la democracia supone una forma de gobierno de estas demandas; mismas que en su objetivación, se traducen o manifiestan en el contexto del ejercicio democrático como *conflicto*. La democracia (Sánchez, 1995), plantea el problema de la democracia como acción política, forma de gobierno y juego de poder (pág. 13).

Esta concepción, implica que se comprende la democracia a partir de la relación entre conflicto y orden como esferas desde donde se administran las demandas sociales, tanto desde lo dominante como de lo dominado en una población en que la democracia constituye el imaginario de organización institucionalizada e institucionalizante. Así, que el problema de la democracia, parte del modo particular de un régimen político, en regular los conflictos sociales que se configuraran bajo su tutela y ejercicio del poder.

Sobre el ejercicio del poder, la adquisición de legitimidad en la dominación de tipo legal, sostenido en la razón de la burocracia y la ley, parte de que la dominación legal descansa en la validez de lo siguiente: a) todo derecho pactado u otorgado puede ser estatuido de modo racional, con la pretensión de ser respetado por los miembros de la asociación; b) todo derecho implica un cosmos de reglas abstractas, por lo general estatuidas internacionalmente; que la judicatura implica la ampliación de esas reglas al caso concreto y que la administración supone el cuidado racional de los intereses previstos por las ordenaciones de la asociación; y c) el soberano legal típico, en tanto que ordena y manda, obedece por su parte al orden impersonal por el que orienta sus disposiciones (Weber, 2007)⁸³

Cuando esa validez es cuestionada, la organización y/o militancia social para hacer uso de los instrumentos del régimen democrático, reflejan la ineficacia de la misma, en tanto que la ineficacia de los movimientos sociales es directamente proporcional a la eficacia del conflicto que la democracia no resuelve, por la falta de la *racionalidad instrumental* con que se planifica los objetivos de estos movimientos; que la democracia se supone que debería “proveer”. Estos movimientos, al mantener una orientación en exceso autorreferencial, se

⁸² Se comprende que las demandas sociales (que serán profundizadas en el tercer capítulo del presente estudio) se derivan de una necesidad de la población que no es satisfecha por el poder central y que cabe en el marco de su competencia administrativa. Cuando esta demanda no es atendida, el malestar de la negación de la gestión pública para la misma, la configura en reclamo. Reclamo que, de ser común entre varios grupos a quienes se les niega la atención de lo que en un primer momento es una necesidad, se “vuelve” una protesta. Protesta que, de ser reprimida o ignorada, conduce a esta exigencia a la lucha social -organizada-. Esta lucha social, es el momento de visibilización del conflicto, en que se distinguen con claridad los actores en “oposición”.

⁸³ *Sociología del poder: los tipos de dominación*. Madrid: Alianza Editorial.

hallan desarticulados -casi intencionalmente- de los partidos políticos u otras fuerzas de participación y/o representación democráticas. Por este motivo, se conserva “permanentemente” la coyunturalidad de las reivindicaciones de los movimientos sociales⁸⁴ por sí mismos, que, al ver la dificultad por ser transformantes y transformados, se desgastan y son conducidos a ser negados por los espacios de los que no buscaron articularse (Sánchez, 1995).

Nada fortalece tanto la democracia como la constante incorporación del conflicto social a las decisiones del Estado para administrarlo dentro de la Ley [...] esta incorporación del conflicto social y su procesamiento cotidiano en la toma de decisiones del Estado es mejor método que la negación del conflicto o su tratamiento autoritario, para manejar eficazmente la gobernabilidad de países caracterizados por la existencia de un elemento combustible, como es la combinación de democracia y pobreza (Sánchez, 1995; pág. 56)⁸⁵.

El pensamiento democrático, como objetivación de la subjetividad de sus máximas universales, es abordado a partir de la teoría de la democracia de las obras *Conflicto y Democracia* de José Sánchez Parga (1995) y *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político* de Claude Lefort (2004), dado que los autores coinciden con advertir de la ceguera que comparten los reformistas y los revolucionarios con respecto al dispositivo simbólico, en el cual consiste la construcción de la democracia basada en su universalidad y universalización; y, las inconsistencias del modelo, que se dilucidan al ser instrumentalizados los mecanismos de ejercicio y “operatividad” de la democracia. Se presentarán algunas de las perspectivas de *El odio a la Democracia* de Jacques Rancière (2007) que parte de la noción de la democracia como el reinado de los deseos ilimitados de los individuos en la sociedad de masas moderna; y se hará referencia a la *Ley Orgánica Electoral* y Código de la *Democracia* vigente en Ecuador (2009) en para dar pauta de la relación entre el lenguaje de la abstracción, de la teoría de la democracia a exponerse, con el lenguaje de la representación, de la misma.

Esto -que se argumenta en la exposición a continuación- queda parcialmente manifiesto en el título del cuerpo legal, en que la Ley con nombre de la norma orgánica en sus

⁸⁴ Según la Ley Orgánica Electoral y Código de la Democracia, dice: Art. 305.- El Estado reconoce y garantiza a las personas el derecho a asociarse en organizaciones políticas en forma libre y voluntaria para participar en todos los asuntos de interés público. Art. 306.- Las organizaciones políticas son un pilar fundamental para construir un estado constitucional de derechos y justicia. Se conducirán conforme a los principios de igualdad, autonomía, deliberación pública, respeto a la diferencia, control popular, solidaridad e interculturalidad. (2009; pág. 63)

⁸⁵ Cita del Autor de C. Verduga, 1992.

medios de imposición y ejecución, se ubica al respecto de la función del proceso electivo; que, viene a legitimar y legitimarse mutuamente, con el Código con nombre de la democracia como el valor y principio de su puesta en práctica, en una dialéctica autorreferencial encubierta, que se explica únicamente a partir de sí misma. Si el principio de la democracia supone la elección, la imposición de la democracia da a pensar que fue una elección colectiva -que no es ni elección ni colectiva- orientarse como sociedad hacia ella.

1.2.1. Conflicto y democracia

Para abordar el problema del conflicto, que supone la democracia, cabe partir de la concepción que toda la lógica y organización político-ritual de las sociedades primitivas: están fundadas en el gobierno⁸⁶ del conflicto, en tanto que asumen que no puede excluirse el conflicto. El conflicto, por estar arraigado en las tensiones entre las dinámicas colectivas o particulares de cada grupo, equilibra un doble imperativo sociológico: la complementariedad-reciprocidad y la autonomía-autarquía⁸⁷. En la historia del pensamiento político de la humanidad, el conflicto más que inevitable, ha sido considerado necesario. Si cada régimen se define por un modo particular de regular los conflictos sociales, la democracia, en tanto se configura a partir del reconocimiento de la diversidad y diferencias políticas, y de la legitimación de todas las oposiciones, reglamenta la conflictividad social. “[...] si el conflicto es tan constitutivo de la democracia e inherente a todo proceso democratizador, no cabe excluir el tratamiento de los márgenes del conflicto, cuando este se transforma en violencia o se criminaliza delincencialmente [...]”. (Sánchez, 1995; pág. 13)

José Sánchez Parga (1995) expone el planteamiento de Durkheim de su obra *El Suicidio*, para suponer que toda moral de progreso y perfeccionamiento es ineludiblemente un signo de anomia social, en la medida en que esta moral se constituye sobre la desconcentración y desacumulación de poder. A partir de lo cual, el autor (Sánchez, 1995) sostiene que la democracia supone y funda el conflicto de poderes al interior de su misma institucionalidad política y de gobierno. En cuanto la democracia proporciona las posibilidades de refundar las prácticas sociales, se busca pensar las posiciones políticas al

⁸⁶ El gobierno del conflicto supone la base sobre la cual se explica la complejidad de la democracia, en tanto la pluralidad de intereses al poder central implica la realización del “juego” democrático. Este gobierno del conflicto, por lo tanto, reúne las atribuciones del poder central para la regulación, manejo, administración y procesamiento de los conflictos.

⁸⁷ Autonomía (económica) y autarquía (política). El autor expone que estos a su vez que la complementariedad y reciprocidad, son los dos componentes que expresan el faccionalismo andino de las fuerzas sociales. (pág. 17)

respecto de esas posibilidades. Sin embargo, dado que la transición democrática no garantiza por sí sola el pleno ejercicio de la democracia, se abren márgenes de tensiones entre las situaciones de hecho y de derecho⁸⁸ (págs. 19-22) y expone el pensamiento de Norberto Bobbio, que afirma que “la democracia es un sistema político que presupone el disenso. Ella requiere únicamente consenso sobre un sólo punto, sobre las reglas de la contienda”⁸⁹ (pág. 23) y se da apertura a la reflexión sobre el *pacto democrático*. El mismo, recae en el compromiso sobre el marco institucional de la acción conflictiva, el cual delimita las condiciones de posibilidad de construcción de este orden político donde se administran los conflictos -que la misma funda-.

La generación de condiciones de ingobernabilidad, conduce a que la consolidación democrática corra el riesgo de que la variedad de ideas, sentimientos y valores, de comportamientos, el libre juego de iniciativas, el deseo de lo nuevo: quedan sofocados por la legitimación del ejercicio de la violencia del Estado, al configurado desde la encomienda de una desordenada pasión por el orden, con el imperio de la Ley (Sánchez, 1995; págs. 24-30). De ello, el autor expone que el caso de presidencialismo ecuatoriano centraliza el poder estatal en el poder ejecutivo, por lo que este se confronta con los demás poderes del Estado y con los gobiernos seccionales y municipales. El poder judicial, en dependencia del legislativo, constituye una transmisión de fuerzas políticas en la que se politiza la judicatura y se judicializa la política⁹⁰. Ello supone una pugna de poder entre los poderes y sus agentes.

En el marco de las competencias de los poderes del Estado, en esa pugna por imponerse sobre los otros, cabe definir lo real y lo posible en la acción política y de gobierno, la concepción de política politizante -gubernamentabilidad- y de política politizada -gobernabilidad- (pág. 39). La gubernamentabilidad, por su parte, se orienta al cambio y producción de nuevas posibilidades de la realidad; mientras que, la gobernabilidad, comprende los límites en los que se desenvuelve el enfrentamiento político y su mediación, bajo términos ya establecidos que comprenden imposible lo que esté por fuera de la Ley. Un Estado débilmente gubernamentabilizado con progresivos repliegues y ausencias, según el autor (Sánchez, 1995) afecta el intercambio político que podría empujarlo hacia fortalecer el carácter de su creación; sin embargo, ha optado por la modernización de las desigualdades a las que gobierna (pág. 39-44), en que la economía política adquiere un criterio que parte de

⁸⁸ Normatividad de la democracia prescriptiva vs funcionalidad de la democracia descriptiva.

⁸⁹ Bobbio, N. (1988) pág. 48

⁹⁰ Doble efecto perverso. (pág. 31)

considerar que la “*dialéctica de conflicto y de la integración está en el núcleo de las identidades colectivas de la sociedad industrial*” (Sánchez, 1995; 47 de Perret y Roustang, 1993; 28).

El conflicto político, tiende a ser concebido y actuado como un enfrentamiento entre actores relativamente soberanos cuya dinámica radica en la autoreproducción expansiva del poder en un escenario regido por la ley. Lógica a partir de la cual, hay un poderoso y permanente estímulo a quebrantar los límites en cuanto esta acción aparentemente conviene para *neutralizar a los adversarios*⁹¹. Como la conflictividad en el poder se nutre de la exclusión⁹², ésta puede adoptar formas de violencia que se sustraen a la gobernabilidad democrática o la impugnan en su totalidad (Sánchez, 1995; págs. 48 y 49).

Esta condición, presenta un nuevo foco de tensiones entre las políticas económicas del Estado que se formulan por el principio de “a cada uno según sus capacidades”, y las políticas sociales orientadas por el imperativo de “a cada uno según sus necesidades”. Entonces, aparece una planificación que busca revertir esa condición histórica que de forma hipócrita traza mapas de la pobreza para sectorizar e ir a concentrar en ese lugar a quienes corresponde quedarse ahí evitando que “plaguen” los espacios de convergencia social donde se presume que no hay pobreza o que son sectores económicos que benefician al Estado. Esa lógica numérica de cuantificar la condición y estado de lo que llama dignidad basado en términos que poco aprehende ni se aproximan a la realidad y a la herida social que implica la colonización, que se reproduce al buscar gobernar la pobreza, pero mantener altos niveles de producción de materias primas cuya predominante dimensión es la estructura social de acumulación, sobre la cual incide la cultura de la inflación; base sobre la cual se eleva el costo de la vida y se deterioran los salarios, lo que opera como conflictividad social y movilización de sus actores.

Esta sociedad programada, intenta imponerse por sobre la diversificación y diversidad; además, de la intersección de los campos de conflicto, en que la segmentación plural asocia los conflictos propios de una sociedad aún agraria, con los de una sociedad mercantil, y con los de una sociedad industrial. Los conflictos, en este escenario de conflictividad en base a la economía política, adquieren una extensión y fuerza en que la generalización de los conflictos les priva también de un espacio concreto de pugna. Ésto, supone una dispersión general del

⁹¹ Comprende la “cultura del conflicto”. Pág. 45

⁹² Rezagados de la incorporación, integración e inserción en la economía política. Se interpreta de ello, que el capital económico se basa en la condición de clase.

conflicto, en que la ausencia de mediaciones institucionalizadas en el sistema político, deriva en la conflictividad política (Sánchez, 1995; págs. 60-71).

El conflicto en una sociedad como la ecuatoriana, “constituye un desafío para la misma democratización del país en la medida que comporta la plena integración de una radical diferencia. Este dilema se plantea con todo su dramatismo en todas las democracias actuales: la conflictiva tensión entre las asimilaciones y las segregaciones” (Sánchez. 1995; Pág. 91).

Esta exposición del autor respecto al orden estatal de régimen democrático, revela la conflictividad de la gobernabilidad -estatal- con la gobernabilidad -social-, que parte de una “estructural heterogeneidad”, atravesada por profundas diferencias y desigualdades; además que en este escenario no se cuenta con una formación democrática suficientemente consolidada en sus instituciones, ni tampoco se ha desarrollado una cultura de consensos, por lo que difícilmente puede resistir -y menos aún, resolver- ciertos niveles de conflictividad, que suponen desestabilizadores de la gobernabilidad en lugar de propulsores de la gobernabilidad.

1.2.2. La incertidumbre democrática

Lefort, en su obra *La incertidumbre democrática* (2004), presenta su análisis sobre el problema de la democracia a partir del decaimiento de la crítica al totalitarismo; pero en el reconocimiento de lo “político” como la existencia de un poder que generaliza la obediencia y la adhesión e implica divisiones y articulaciones sociales, como de representaciones⁹³ relativas a la legitimidad del orden social. Al cumplirse el trabajo de legitimación, lo llevan a cabo los detentadores del poder, que históricamente corresponde a los agentes religiosos o los juristas a su servicio; que permiten -o no- que se perfile una nueva figura de poder. Esta figura dilucida que la esencia misma del poder es hacerse ver y tornar visible un modelo de organización social. A partir de ello, expone no es suficiente con destacar los signos de la conquista de poder ni su aprobación por el partido bolchevique en la experiencia de la Revolución rusa, como tampoco lo es destacar los signos de la burocratización institucional; que resulta en que el partido elimina a cualquier y todas las formaciones políticas rivales para luego someter -si no han sido suprimidos- a cuantos órganos revolucionarios se conformaran, para concentrar en un único partido: todos los medios de decisión y coerción.

⁹³ Explícitas, pero en su mayoría implícitas. pág. 230

De ello, que en el contexto de “desorden” y “penuria” que prosigue a la revolución, entran solidaridades de una institución con otra mediante sus dirigentes, para ligarse al polo de la autoridad más firme. Esta fuerza de atracción que no se mide por su atracción real, consigue la reivindicación de una transformación social al grado de un saber absoluto sobre la historia y la sociedad. El partido con mayor influencia, por lo tanto, se vuelve -potencialmente- monolítico en la mutación -de orden simbólico- al advenimiento de un nuevo tipo de partido. En este último, el sistema de planificación con que se trazan los lineamientos del régimen establece los instrumentos de gobierno en la planificación. El poder de este esbozo del sistema, invisibiliza la división que esta misma traza: entre el Estado y la sociedad civil; y, por ende, entre el poder político y el poder administrativo. Esto, resulta en que el poder deja de designar un lugar vacío al materializarse en un órgano que se presume capaz de concentrar las fuerzas de la sociedad. Es entonces que la sociedad civil queda sujeta a la autoridad política, principalmente -o de evidencia más notoria- en el trabajo; y, extrae de sí mismo el principio de ley y el principio del conocimiento (Lefort, 2004; págs. 230-234).

El principio democrático, aparece en primer plano en la imagen del pueblo-uno, en que la lógica de la profilaxis social contra los enemigos supone que la integridad “tangible” depende de la eliminación de sus enemigos⁹⁴ -amenazas con rostro originario de lo ajeno-. Esto, con el fin de defender la visión de un “radiante futuro” que justifica sus acciones, en especial, los sacrificios impuestos durante la transición -continua- de idealización a ser implementada. Al retomarse la invisibilización de la división entre el Estado y la sociedad civil, la perspectiva general es la del poder que ostenta el conocimiento entero de todos los aspectos de la realidad social; y pretende ser el de la sociedad sobre sí misma (Lefort, pág. 237).

La eficacia del sistema de representaciones, como ha sido expuesto, sugiere abandonar el nivel de abstracción para considerar los elementos de la suscripción de la sociedad civil a la vida social. Lefort expone que este medio es el partido⁹⁵, como agente privilegiado del proceso de identificación de poder y pueblo, y de este: del de homogeneización del campo social a la obra de una socialización artificial con la cual se descomponen las relaciones libremente establecidas que, como forma de sociabilidad natural, corresponde bajo la lógica del sistema: la destrucción de las mismas. Esto deriva en una democracia de masas, en que los

⁹⁴ “Lo desconocido, lo imprevisible, lo indeterminable son las figuras del enemigo”. Lefort, C. (2004) pág. 237.

⁹⁵ No se muestra distinto del pueblo. Lefort, C. (2004) pág. 248.

grupos son cautivados por su cohesión y son llamados al conformismo y a la unión por el odio a los -que considera- desviados. Con ello, el autor concluye que la democracia es totalitaria (2004, págs. 238-240), pues considera que la imagen del cuerpo político en el totalitarismo exige la exclusión del *otro* maléfico, por dirigencia de un egócrata; idolatrado y concebido invulnerable. Este agente político es disuelto en un “nosotros”, y el totalitarismo es el signo de una mutación política; que se explica solo a partir de su relación con la democracia: la destruye al mismo tiempo que se apodera de algunos de sus rasgos a los que les aporta una fantástica prolongación, en que este régimen desvanece los rasgos del *cuerpo político*⁹⁶.

Con ello, plantea que la revolución democrática⁹⁷ estalla al ser destruido el cuerpo político, como lo era el de la figura del rey. Es simultáneamente, que se disuelve la corporeidad de lo social, lo que conduce a la desincorporación de los individuos. El sufragio universal que justifica a la democracia, es índice de la lucha de clases⁹⁸ que está implicada en el sufragio universal. La idea de la lógica cuantificable bajo la que se administran los países la idea de número del cuerpo político que construye la democracia de masas, se opone por antonomasia: a la noción de la sustancia de la sociedad volviendo líquida la identidad.

De lo último, que la revolución democrática desvanece la identidad del cuerpo político por la diferenciación entre las instancias de poder, ley y saber; en la mutación mediante la cual el poder deja de estar ligado a un cuerpo, sino que aparece como un lugar vacío y quienes lo ocupan como simples mortales no permanecen prolongadamente en él.

“La democracia inaugura la experiencia de una sociedad inasible, indomable, en la que el pueblo será llamado soberano, ciertamente, pero en la que cuestión de su identidad no dejará de plantearse, en la que la identidad permanecerá latente.” (Lefort, 2004; pág. 254). Una sociedad democrática, a partir de la cita anterior, suscita un discurso múltiple que pretende aprehender a esta democracia, por lo que la hace emerger como objeto; pero, este discurso es el que se puede imputar a la ideología burguesa del culto al orden, que desde la descomposición social traza la división contra lo que concibe como barbárico -o no alcanza a concebir de ninguna manera-, e intenta sacralizar a las instituciones, con base en una fe de un vértigo ante la sima abierta de una sociedad indefinida.

⁹⁶ La imagen del rey como cuerpo doble, mortal e inmortal simultáneamente, individual y colectivo, se modeló en un principio sobre la imagen de Cristo. pág. 252.

⁹⁷ Que se mantuvo mucho tiempo “subterránea”. pág. 253.

⁹⁸ Disolución de lo social. pág. 253.

A partir de ello, otro aspecto de la mutación mencionada previamente, radica sobre la imagen de la sociedad puramente humana que requiere un conocimiento objetivo, que da espacio por derecho homogéneo: al Estado; omnisciente, omnipotente y a la vez anónimo, que se ofrece al sobrevuelo del poder y el saber. Este Estado deviene al hecho de que la desigualdad se ejerce dentro de las fronteras de la igualdad de las condiciones. La imagen de este Estado -que será analizada a mayor profundidad más adelante- es la de una masa en posesión del juicio último -moral y ético- por sobre todas las subjetividades de ambivalencia antagónica en el reconocimiento de su (auto)determinación⁹⁹ y actualización de sí fantasmagóricamente como imagen de pueblo-uno (2004; pág. 255).

Para comprender esta expresión en un sentido más concreto, cabe revisar el Art. 1 de la *Ley Orgánica Electoral y Código de la Democracia* de la República del Ecuador, el cual dice:

Art. 1.- El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada. La soberanía radica en el pueblo, cuya voluntad es el fundamento de la autoridad, y se ejerce a través de los órganos del poder público y de las formas de participación directa previstas en la Constitución y en la ley. Bajo los principios de diversidad, pluralismo ideológico y de igualdad de oportunidades, esta ley regula la participación popular en el ejercicio de la democracia directa para los procesos electorales y para la designación de las autoridades de los órganos de poder público. (Asamblea Nacional, 2009; pág. 2)

La política del pueblo-uno deberá ser vista como la acción de dar sentido y poner en escena, que en tanto al totalitarismo democrático, puede pensarse como que el totalitarismo supone la tentativa de resolver las paradojas de la democracia, en que la institución no llega a estar del todo establecida y la multiplicidad de las proyecciones sociales -fines- son una ficción del futuro; y un mecanismo para ejercer “realmente” el poder, no como simple órgano de dominación, sino como la instancia de la legitimidad y de la identidad, cuyo lugar es ocupado por el Estado. Como es el Estado el agente que ejerce la democracia, en la figura egocrática mencionada anteriormente, coincide consigo mismo en la misma manera en que la democracia consigo misma, en dar razón de su existencia como legítima para hacer ejercicio del poder, en este espacio imaginario cerrado y uniforme del totalitarismo.

⁹⁹ Cabe mencionar que el componente de indeterminación no es posible erradicar.

Para enfocar una perspectiva que permita vincular el cristianismo con la democracia, a partir de la ética -como filosofía moderna y modernizante-, el siguiente abordaje de la teología de la liberación en comparación con la filosofía de la liberación, contempla las aristas mutuas -recíprocas, incluso- con que el orden social se encuentra atravesado por máximas de contenido de valor simbólico, que legitiman la institucionalización del ordenamiento de la vida de las personas.

1.3. Filosofía y teología de la liberación

A partir de lo expuesto anteriormente, la reflexión en que se reúnen los fundamentos de la filosofía de la liberación y de la teología de la liberación, sugieren dar atención a los planteamientos de Friedrich Nietzsche en su obra *La voluntad del poder* (2000). Obra que, para los fines del presente estudio, puede interpretarse como un aporte al abordaje crítico de las perspectivas que prosiguen, a partir de lo siguiente:

He aquí la lógica psicológica: el sentimiento del poder, cuando de forma repentina y subyugadora se apodera del hombre -y este es el caso de todos los grandes afectos-, provoca en él una duda sobre su persona: no se atreve a pensar en sí mismo como causa de este sentimiento asombroso, y, por ello, establece para estos casos una personalidad más fuerte, una divinidad. [...] La religión es un caso de «altération de la personnalité». Una especie de sentimiento de miedo y temor ante sí mismo... (Nietzsche, 2000; págs. 120 y 121).

En la obra de Guillermo Parra (2012), *Hegel y Leonardo Boff, una teología crítica*, el autor plantea la relación entre utopía y filosofía de la religión, desde la inmanentización hegeliana y la teología de la liberación, a partir del rechazo del etapismo de la utopía desde la dialéctica hegeliana que aspira al saber absoluto como el horizonte de la construcción de sujetos (pág. 9).

La obra está enfocada al análisis de tres ejes: comunidad, sujeto, y pensamiento utópico; previniendo la reductibilidad de los enfoques de los autores y postulados en que el texto se basa; para tratar la recuperación de lo humano operando históricamente. Se vincula a la teología de la liberación con una posición política a partir de una visión fenomenológica en que la historia es el punto de inflexión de la reflexión filosófica.

De acuerdo con Parra (2012), la comunidad que plantea la Teología de la liberación, posee un triple sentido:

- a. Organización en base a relaciones,
- b. Condición dentro de la estructura social, y,
- c. Forma parte de la iglesia.

Esta comunidad, está formada por aquellos que no detentan el conocimiento de los símbolos, a partir del hecho histórico que el valor religioso se encuentra controlado por una casta que organiza el saber del culto y de la tradición desde una plus-simbología. enfocados a las necesidades del sector dominante de esa comunidad (pág. 22). Es a partir de esta contextualización, que se interpreta que la conciencia de la *diferencia* no es real, sino simulada. La *diferencia* bajo la perspectiva de la Teología de la liberación es subsumida en una inclusión formal pero no en una real, mientras la comunidad sea un entramado de relaciones sociales que se mantiene en condiciones de opresión material y espiritual. Opresión que esta reflexión de Boff intenta superar.

El sujeto, que se construye desde la Teología de la Liberación, no es un sujeto que tenga en sus manos los medios de producción material para la producción y la reproducción de su vida; pero tampoco detenta el control de su producción espiritual. La economía del símbolo se convierte también en un elemento de liberación cuando la comunidad se apropia de sus medios de producción y de su excedente en la “representación”

El autor expone a partir de la reflexión de Boff, que el cristianismo por el que lucha la teología de la liberación es un cristianismo comprometido con las luchas populares, y procura no caer en la reducción política de una visión parcial de algo más complejo, que supone el reconocimiento del contexto histórico en que el ejercicio de poder por la Iglesia como aparato de dominación para poder así seguir con la propuesta de liberación, ha implicado también el interés profano, como lo es en la escuela particular, y en la legislación de su doctrina, como la prohibición del divorcio.

Esta relación, busca develar que la esfera política y la esfera de la fe entran en contacto en la vida cotidiana y concreta; y muestra la *falacia de la neutralidad política* para que la iglesia gire hacia la transparencia de la historia, insertada en la trascendencia¹⁰⁰ que busca superar la iglesia unívoca y profética; en tanto es una teología recuperadora de la misión de Jesús en la historia, inspirada en la teología del Espíritu y de Dios como padre. Para acotar esta aclaración al respecto de la Teología de la liberación, el autor desarrolla que la idea de Boff refiere a que “No significa que la Iglesia como institución tienda a desaparecer,

¹⁰⁰ Intratrascendencia. (pág. 26)

significa que se tiene que comprometer en los procesos de cuidado del mundo, aunque sí se puede construir “otra Iglesia”, que supere los límites del ejercicio del poder jerárquico” (Parra, 2012; pág. 27).

Este nuevo compromiso que engloba la transformación que propone para la Iglesia, radica en la percepción respecto del otro, como creyente, ateo o creyente de otra fe, de modo tal que la comunidad refiere a todos los seres “habitantes del mundo”, en tanto, supera la noción de conjunto de seres conscientes de una misma conciencia. Es así, que se proyecta al futuro para el cuidado del mundo para generaciones venideras.

Esta apertura de la condición humana a la sensibilidad para con el otro, responde también a la falacia naturalista en la crítica de la posesión de los símbolos religiosos por una clase social. A partir de ello, se propone la democratización del espacio simbólico mediante una doble subversión simultánea, al orden permitido por Dios y a las autoridades constituidas por él; en pos de democratizar el capital simbólico. El sentido que se da a este propósito, consiste en que, si el símbolo pierde su *naturalización* y adquiere una nueva forma para su interpretación histórica, por parte de los sujetos habrán de construir una nueva *comunidad en la historia*, conformada por hombres nuevos.

La teología de la liberación¹⁰¹, determina las nuevas *imágenes* -sin que estas sean absolutas o que conserven una verdad inmutable-; aprehensibles a toda la comunidad humana, procurando que lo sea también para todos los sujetos “semialfabetizados”¹⁰². Este fin, busca la *transparencia*¹⁰³ con que el juego dialéctico de la oposición -lo diabólico y lo simbólico, el cosmos y el caos, lo femenino y lo masculino, lo histórico y lo utópico, lo terrenal y lo divino, etc.-, mantiene un diálogo entre cada uno de los componentes de las relaciones con que se concibe la noción para percibir el mundo a partir de las reflexiones de la Teología de la Liberación, que presume superar la reductibilidad de la dialéctica que radica en la demencialidad y sapiencialidad del pensamiento de Hegel (págs. 28-31). Ésto, permite pensar en el ser humano como ser simbiótico, en que sus contingencias y contradicciones de su condición humana, son potencialidades para conducir a la liberación. Así, ésta reantropologización que se plantea como verdadero humanismo: no es antropocentrista.

¹⁰¹ Como movimiento de reflexión respecto a la actividad concreta de cuanto involucra la condición humana.

¹⁰² No tienen historia, su historia es la historia mundial de la dominación, denominados “masas incultas”.

¹⁰³ “Nudo de superación que se mantiene en la tensión de lo inmanente y de lo trascendente, pero que logra superar la oposición y la tensión” (Parra, 2012; pág. 35); que permite *ver* sin ocultamiento de la realidad.

Ahora bien, a partir de esta reantropologización cabe plantear la problemática de la eficacia política de la teología de la liberación en varios de los movimientos libertarios emergidos en el continente, en tanto esta complica la solución que se pretende frente a la realidad y acontecimientos actuales en que el ofrecimiento de la teología por la que el hombre realiza su destino con la salvedad que siempre se encontrará con Dios; vuelve necesario dar un paso más allá del pensamiento “nuestroamericano” para construir una “teoría para la liberación” que no dependa de una entidad externa a ella, como lo es en la teología de la liberación: la Iglesia (pág. 41).

La diferencia en la utopía de la liberación, entre la teología de la liberación y la filosofía de la liberación, radica en que la primera busca esclarecer la ambigüedad entre la utopía eclesial tradicionalista como la obra de Dios realizándose, en que el reino de Dios coincide con el reino de la libertad. Una utopía que se encuentra subordinada a la fe¹⁰⁴ por lo que la propuesta de la reflexión de Boff plantea esta utopía que persigue fines específicos conseguibles a través de mediaciones desde la diagnosis de la realidad, hacia la táctica y estrategia. Por otro lado, la utopía de la filosofía de la liberación persigue que la filosofía, la cual solo se puede manifestar plenamente en una sociedad libre -aunque la libertad se realiza también en el pensar- funde la noción de la dialéctica de la historia entre lo trascendente y lo inmanente; con lo cual, la relación comunidad-subjetividad -a partir de la que se construye el sujeto- dentro de la historia, contemple sus distintas dimensiones del conjunto de relaciones en las cuales se encuentra implicada la comunidad pero sin que exista una preeminencia ontológica de la comunidad sobre la subjetividad.

De este modo, la utopía hegeliana radica en que, en el entrelazamiento de las subjetividades, se mantiene la conciencia de sí y se orienta a la búsqueda de la mismidad, en que las identidades conviven en la diferencia por la multiplicidad de esferas que constituyen la comunidad (Parra, 2012; pág. 48). Cabe mencionar, que en el devenir histórico del que parten las condiciones objetivas en las cuales emergen las reflexiones de Hegel y de Boff, también radica la distinción entre ambas.

El planteamiento de Hegel, abordado por Parra (2012) sobre la conciencia y autoconciencia, expone que ambas conforman el *ser* allí mantenido en el pensamiento, del

¹⁰⁴ “Todo opresor busca legitimar su dominio mediante el apoyo de Dios. -Así se entiende la inclinación natural de todas las revoluciones al ateísmo. Los revolucionarios niegan a los dioses de los dominadores, y si no se encuentran un Dios liberador terminan negando a la divinidad como tal” (Pixley)- este ateísmo podría ser una rémora decimonónica a la operatividad revolucionaria de la fe [...] (pág. 39)

mismo modo que algo pensado que ante sí es allí¹⁰⁵. Aclara que se encuentran escindidas pero superan esa ruptura por el movimiento de las dos, de manera que al aproximarse a la verdad de la fe en una determinación del espíritu religioso se muestra en que el espíritu real se halla constituido como la figura en la que se intuye la religión¹⁰⁶, y en el encuentro de la subjetividad con la diversidad de esferas (religión natural, religión del arte y religión revelada -esferas continuamente en devenir- que se tocan de manera espiralizada); el devenir de la religión no finaliza la historia; sino que la religión y la fe han sido momentos de la historia espiritual de la humanidad.

La *religión revelada*, como punto de encuentro entre el pensar de Hegel y la reflexión de Boff, permite una aproximación de la conciencia y autoconciencia a la figura de Jesús, desde la cual se encuentran ambos autores en tanto el filósofo está condenado a ser religioso por *re-ligare*¹⁰⁷ y establecer un vínculo entre hombres-hombres, hombres-dioses, etc. (págs. 50-52); y a su vez, la teología de la liberación no es un movimiento teológico, sino la teología en movimiento.

En la filosofía como en la religión, se *realiza* la unidad entre pensamiento y libertad, solamente en el *espíritu desarrollado* en que se conforma la relación pensar-libertad-verdad. La teología, busca ampliar el horizonte de su reflexión. Esta teología de la liberación es contextual y el carácter de universalidad expresado en su historicidad inmanente, no alcanza a eludir la continuidad de procesos imperceptibles; y, la libertad no puede ser total si no es absoluta la liberación. Con esta implicación, la liberación supone, entonces, el ejercicio de una fuerza que busca ser imperante (Parra, 2012; pág. 58), en tanto que esta se sabe falible en el terreno de la voluntad, porque la acción consciente, aunque semejante, no coincide con el voluntarismo.

Es por lo mismo, que Parra expone de los planteamientos de Boff, que el teólogo debe estar siempre dispuesto al diálogo y asumir el espacio -contexto- en que se encuentra, cuyo método de tres dimensiones contempla la mediación: 1) sociohistórica 2) hermenéutica y 3) práctica. Esto, en tanto toda reflexión latinoamericana se ha visto fuertemente historizada, y se vuelve necesaria una hiperdialéctica de Sampaio: devenir de la historia con la antropología

¹⁰⁵ Hegel, F. (2002). Fenomenología del espíritu, México DF, México: Fondo de Cultura Económica; pág. 401.

¹⁰⁶ “conciencia de la esencia absoluta, pero solamente desde el punto de vista de la conciencia, consciente de la esencia absoluta”. (Hegel, 2006, fen. espir. p. 395) (Parra, 2012; pág. 49). Concebida de esta manera, la conciencia es finita y contempla la conciencia histórica, la conciencia crítica y la conciencia de la transformación.

¹⁰⁷ Reunir, acatar, juntar.

justificadora del estatuto teológico; en que se busca, desde estos enfoques, la deducción de las tesis teológicas para sustentar la interpretación de un cristianismo que subsuma todo movimiento de la historicidad (2012; pág. 76).

El autor concluye la obra exponiendo que la teología de la liberación requiere de la superación de las formas ideológicas de la religión, más allá de los esfuerzos que ya han pretendido los filósofos de la liberación. Por tanto, propone la superación tanto de la teología de la liberación como de la filosofía de la liberación, con la propuesta “común” de un “futuro nuevo” como reino de la libertad; que procure no negar la libertad de otros pueblos. Finaliza con la afirmación que, bajo este planteamiento final, se constituiría una filosofía política en el rescate de lo cotidiano, de manera que se priorice la situación de la humanidad a partir de la misma, y no los principios que buscan rebasarla -“mejorarla”-.

Para la exposición de la instrumentalización de la propuesta de la liberación y el conflicto con la ineludible institucionalización de la proyección de la vida y condición humana que ni la democracia ni el cristianismo logran subsanar, el siguiente capítulo desarrolla el problema del Estado, como entidad en relación con la sociedad civil, que configura a la totalidad bajo su jurisdicción.

II. SEGUNDO CAPÍTULO

“El Estado es a la vez lo que existe y lo que aún no existe en grado suficiente. Y la razón de Estado es justamente una práctica o, mejor, la racionalización de una práctica que va a situarse entre un Estado presentado como dato y un Estado presentado como algo por construir y levantar. El arte de gobernar debe fijar entonces sus reglas y racionalizar sus maneras de obrar, proponiéndose en cierto modo como objetivo transformar en ser el deber ser del Estado. El deber hacer del gobierno tiene que identificarse con el deber ser del Estado. Este último tal como está dado, la ratio gubernamental, permitirá, de una manera deliberada, razonada, calculada, hacerlo llegar a su punto máximo de ser. ¿Qué es gobernar? Gobernar, según el principio de la razón de Estado, es actuar de tal modo que el Estado pueda llegar a ser sólido y permanente, pueda llegar a ser rico, pueda llegar a ser fuerte frente a todo lo que amenaza con destruirlo.” (Foucault, M. 2007; pág. 19).

2. El problema del Estado

El Estado, como será expuesto, es la máxima expresión de desacralización del mundo. Es desmitificado y desmitificante. Instauro la estructura y el sistema. La agrupación de las personas y la modalidad de la conducta humana en encuentro con la otredad, vuelven concebible la consideración de la necesidad de un orden que funde e institucionalice órganos administrativos o ministerios, y que establezca parámetros normativos. La teoría política sigue una tradición de una supuesta voluntad del ser humano de juntarse con los que considera semejantes, y construir recíprocamente semejanzas en los espacios no delimitados por esta voluntad. El contenido de valor simbólico con que esa semejanza se construye, formula los criterios de delimitación para identificación entre quienes conforman una agrupación. Mismo que fue expuesto anteriormente según como concierne a la presente.

La fragmentación de la colectividad a partir de diferencias, construye el imaginario de error a partir de la diferencia, error que es repudiado en tanto consiste en la profanación de lo establecido como sagrado para una agrupación. Esta reflexión preliminar; sin embargo, es reformulada por la teoría planteada en la obra *Nacimiento de la biopolítica* de Michel Foucault (2007) en que sostiene que “La naturaleza ha querido que el mundo entero y toda su superficie quedaran librados a una actividad económica que es la de la producción y el

intercambio. Y a partir de ahí, la naturaleza prescribió al hombre una serie de obligaciones que son para él, a la vez, obligaciones jurídicas.”¹⁰⁸ (Foucault, 2007; págs. 76-77). Con ello, se argumenta que la construcción del derecho y el Estado, no es otra cosa que la recuperación por parte del hombre, con la forma de obligaciones, de lo que es un precepto de la naturaleza .

Para la reflexión, pertinente al objeto de estudio de la presente disertación, se plantea el problema del Estado a partir de la mercantilización del “mundo”, que el mercado por sí solo construye y fracciona, y que se legitima en la edificación institucional de un orden que fragmenta y ordena la administración de las partes que componen un “todo”: el Estado. Estado, que a su vez legitima su existencia en el Derecho. Derecho que es, por ende: mercantilista. Para desarrollar esta noción con que se aborda la problemática del Estado, a partir del argumento del autor (Foucault, 2007; págs. 20-21), se entiende al mercantilismo no como una doctrina económica, sino como una organización determinada de la producción y los circuitos comerciales, bajo el principio que el Estado debe: enriquecerse mediante la acumulación monetaria, favorecer el crecimiento de la población y estar y mantenerse en una situación de competencia permanente con potencias extranjeras.

A continuación, se expondrá la *gubernamentalidad*¹⁰⁹ como ejercicio de la soberanía política, en el marco de análisis de la biopolítica bajo la cual la soberanía del Estado se ejerce sobre la sociedad civil, en el desarrollo del análisis de liberalismo y neoliberalismo como son expuestos en la obra *Nacimiento de la biopolítica* (Foucault, M. 2007).

2.1. Gubernamentalidad: liberalismo.

El estudio de la racionalización de la *práctica gubernamental* en el ejercicio de la soberanía política, nos señala que: “El Estado es el correlato de una manera determinada de gobernar.” (Foucault, 2007; pág. 21), y el gobierno según la razón de Estado, se limita con la asignación de objetivos. Estos objetivos son: el mercantilismo, el Estado de policía y la balanza europea. Al partir de estos objetivos, cabría cuestionar el rol del derecho, nuevamente. Si se parte del gobierno de los hombres como ejercicio de la soberanía política, se debe partir también que el derecho, analizado en este estudio (2007) -desde el siglo XVII-,

¹⁰⁸ Según Kant, la naturaleza logró sus fines - poblamiento de regiones inhóspitas y lazos jurídicos: guerra.

¹⁰⁹ Cabe considerar la posibilidad de una imprecisión del término que emplea el texto debido a que este es una traducción del francés (del que no se tiene fuente bibliográfica para cerciorarse), pero se encuentra pertinente repetir la diferenciación de José Sánchez Parga entre gobernabilidad -política politizada- y gubernamentalidad -política politizante-. En esta reflexión sobre la crisis de la “gubernamentalidad”, puede referirse (tal vez) a lo que Sánchez Parga llamaría “gobernabilidad” en lugar de “gubernamentalidad”, como nombra la traducción.

constituye el principio de limitación de la razón de Estado. La teoría del derecho y las instituciones judiciales actúan entonces, ya no como multiplicadores sino como sustractores del poder real en cuanto fracciona el principio de la razón gubernamental entre lo que es preciso hacer de lo que conviene hacer. La razón gubernamental crítica, por lo mismo, pretende descifrar cómo no gobernar demasiado en tanto que las objeciones ya no recaerán en el abuso de soberanía sino en el abuso de gobierno.

Entonces, esta razón gubernamental que se quiere autolimitar, piensa en todo método de gobierno en condiciones de asegurar la prosperidad de una nación y deduce la necesidad de un despotismo total. Esta economía política no está perfilada por otra cosa que una economía que la razón gubernamental misma ha definido y sobre la cual ejerce un completo control (Foucault, 2007; págs. 25-32).

La economía política no descubre derechos naturales anteriores al ejercicio de la gubernamentalidad, sino cierta naturalidad propia de la práctica misma del gobierno. [...] si hay una naturaleza que es propia de la gubernamentalidad, sus objetos y sus operaciones, la práctica gubernamental, como consecuencia, sólo podrá hacer lo que debe hacer si respeta esa naturaleza. (Foucault, 2007; pág. 33).

Es bajo ese razonamiento, que se entiende que el gobierno en el mismo momento en que viola esas leyes de la naturaleza, las desconoce y gobierna entonces, la economía política, cuyo principio es que un gobierno está imposibilitado de saber sus limitaciones, de conocer con suficiente certeza que corre permanentemente el riesgo de gobernar de más porque no sabe cómo gobernar lo suficiente.

Se trata de mostrar las interferencias en virtud de las cuales una serie completa de prácticas -a partir del momento en que se coordinaron con un régimen de verdad- pudo hacer que lo que no existía [la locura, la enfermedad, la delincuencia, la sexualidad, etc.] se convirtiera sin embargo en algo, algo que, no obstante, siguió sin existir. Es decir, no [cómo] pudo nacer un error -cuando digo que lo que no existe se convierte en algo, no me refiero a que se trata de mostrar cómo pudo construirse efectivamente un error-, no cómo pudo nacer la ilusión; no, lo [que] me gustaría mostrar es que cierto régimen de verdad, y por consiguiente no un error, hizo que algo inexistente pudiera convertirse en algo. No es una ilusión porque es precisamente un conjunto de prácticas, y de prácticas reales, lo que lo ha establecido y lo marca así de manera imperiosa en lo real. (Foucault, 2007; págs. 36-37).

En tanto que el principio de autolimitación de la razón gubernamental supone a grandes rasgos -lo que el autor desarrolla en su obra- el *liberalismo*, se da a entender que el arte de gobernar pretende la borratura de la razón de Estado que busca autolimitarlo, en tanto que sus límites intrínsecos son [ahora] formulados en términos de veridicción -evidencia material de la eficiencia gubernamental-, en lugar de límites formalizados por jurisdicciones -evidencia simbólica de la integración social-. Y se traza la línea divisoria que opone al Estado y a la sociedad civil entre sí. Para reafirmación del Estado, el autor plantea que la biopolítica tiene como núcleo central la población (Foucault, 2007; págs. 40-41).

Para profundizar en el análisis, es necesario desarrollar la conexión entre *economía política y razón de Estado*, entre *práctica de gobierno y régimen de verdad*, como objetos privilegiados de la vigilancia y las intervenciones del gobierno. Privilegiados en el mercado, que como lugar investido de reglamentación¹¹⁰, debería ser ámbito de la justicia distributiva en cuanto a: reglamentación, precio justo, sanción del fraude, etc. Sin embargo, la demanda altera el precio normal del costo de producción con que se comercializa un producto. Esto implica que los precios de mercado revelan las prácticas gubernamentales -verificación y falseamiento- e instauran el principio de verdad de la razón gubernamental, que es la causa de la constitución del mercado que promueve: el crecimiento económico, crecimiento demográfico, intensificación de producción agrícola, constancia de monedas, etc. (págs. 45-52).

Este “cruce” entre jurisdicción y veridicción, exige el estudio de la génesis del “conocimiento” a partir de sus instituciones. Esto supone, como expresión/ejemplificación de “conocimiento” el auge de: la sanción de la locura para estudiar la psiquiatría en hospitales psiquiátricos, la imposición de penas para legitimar la policía en cárceles, etc. Momentos históricos desde los cuales, el autor expone que el cuestionamiento de definición de las personas desde el “¿Qué has hecho?” evoluciona al “¿Quién eres?”. Más que una evolución, es una trans denotación de la misma pregunta que busca una sola respuesta cuando es realizada, y es catalogar el error al estructural funcionalismo de Estado a partir de una génesis del derecho que legitime la clasificación de las personas de acuerdo a cómo son identificados sus actos, en que convierten los actos -pulsiones- a los individuos, y se plantea la historia del error desde la historia de las prohibiciones. Es decir, que la relación entre *derecho y verdad* -ahora diferenciadas y relacionadas, pero no como implicación uno de otra- encontrará su

¹¹⁰ “lugar de jurisdicción”.

manifestación privilegiada en el discurso¹¹¹, discurso en el que se formula el derecho y lo que puede ser verdadero o falso: el régimen de veridicción. Este régimen de veridicción, en efecto, no es una ley determinada de la verdad, sino el conjunto de las reglas que permiten -con respecto a un discurso dado- establecer cuáles son los enunciados que podrán caracterizarse en él como verdaderos o falsos. Para la presente, se requiere profundizar en este cuestionamiento de la racionalidad -gubernamental-.

Con la intención que el análisis del discurso según las reglas correspondientes a diferentes materias, tenga un alcance político, el autor plantea que el mismo no debe referirse a la génesis de memorias o errores. Y lo manifiesta de la siguiente manera: “Lo que políticamente tiene su importancia no es la historia de lo verdadero, no es la historia de lo falso, es la historia de la veridicción.” (Foucault, 2007; pág. 55). Esto se refiere al desplazamiento del centro de gravedad del *derecho público*, hacia cómo poner límites *jurídicos* al *ejercicio* de un poder público. Esto se define también como autolimitaciones del derecho, y su análisis parte de la experiencia de la creación de derechos imprescriptibles como producto de la Revolución Francesa (págs. 58-59).

En tanto que la ley se concibe como la expresión de una voluntad -una voluntad colectiva que manifiesta la parte del derecho que los individuos han aceptado ceder y la parte que pretenden reservarse-, las reflexiones sobre la ambigüedad del liberalismo recaen en: 1) la concepción jurídica, y 2) la concepción no como el ejercicio de una serie de derechos fundamentales, sino como la independencia de los gobernados con respecto a los gobernantes. Esta ambigüedad supone que la lógica de la estrategia es la lógica de la conexión de lo heterogéneo y no la lógica de la homogeneización de lo contradictorio. Esto se expresa con mayor claridad cuando el autor expone que “[...] entre esos dos sistemas heterogéneos -el de la axiomática revolucionaria, del derecho público y los derechos del hombre, y el camino empírico y utilitario que, sobre la base de la necesaria limitación del gobierno, define la esfera de independencia de los gobernados-, hay por supuesto una conexión, una conexión incesante, toda una serie de puentes, pasarelas, juntas.” (pág. 63). Esta ambigüedad también se manifiesta en la de la utilidad y límites del poder público como utilidad individual y utilidad colectiva, que comprenden -distintamente- el derecho público y el derecho administrativo. Así, el nuevo gobierno, la nueva razón gubernamental, se ocupa ahora de los intereses y los

¹¹¹ En el tercer capítulo del presente estudio se profundizará en el problema del discurso.

juegos de los intereses. Mutación de la razón gubernamental, del gobierno en un régimen en que el intercambio determina el valor de las cosas, al de la competencia.

En esa razón de Estado, la competencia entre Estados supone que todo lo que uno se enriquece es de la riqueza de los otros mediante: 1) diplomacia, 2) enriquecimiento mutuo (correlativo) a nivel regional -Europa-, 3) mercado como principio y como objetivo (págs. 70-73). Esta apertura para un mercado global, en el marco del liberalismo, evita los efectos conflictivos de un mercado finito, excepto por cuanto implica una diferencia entre naturaleza y estatus, entre Europa y el resto del mundo. El carácter ilimitado del mercado externo es lo que empuja a la idea de paz perpetua por cuanto “La naturaleza ha querido que el mundo entero y toda su superficie quedaran librados a una actividad económica que es la de la producción y el intercambio. Y a partir de ahí, la naturaleza prescribió al hombre una serie de obligaciones que son para él, a la vez, obligaciones jurídicas.”¹¹² (pág. 76). A lo que se refiere, es que la construcción del derecho civil, derecho internacional, derecho cosmopolita: no es otra cosa que la recuperación por parte de los individuos, con la forma de obligaciones, de lo que había sido un “precepto de la naturaleza”.

La garantía de la paz perpetua -mencionada anteriormente-, no es el derecho, sino la naturaleza. Esto como si se tratara de un naturalismo gubernamental. Naturalismo básico/originario en ese arte de gobernar aparece con mucha claridad en la concepción fisiocrática del despotismo ilustrado. Los componentes del liberalismo, según el autor, son tres: veridicción del mercado, limitación por el cálculo de la utilidad gubernamental y posición de Europa como región de desarrollo económico ilimitado con respecto a un mercado mundial. Lo liberal se considera entonces, como una práctica gubernamental la cual sólo puede funcionar si hay efectivamente una serie de libertades -de mercado, del vendedor, del comprador, del libre ejercicio del derecho de propiedad, de discusión, de expresión, etc.-. “La libertad nunca es otra cosa -pero ya es mucho- que una relación actual entre los gobernantes y gobernados, una relación en que la medida de la “demasiado poca” libertad existente es dada por la “aún más” libertad que se demanda.” (pág. 83). Esto supone que tanto como es preciso, por un lado, producir la libertad; ese mismo gesto implica que, por otro lado, se establezcan: limitaciones, controles, coerciones, obligaciones apoyadas en amenazas, etc. “La libertad es algo que se fabrica a cada instante. El liberalismo no es lo que acepta la

¹¹² Foucault expone según su lectura de Immanuel Kant, que la naturaleza logró sus fines, mismos que consisten en el poblamiento de regiones inhóspitas y establecimiento de lazos jurídicos, para instaurar un orden que norme la *guerra*.

libertad, es lo que se propone fabricarla a cada momento, suscitarla y producirla con, desde luego, [todo el conjunto] de coacciones, problemas de costo que plantea esa fabricación.” (pág. 85). De modo tal, que el liberalismo participa de un mecanismo en el que tendrá que arbitrar a cada instante la libertad y la seguridad de los individuos, alrededor de la noción de *peligro*. “No hay liberalismo sin cultura de peligro” (pág. 89) y, como consecuencia, el arte liberal de gobernar trae consigo la formidable extensión de los procedimientos de control, coacción y coerción que van a constituir la contrapartida y el contrapeso de las libertades. Adicionalmente, este arte liberal de gobernar también establece la invención de más libertades y de sus respectivos mecanismos de regulación. Como aclaración, considerando que el perfeccionamiento de la política económica intervencionista, trajo posteriormente la crisis del liberalismo, cabe mencionar que estas crisis no son independientes de las crisis del capitalismo, en tanto que son crisis del dispositivo de la gubernamentalidad.

Ante estas crisis de gubernamentalidad, los signos de antiestatismo o fobia al Estado que la caracterizan, permiten comprender el régimen gubernamental denominado liberalismo, con lo cual se podrá captar la biopolítica. El interés de analizar la ley y el orden, el Estado en oposición con la sociedad civil, y el problema de la biopolítica, radica no en analizar en sí mismas y por sí mismas la naturaleza, la estructura y las funciones del Estado y no intentar deducir a partir del Estado el estatus de los locos, los enfermos, los niños, los delincuentes¹¹³, sino en capturar la noción fundamental para este estudio, de que “[...] el Estado no tiene esencia.” (pág. 96). Ni lo tiene, por lo tanto, la razón de Estado. La idea de una fundación legítima del Estado sobre el ejercicio garantizado de una libertad económica, supone un “paliativo jurídico” para que los Estados consolidados puedan tener las relaciones económicas libres con aquellos en proceso de institucionalización en “pos” de la garantía de la libertad económica y la noción de un Estado que *aún no* está conformado. Y no levanta la alerta de amenaza como un Estado fuerte o totalitario, mediante la promoción de la transformación de los Estados, que no es más que una estratagema para el posicionamiento conveniente en el “siguiente” ciclo económico y la reafirmación de su soberanía, mediante el impulso a la

¹¹³ Foucault enlista a niños con locos, enfermos y delincuentes en la misma categoría. En la pág. 218 de nuevo. Por estos términos (grupos), valdría considerar si la categoría que los encasilla es naturalizante o, por el contrario, desnaturalizante, en base a la dialéctica y conflicto de la naturaleza vs la sociedad, en el mismo sentido que gobierno/gubernamentalidad vs exclusión/estado de necesidad). Se parte de la comprensión que esta categoría señala (denotación) la diferencia como problema.

persecución de la soberanía¹¹⁴ por otros. Esto ya configura un elemento del neoliberalismo, que, según el autor, surge de exigencias del liberalismo alemán con que se constituyen objetivos sociales considerados políticamente indispensables para evitar la repetición del nazismo y fascismo en Europa después de la II Guerra Mundial. Estos objetivos están compuestos por tres exigencias: reconstrucción, planificación, socialización y objetivos sociales (págs. 98-105).

Es en base al principio de soberanía como cualidad del Estado, que se configura la oposición del Estado con la sociedad civil. La “soberanía” construye la otredad sobre la cual imponerse, sobre la cual colocarse encima para reafirmarse. El libre mercado es una ley, la mercantilización es un orden del Estado para ser democrático, y la democracia busca estandarizar la calidad de vida de sus habitantes. Considerando la razón gubernamental y el liberalismo en ella, el liberalismo no es una alternativa al capitalismo, sino una forma de hacerlo funcionar, revestida de puente entre el capitalismo y el socialismo (pág. 112), lo que le permite adaptabilidad como economía política, a la razón gubernamental. De esta adaptabilidad el autor señala que la problemática del gobierno en los socialistas o problemática del Estado implica que no hay gubernamentalidad efectivamente socialista (pág. 120)¹¹⁵.

Según en el pensamiento de Max Weber, plantear la lógica contradictoria del capital, como la racionalidad irracional de la sociedad capitalista, permite una aproximación a cómo el liberalismo conduce a concebir como objetivo fundar la legitimidad de un Estado a partir de un espacio de libertad de los socios económicos: sistema general y sus obstáculos; mecanismos de distribución, etc. Una economía planificada y centralizada, que posterior a la guerra se desplaza de una economía protegida a una economía de asistencia (págs. 130-138).

El crecimiento indefinido de un poder estatal, después de la experiencia del nazismo, permite comprender que este es en realidad la decadencia del Estado por cuanto: 1) en la estructura jurídica nacional socialista el Estado había perdido su jerarquía de persona jurídica

¹¹⁴ *superanus*=soberano. Del latín *super*: “encima de” y *anus*: “pertenencia, relación”. Se entiende como “relación de uno encima” (de otro). Diccionario etimológico: <http://etimologias.dechile.net/?soberano>. “[...] solamente el Estado puede ser soberano, y la soberanía es un atributo únicamente estatal.” Diego Pérez Ordóñez: <http://revistas.usfq.edu.ec/index.php/iurisdictio/article/view/683/977> (no puede entenderse la democracia globalizada sin conceptualizarse la soberanía) soberanía de Estado por sobre todo lo otro: sociedad civil.

¹¹⁵ De esta reflexión, puede observarse el caso del Estado ecuatoriano en que la economía política “de Estado”, permite su adaptabilidad a la razón gubernamental, indistintamente de si es capitalista o socialista la tendencia a la que se inclina la mecánica del liberalismo. Esta descalificación de la legitimidad de la “causa” de la razón gubernamental, es relevante en el análisis de discurso que prosigue en el presente estudio (Cap. III).

en la medida en que solo podía definirse como instrumento del pueblo¹¹⁶ que era el verdadero fundamento del derecho, 2) descalifica el interno funcionamiento del Estado. fidelidad y obediencia rompiendo la verticalidad de la comunicación, y 3) la reducción del Estado al partido -único- que implica la reducción a instrumento del pueblo (págs. 142-143).

¿Qué produjeron la economía y el Estado burgués capitalista? Una sociedad en la que los individuos son arrancados de su comunidad natural y se juntan en una forma, de alguna manera, chata y anónima que es la de la masa. El capitalismo produce las masas. Y, por consiguiente, produce lo que Sombart¹¹⁷ no llama exactamente unidimensionalidad, pero da su definición precisa. El capitalismo y la sociedad burguesa privaron a los individuos de una comunicación directa e inmediata de unos con otros y los forzaron a comunicarse sólo por intermedio de un aparato administrativo y centralizado. Por lo tanto, los [han] reducido a la condición de átomos, sometidos a una autoridad, una autoridad abstracta en la que no se reconocen. La sociedad capitalista impuso asimismo a los individuos un tipo de consumo masivo que tiene funciones de uniformación y normalización. Por último, esta economía burguesa y capitalista condenó a los individuos, en el fondo, a no tener entre sí otra comunicación que la que se da a través del juego de los signos y los espectáculos. (Foucault, M. 2007; págs. 144-145).

De este modo, el nazismo -y su modelo de Estado que fue replicado- acentuó esa sociedad de masas, de consumo uniformadora y normalizadora, de signos y espectáculos. Consolidó los defectos intrínsecos del Estado y su propia racionalidad, racionalidad que no es solo la economía de mercado, porque la racionalidad de la economía de mercado no entiende la racionalidad propia del Estado, que es la de limitación. El liberalismo, en este punto, se comprende a mayores rasgos como la formalización general de los poderes del Estado y para la sociedad sobre la base de una economía de mercado (pág. 150). El desplazamiento del intercambio a la competencia, trae consigo como consecuencia política de la economía de mercado: el *laissez-faire*.¹¹⁸ Esta ingenuidad naturalista que la competencia es un *eidós*¹¹⁹

¹¹⁶ El autor hace referencia a *pueblo* como la categoría de “Volk”, según como fue organizado el Estado nacional socialista alemán.

¹¹⁷ Werner Sombart, a quien Foucault refiere en esta cita, planteó la teoría histórica económica del nacional socialismo alemán y el capitalismo moderno.

¹¹⁸ La expresión «laissez faire, laissez passer, le monde va de lui mé-me», que se traduce como “dejad hacer, dejad pasar, el mundo funciona por sí mismo” para referir a la máxima del liberalismo de reducir/suprimir el intervencionismo del Estado en el mercado según la noción que se tiene del liberalismo (aunque este por el

cuando sus condiciones han sido establecidas artificialmente, deja en evidencia que no puede haber delimitación recíproca entre una economía de competencia y un Estado, excepto por una gubernamentalidad activa, en la cual gobernar sea para el mercado y no a causa del mercado, por la superposición completa de la política gubernamental y de los mecanismos de mercado ajustados a la competencia.

Desde el punto de vista económico, el *neoliberalismo* no es más que la reactivación de viejas teorías económicas ya gastadas. Desde el punto de vista sociológico, el *neoliberalismo* supone un elemento a través del cual pasa la instauración de relaciones estrictamente mercantiles en la sociedad. Desde el punto de vista político, el *neoliberalismo* implica la cobertura para una intervención generalizada y administrativa del Estado. Los tres enfoques parten del liberalismo y los resultados de su implementación, y son complementarios entre sí para una aproximación más específica de la cuestión presente. Es una singularidad de este sistema que se sitúe -contrario a lo que plantea- al intervencionismo. Este intervencionismo se dilucida bajo el signo de vigilancia y actividad permanentemente dirigida. Factores elementales del modelo de economía política en base a la competencia (págs. 155-158). Para esta competencia, la gubernamentalidad requiere discernir entre las acciones que emprender de las que no, pero sin dejar de supervisar la competencia que esta gubernamentalidad misma instauró. Es por este motivo, que aparece ineludiblemente el monopolio por cuanto, a partir de la intervención de los poderes públicos en la economía, la razón gubernamental está dispuesta a permitir o conceder monopolios por favores o préstamos en favor del proteccionismo aduanero. Proteccionismo que busca reafirmar la soberanía -que puede ser solo del Estado frente a otros Estados- de la razón de Estado. Y de este se desprende la inevitable fragmentación de mercados por disminución de la magnitud de las unidades económicas -mismo producto en distintas proporciones para agilizar su comercialización- para abastecer a un mercado también creciente -crecimiento poblacional-, lo que ha generado la creación de cárteles, a manera de lo que el autor (Foucault, M. 2007) cita de Alexander Rüstow como *neofeudalidad depredadora*:

La tendencia a sobrepasar la inmejorable situación económica de la concentración no puede ser, como es evidente, una tendencia de orden económico, en el sentido del

contrario aliente la supervisión del Estado de la economía de competencia que consolida esta economía política de mercado en la razón gubernamental). Traducción de:

<http://www.economia48.com/spa/d/laissez-faire/laissez-faire.htm>

¹¹⁹ Esencia: principio de formalización

sistema competitivo. Es antes bien una tendencia monopolizadora, neofeudal, depredadora, que no puede tener éxito sin el apoyo del Estado, de las leyes, de los tribunales, de los magistrados, de la opinión pública. (Foucault, M. 2007; pág. 166)

Argumento con el cual explica que el gobierno -en el marco de análisis de la razón gubernamental y el liberalismo- debe intervenir por medio de acciones reguladoras: efectivamente en los procesos económicos cuando por razones de coyuntura esa intervención se impone. Esta intervención tendrá por finalidad principal la estabilidad de los precios para control de la inflación. En esta esfera, la política agrícola europea, misma que instauró la búsqueda de mecanismos para reconstituir un orden competitivo que regule la economía, desde lo cual, la política social debe pensar su principal instrumento para una economía de bienestar. Una economía de bienestar que esté orientada a la socialización de ciertos elementos de consumo, transferencia de elementos de ingresos (asignaciones familiares), propender al crecimiento y abundancia para recompensas y compensaciones que propenden al autoaseguramiento de los individuos, etc. Y, a partir de esta política social individual -opuesta a la socialista- sucede la capitalización más generalizada posible para todas las clases sociales cuyo instrumento es la propiedad privada. Entonces, el arte neoliberal del gobierno se vuelve al modelo de la sociedad de masas -de mercancías, de consumo, de espectáculo, de simulacro, de la deshumanización de la empresa- al pasar por la normalización y el disciplinamiento de la sociedad a partir del valor y de la forma mercantiles (págs. 170-182).

2.1.1. El arte neoliberal de gobernar

En el análisis de la gubernamentalidad y la razón gubernamental, que dirige a los Estados al liberalismo, el arte neoliberal de gobernar supone un interés de estudio en razón de las modificaciones profundas en el sistema de la ley y las instituciones jurídicas que se promueven a partir de este. Para esta aproximación, debe considerarse la existencia de un vínculo entre: una sociedad ajustada a la forma de empresa y una sociedad en que la institución judicial es el servicio público principal. De ello, se asume la implicación que cuanto más se multiplica la empresa, más se obliga a la acción gubernamental a dejarlas actuar y más se multiplican las oportunidades de cuestiones litigiosas y la necesidad de arbitraje jurídico. Como resultado, la sociedad de empresa y sociedad judicial, la sociedad ajustada a la empresa y la sociedad enmarcada por una multiplicidad de instituciones judiciales: son las dos caras de un mismo fenómeno (pág. 187).

Este fenómeno, es la economía de mercado. En la economía de mercado, el intervencionismo social es: activo, múltiple, vigilante y omnipresente (pág. 189). Esta economía de mercado es el resultado de la formalización de la sociedad según el modelo de empresa. Sin embargo, el régimen liberal no es únicamente el resultado de un orden natural espontáneo -natural-, sino también el resultado de un orden legal que supone un intervencionismo jurídico -social- del Estado. La vida económica se desenvuelve, en efecto, en un marco jurídico que fija el régimen de la propiedad. Propiedad que no es solo de la naturaleza, como lo serían las leyes del equilibrio económico, sino creaciones contingentes del legislador. No hay entonces ninguna razón para suponer que las instituciones legales existentes -creadas-, son de una manera definitiva y permanente las más adecuadas para la salvaguardia de la libertad de las transacciones, en la lógica de la economía de la competencia a la que se hace referencia. La cuestión del marco legal más apropiado para el funcionamiento más fluido, eficaz, y leal del mercado para la renovación del liberalismo, merece según el autor, un estudio más profundo.

“Ser liberal” según Foucault (2007), por lo tanto, no es en absoluto ser conservador, en el sentido del mantenimiento de los privilegios de hecho resultantes de la legislación sancionada. Es, al contrario, ser esencialmente progresista en el sentido de una “perpetua” adaptación del orden legal a los descubrimientos científicos, los progresos de la organización y la técnica económicas, los cambios de estructura de la sociedad, las exigencias de la conciencia contemporánea. El autor explica que ser liberal no es, por ejemplo, permitir que los automóviles circulen en todas las direcciones a su antojo, de lo cual resultarían atascos y accidentes incesantes; no es tampoco, fijar a cada automóvil su hora de salida y su itinerario. En este ejemplo, se entiende que, por liberal, la libertad que el Estado atribuye y reconoce a la sociedad civil, debe tener un propósito funcional a la estructura o sistema administrativo para reafirmar al régimen, el cual “concede” una libertad a la *ciudadanía* -que tiene la capacidad adquisitiva suficiente para ser un miembro económicamente activo que puede poseer un vehículo privado-. Bajo la misma analogía sobre la circulación vehicular que Foucault emplea para exponer el fundamento del liberalismo, explica que: el acto de imponer un Código de ruta y admitir a la vez que éste no es forzosamente el mismo en la época de los transportes rápidos que en el tiempo de las diligencias. Una economía verdaderamente liberal es una economía sometida a un doble arbitraje. En primer lugar, el arbitraje espontáneo de los consumidores, quienes se reparten los bienes y servicios que se les ofrecen en el mercado

según sus conveniencias y mediante plebiscito de los precios; y, en segundo lugar, el arbitraje concertado del Estado que asegura la libertad, la lealtad y la eficiencia del mercado (págs. 192-193)¹²⁰.

La configuración dialógica en la institucionalización del liberalismo, entiende en el orden económico jurídico que: lo económico se concibe como un conjunto de actividades reguladas -habitus, religión, ética, reglamento corporativo, ley-. Con lo cual se puede asumir que el capitalismo histórico como se lo conoce no es deducible como la única figura posible y necesaria de la lógica del capital.

Cabe aclarar de esta última aseveración, que manteniendo el análisis en el liberalismo como argumento de la gubernamentalidad: el proceso económico no puede dissociarse del proceso institucional -jurídico-. Como no pueden dissociarse estos “elementos” de la economía política que rige la razón gubernamental, es necesario exponer que el Estado de derecho, como alternativa “positiva”, se plantea como¹²¹:

1. Oposición al despotismo: “El despotismo es lo que identifica con la voluntad del soberano el carácter y la forma obligatorias de las órdenes del poder público” (Foucault, 2007; pág. 202), como sistema que hace de la voluntad particular o general el principio de la obligación de cada uno y de todos con respecto al poder público.
2. Oposición al Estado de policía, que como sistema en el cual no hay diferencia de naturaleza, origen, validez ni efecto entre:
 - a. Las prescripciones generales y permanentes del poder público -ley-; y,
 - b. Las decisiones coyunturales, transitorias, locales, individuales de ese mismo poder público -reglamento-; el poder público actúa en el marco de la ley y no puede actuar sino en el marco de la ley.

El Estado de derecho, por lo mismo, observa que no hay y debe haber una instancia de arbitraje entre el Estado y los ciudadanos, y se atribuye satisfacer lo que crea como la necesidad de un orden en base a la lógica del imperio de la ley, misma que anula la posibilidad de una “voluntad” humana suprema, sino que la ley rija cada aspecto de la vida de los individuos -en masa-. Del Estado de derecho, el autor señala que los liberales intentarán definir la manera de renovar el capitalismo, introduciendo los principios generales del Estado

¹²⁰ Esta noción a la que refiere Foucault sobre el arbitraje concertado del Estado que asegura: libertad, lealtad y eficiencia, en el mercado, está basada en el pensamiento de Louis Rougier, pensador francés de los planteamientos de Friedrich Hayek, quien sostiene que la imposibilidad del socialismo y los sistemas lógicos son convenciones derivadas de las circunstancias, por lo que no habría verdades objetivas independientes de la razón.

¹²¹ Foucault, M. (2007). Nacimiento de la biopolítica. Pág. 132.

de derecho en la legislación económica (pág. 205). Según lo cual, el Estado y la ciudadanía se supondría que son actores “iguales” en la competencia de mercado: “Tanto para el Estado como para los individuos la economía debe ser un juego: un conjunto de actividades reguladas [...] pero en las cuales las reglas no son decisiones que alguien toma por los demás” (Foucault, M. 2007; pág. 209).

El autor cita a Michael Polanyi, para exponer que “La principal función de un sistema de jurisdicción es gobernar el orden espontáneo de la vida económica. El sistema de la ley debe desarrollar e imponer las reglas a través de las cuales opera el mecanismo competitivo de la producción y la distribución.”¹²² (pág. 209), y para desarrollar la noción de arbitraje en base a la competencia de mercado que presume igualdad entre el Estado y la sociedad civil, sostiene que:

[...] en esta sociedad liberal donde el verdadero sujeto económico no es el hombre del intercambio, no es el consumidor ni el productor sino la empresa, [en ese régimen económico y social en que la empresa no es una simple institución sino una manera de comportarse en el campo económico -en la forma de la competencia sobre la base de planes y proyectos, con objetivos, tácticas, etc.-, pues bien, verán que, en esa sociedad de empresa, cuanto más deje la ley en manos de los individuos la posibilidad de comportarse como quieran en la forma de la libre empresa, cuanto más se desarrollen en la sociedad las formas múltiples y dinámicas que caracterizan la unidad “empresa”], más numerosas y grandes serán al mismo tiempo las superficies de fricción entre esas diferentes unidades y más se multiplicarán las oportunidades de conflicto, de litigio. (Foucault, M., 2007; pág. 211).

La idea que la organización misma de la competencia y su dinámica, exigen una organización cada vez más monopólica, que representa una tendencia a la centralización, en la manera en que el capitalismo opera bajo una lógica de concentración, para favorecer la acumulación del capital, y su mismo desarrollo implica un pasaje al socialismo, por la necesidad organizacional y social acarreada por un mercado competitivo al cual se atribuye la función de vigilar y elaborar la estructura política para evitar configurarse como un orden totalitario; empero, este resultado es inevitable. Evitarlo supone la “utopía liberal” (pág. 216).

Y como orden totalitario, cabe contemplar las aproximaciones del autor (2007) respecto del poder que ejerce el Estado sobre la sociedad civil a la que ordena.

¹²² *The logic of liberty: reflections and rejoinders.* (pág. 185) 1951.

2.1.2. Análisis de las relaciones de poder.

El poder no puede considerarse como un principio en sí, ni como un valor explicativo que funcione de entrada. Designa un ámbito -“término”- de las relaciones que resta analizar por completo, y a lo que se propuso llamar gubernamentabilidad, es decir: la manera de conducir la conducta de los hombres, no es más que la propuesta de una grilla de análisis para esas relaciones de poder. En este marco, los elementos de crítica del Estado -fobia al Estado- son los siguientes: 1)¹²³ La noción de la fuerza de expansión indefinida con respecto al objeto/blanco que es la sociedad civil, y 2)¹²⁴ La noción que las formas estatales se engendran unas a otras a partir de un dinamismo específico del Estado (pág. 219)

En tanto que el Estado de bienestar es de la misma cepa que el Estado totalitario -fascista, nazi, estalinista-, la gubernamentabilidad no estatal -de partido- implica la reducción de la gubernamentabilidad del Estado bajo los mecanismos de “arbitraje” entre el Estado y la sociedad civil. Dado que las funciones del Estado de bienestar implican: seguridad social “neutra”, requiere:

1. Redistribución -transferir de los más ricos a los más pobres-,
2. Subsidio -producir bienes colectivos: educación, salud, autopistas-; y,
3. Regulación -regula y sostiene el crecimiento y el pleno empleo mediante su política de coyuntura-.

Con estos tres elementos, se busca equilibrar el costo de trabajo y desempleo. Por ello, la regla de salvaguardia por la que no puede excluirse de lo económico a nadie de lo social, radica en la estandarización de las reglas para el “juego” de mercado (pág. 241).

Sobre el costo del trabajo y el desempleo, se quiere resolver, o mediar -en su defecto- el pleno empleo y la economía de mercado, en que se disputa el enfoque que cuestiona si la seguridad social debe volverse una garantía de existencia mínima. Para profundizar en ello, el neoliberalismo estadounidense sirve de ejemplo. Este está compuesto por tres elementos:

1. Política económica keynesiana,

¹²³ La idea de que el Estado posee en sí mismo y en virtud de su propio dinamismo una especie de poder de expansión, una tendencia intrínseca de crecer, un imperialismo endógeno que lo empuja sin cesar a ganar en superficie, en extensión, en profundidad, en detalle, a tal punto y tan bien que llegaría a hacerse cargo por completo de lo que para él constituye a la vez su otro, su exterior, su blanco y su objeto, a saber, la sociedad civil. El primer elemento que, en efecto, recorre a mi juicio toda esa temática general de la fobia al Estado es, entonces, ese poder intrínseco del Estado con respecto a su objeto y blanco, que sería la sociedad civil.

¹²⁴ Esta idea radica en considerar las diferencias entre los modelos de Estado a partir de su parentesco/continuidad en las ramas evolutivas del Estado, para observar que el Estado, casi indistintamente del “enfoque” que este tenga respecto a la sociedad civil, conserva sus cualidades fundamentales (“naturaleza”) de ordenarla.

2. Militarismo, como “pactos [sociales] de guerra” :
 - a. Internos: empleo vitalicio -seguridad laboral, salud, riesgos, jubilación-
 - b. Externos: alianzas (mercado y tratados de comercio y asistencia); y,
3. Crecimiento de la administración federal.

Tales elementos en los que se dilucida la reivindicación liberal esencialmente económica y que parten de la tradición resultante de la Revolución Estadounidense, guardan las diferencias claves para comprender la operatividad del neoliberalismo en Estados Unidos con el de Francia, a partir de la Revolución Francesa (2007; pág. 252). El liberalismo estadounidense es toda una forma de ser y pensar, no solamente una elección económica y política formada y formulada por los gobiernos o en el medio gubernamental, partiendo de una relación entre gobernantes y gobernados (págs. 253-254).

El neoliberalismo estadounidense se explica a partir de la *teoría del capital humano*, que radica en dos representaciones: a) adelanto del análisis económico en un dominio -hasta entonces- inexplorado y b) a partir de ese adelanto, reinterpretar en términos económicos y nada más económicos todo un dominio que se consideraba no económico (págs. 255-258). Con ello que la economía política clásica indica que la producción de bienes depende de tres factores: tierra, capital y trabajo. Pero, estudiar a profundidad estos elementos permite ahondar en esta base para dilucidar que no es trabajo sino la fuerza de trabajo -oferta y demanda-, misma que se vuelve un bien -concreto-. En ello, la lógica del capital solo retiene del trabajo la fuerza y el tiempo, solo rescata los efectos del valor producido. Esta alusión del autor al pensamiento de Karl Marx, empuja a los individuos en una sociedad de masas a volverse una máquina. Esto supone un retorno al *homo economicus* en que el individuo necesita y forzosamente se vuelve, según su clase social: un “empresario de sí mismo” o un “socio de intercambio”, frente al estructural funcionalismo del Estado que rige su existencia. El hombre del consumo no es uno de los términos de intercambio, sino que es productor. El salario es un capital que va a calificarse de capital humano. La constitución genética y producción de niños se normaliza en base a la elección -opción única según la clase social a la que un individuo pertenezca- entre “cantidad” y “calidad” de los hijos en función del capital humano que quieren transmitir sus padres a su descendencia. La movilidad humana/migración constituyen una inversión, en que el migrante es un inversor -el contenido de su inversión valdría ser estudiado desde el enfoque del desarrollismo-. En base a la formulación anterior del autor sobre el conocimiento que construye la razón gubernamental, entra en cuestión el

análisis de la criminalidad y delincuencia en el marco de análisis de la economía de mercado y relaciones no mercantiles y cómo esta economía contempla a los fenómenos “sociales”.

Es preciso que la vida del individuo no se inscriba como individual dentro de un marco de gran empresa que sería la compañía o, en última instancia, el Estado, sino [que] pueda inscribirse en el marco de una multiplicidad de empresas diversas encajadas unas en otras y entrelazadas.” grandes empresas en que la acción del individuo no tiene efecto y bastante numerosas para que él no dependa de una sola. “[...] es necesario que la vida del individuo -incluida la relación, por ejemplo, con su propiedad privada, su familia, su pareja, la relación con sus seguros, su jubilación- lo convierta en una suerte de empresa permanente y múltiple. (Foucault, M. 2007; pág. 277).

Entonces, la inversión de la paternidad en los hijos es conmensurable -en capital y tiempo-, el matrimonio es una contractualización, la forma general del mercado se convierte en un instrumento. Esta forma general del mercado es, como está construida en base a la razón gubernamental, una herramienta de discriminación en el debate con la administración. La promulgación del liberalismo de “dejar hacer” se invierte para transformarse en un “no dejar hacer” al gobierno, en nombre de una ley del mercado que permitirá juzgar y evaluar cada una de sus actividades. Como consecuencia, queda invertido el *laissez-faire* y el mercado ya no es un principio de autolimitación del gobierno, es un principio que se vuelve contra él en tanto se juzga la acción del gobierno desde el punto de vista “único” de la economía y el mercado (págs. 278-286). Para el análisis de comportamientos no económicos y estimación de la acción del poder público en términos de mercado, el abordaje del problema de la criminalidad, por ejemplo, radica en el costo de la delincuencia como costo de la práctica judicial, en tanto que: “La ley es la solución más económica para castigar bien a la gente y para que el castigo sea eficaz” (Foucault, M. 2007; pág. 288) y el crimen se definirá como una infracción a una ley formulada. Como fórmula -casi numérica- de la conducta del Estado con respecto a la conducta de la sociedad civil, la resolución del crimen se configura como una acción mecánica. Una antropología del crimen, permite sostener la “evolución” del individuo en relación al Estado desde el *homo penalis* -penalizabile-, al *homo economicus*, hacia el *homo legalis* hasta el *homo criminalis*; producto de esta mecánica pura de la ley. Si el crimen se define como la acción cometida por un individuo al correr el riesgo de ser castigado por la ley, no habría diferencia entre una infracción al código de circulación y un asesinato

premeditado. El sistema penal tendría entonces que enfrentarse no con criminales, sino con gente que produce este tipo de acciones. Acciones que atribuyen la asignación del valor de “evolución” a la calidad del individuo en relación -contraposición- con el Estado, en tanto el Estado requiere reaccionar ante una oferta de crimen. A esta oferta de “crimen”, el Estado demanda un castigo, que supone el medio para limitar las externalidades: costos y beneficios monetarios o no monetarios que resultan de los fenómenos de interdependencia social. Mismos que reflejan el fracaso del mercado y exigen la intervención pública para reducir la divergencia entre los costos sociales y privados. En cuanto a la oferta del crimen, debe considerarse que esta no es uniformemente elástica, lo que implica que la modificación de la oferta varía -propende a aumentar- con respecto a los efectos de la demanda negativa. Sobre esta demanda negativa, Foucault alude que “La política penal tiene como principio regulador una mera intervención en el mercado del crimen y con respecto a la oferta del crimen.” (pág. 297) Así, la acción penal debe ser una acción sobre el juego de las ganancias y las pérdidas posibles, una cuestión “meramente” mercantilizada por la razón gubernamental, que rige a la razón de Estado.

En la razón de Estado, la política es el juego de esas diferentes artes de gobernar con sus diferentes ajustes -razón gubernamental-.

El liberalismo no buscó dicha regulación en la “ley” por un jurisdiccionalismo que le fuera natural, sino porque la ley define formas de intervenciones generales excluyentes de medidas particulares, individuales y excepcionales, y porque la participación de los gobernados en la elaboración de la ley, en un sistema parlamentario, constituye el modo más eficaz de la economía gubernamental. (Foucault, M. 2007; pág. 363)

Con ello, se concluye que el liberalismo conduce a gobernar demasiado y esa misma es la intención de la razón gubernamental, misma con la cual la “tecnología del gobierno” construye la noción de sociedad civil que el Estado va a configurar.

Es por esta acción del Estado hacia -contra- la sociedad civil, mediada por la gubernamentalidad, que el análisis sobre el *discurso* busca vincular la relación del ser humano consigo “de vuelta” del despojo y empobrecimiento de sí como fuerza de trabajo o individuo fragmentado racionalizado y normado por una razón gubernamental que instrumentaliza al Estado para construir el molde de su existencia. Con el propósito de reunir lo expuesto anteriormente; con particular énfasis sobre la ética de la liberación que “promete” que de realizarse será efectiva y reunirá las voluntades de los integrantes de la sociedad a una

voluntad “única” -pública-, se abordará problema del *discurso* como instrumento político -de manipulación de intenciones e influencias-, con el cual ejercer poder, como resistencia de la voluntad -particular- a la racionalidad gubernamental. La inviabilidad de cualquier “liberación” -como fue expuesta en el primer capítulo-, a partir de la gobernabilidad, se encubre en el *discurso*, que como anuncio -o denuncia- aclama realidades alternativas y hasta utópicas como posibles, aunque no lo sean y no se vaya a obrar en pos de ninguna de ellas.

El análisis sobre el problema del *discurso*, considera que, esa acción del Estado sobre la sociedad civil, provoca la reacción de la sociedad civil de asumirlo en la construcción y configuración de su existencia guarda una búsqueda por resignificar su condición de individuo, que objetivado por el Estado: el individuo es objeto de del Estado. Esto, con el fin de dar cuenta de una teoría y una práctica de la liberación en la relación sujeto-objeto del individuo objetivado como sociedad civil y que es esclavo del Estado, Estado que es amo. Para ello, se desarrollará la teoría y planteamientos de Karl-Otto Apel y Enrique Dussel en la obra *Ética del discurso y Ética de la liberación* (2004) que se basa en la comprensión que cada autor da del campo de la ética que argumenta. Apel, desde la tradición europea de la razón y la idea de justicia universal; y Dussel, desde la filosofía de la liberación latinoamericana como eco del grito de los oprimidos. Estas propuestas éticas, son irreductibles a la otra y se complementan para atender a la articulación de *ética* y *moral*.

Para reflexionar al *discurso* como espacio en que el Estado reafirma el contenido de valor simbólico de su existencia, se expondrán los puntos fundamentales de la obra *La razón populista* (2005) de Ernesto Laclau, en que las aproximaciones de la categoría *pueblo* denotan la resistencia de cada individuo en una sociedad de masas, de ser cosificado por el Estado, en búsqueda de revertir¹²⁵ su condición de objeto: aspiración resultante de la alienación¹²⁶. Esta pugna de poder -en el marco de la razón gubernamental de la economía de competencia que es consolidada por el liberalismo- se encubre en el discurso populista. Populismo que se reviste -“disfraza”- de la posibilidad de la liberación.

¹²⁵ O más posiblemente, invertir.

¹²⁶ Se reconoce que hay vastas teorías al respecto del término, pero para los propósitos e hilo argumentativo de la presente, la concepción del término será empleada por su definición etimológica, de la cual se define “alienación” del latín *alienatio* que significa “acción y efecto de producir la pérdida de su propia identidad”. Esta delimitación del término es suficiente para la interpretación con la que este es empleado, en cuanto una vez realizada esta alienación sobre un individuo, este mismo la (re)produce, y está directamente vinculada esta acción y efecto a la economía política del liberalismo, del que parte el *populismo* (discurso de inclusión en la economía de competencia excluyente) a ser revisado. Diccionario etimológico: <http://etimologias.dechile.net/?alienacio.n>

III. TERCER CAPÍTULO

*“Nuestra revolución ecuatoriana es una revolución eminentemente original. Nuestra revolución no amenaza atropellar a nadie, violar los derechos legítimos de nadie, impedir las iniciativas de nadie. Nuestra revolución no ha renegado de la moral, no ha renegado de los altos valores morales. Nuestra revolución está enmarcada dentro de la libertad, dentro de los valores morales, dentro del honor, dentro del respeto a la persona humana. Pero exigimos de una manera perentoria y absoluta, que todos los ecuatorianos, especialmente la gente rica, especialmente la gente que tiene en sus manos las palancas de la producción, exigimos que todos los ecuatorianos, ricos y pobres, construyan con su esfuerzo, con su trabajo y con su persona a procurar la práctica de la justicia para cada uno de los trabajadores del Ecuador para cada una de las personas pobres del Ecuador, para todos y cada uno de los ciudadanos de la República del Ecuador.”*¹²⁷ (Ibarra, V. 1969)

3. Discurso

Anteriormente, se expuso sobre el contenido de valor simbólico de la ética legitimante del ejercicio de poder para el ordenamiento y control de la libertad -enfocada al Estado-, a partir de las máximas del cristianismo y la democracia. A continuación, la exposición de la instrumentalización de este contenido de valor simbólico, en el discurso, se abordará a partir de la obra *Ética del discurso y Ética de la liberación* (2004) de Karl Otto Apel y Enrique Dussel.

Según el comentario de Raúl Fonet Betancourt de la obra (Apel y Dussel, 2004; pág. 9), la ética del discurso continúa la tradición europea de la moral universal en un nivel crítico, integrando las dos corrientes de la Ilustración por las que ha pasado la historia europea, hacia la filosofía de la liberación latinoamericana en pos del desarrollo hacia un pensamiento latinoamericano genuino. Tanto la filosofía de la liberación de Dussel como la pragmática trascendental de Apel, pretenden haber reformulado el proyecto aristotélico de la “filosofía primera”, la cual, como problema de una fundamentación última de la ética, queda fuera de

¹²⁷ Discurso pronunciado por el Presidente Constitucional de la República, Dr. José María Velasco Ibarra, en la concentración velasquista celebrada en la Plaza de la Independencia, el 7 de marzo de 1969. <https://www.coursehero.com/file/22879400/2-Discurso-de-Velasco-Ibarra/>. <https://www.youtube.com/watch?v=avkswC8BPtc>

esta fundamentación -que no es última-. Insta a considerar que la teoría moral responde a ciertos problemas de moralidad, cuya pretensión se torna cuestionable desde la voz de la conciencia¹²⁸, y deben verse primero los diferentes contextos al contemplar cualquiera de las aproximaciones teóricas que de estas se diera. Contextos en los que cabe considerar la [im]posibilidad del paradigma -ético-.

En el análisis de la lógica de formación de las identidades colectivas, Ernesto Laclau (2005) en su obra *La razón populista*, encuentra que el individualismo metodológico, no provee suficientes alternativas para cuestionar el paradigma. Este paradigma, supone el ordenamiento institucionalizado del Estado en sus dimensiones y niveles, configurados a partir de la relación dicotómica y dialéctica, con la sociedad civil. Esta sociedad civil, como “unidad” -expuesta anteriormente en su existencia en relación al Estado según la razón gubernamental- se divide como grupo en unidades menores: demandas. Demandas, que ni en su conjunto, corresponden a una configuración que pudiera ser considerada una totalidad unificada. Ésto se debe a que, en ese orden que no logra constituirse a sí mismo como una totalidad coherente -pueblo-, la demanda requiere ser totalizada para que pueda inscribirse como “reclamo” en el sistema. El “reclamo” implica diversas formas de articulación entre lógica de la diferencia y lógica de la equivalencia, pero de forma sucinta, el autor explica que en esta articulación “[...] la imposibilidad de fijar la unidad de una formación social en un objeto que sea conceptualmente aprensible conduce a la centralidad de la nominación en la constitución de la unidad de esa formación, [...]” (Laclau, 2005; pág. 10).

La cuestión sobre la intención de construir -desde el Estado- una totalidad coherente como *pueblo*, requiere en el análisis de discurso, un abordaje desde el populismo. Esta categoría, que se emplea como una sola y oponible perspectiva organizativa del poder, históricamente considerada de “izquierda”, es instrumentalizada como “ideológica”. La atribución del contenido de valor simbólico que supone la concepción de una ideología -unificada y determinada- dista excesivamente del punto de partida de la cuestión a tratar, porque no considera en la configuración, la concepción de “populismo” como el presente estudio expone más adelante.

A partir de la “falta” de matiz ideológico, el populismo supone un argumento que no concibe juicio moral -al menos, no intencionalmente-, porque es concebido como una forma de construcción de lo político. Por lo mismo, el populismo, en la construcción del “pueblo” al

¹²⁸ Refiere al concepto dado por Sigmund Freud, de acuerdo a Fernet, en que la conciencia se configura a partir de la contención de pulsiones.

cual se dirige el discurso como eje del problema de investigación presente: no es un concepto peyorativo y no tiene un único referente; sino que construye lo político, como escenario de performance del canal de las demandas, y la respuesta a ellas en un gobierno que se concibe como régimen represivo. En un régimen represivo -cuya “naturaleza” de razón gubernamental liberalista conducida por la economía política de competencia que tiende al totalitarismo por las exigencias de la mediación entre el Estado y la sociedad civil en una monológica de mercado-, las demandas son concebidas como desestabilizadores del orden social y convocan a la movilización de los grupos que las exigen.

A partir de esta relación del individuo como sociedad civil -objeto- con el Estado -sujeto-, se puede establecer que esta sociedad civil -esclavo- está pugnando su liberación del Estado -amo-. Ahora bien, esta cuestión del discurso que se “visibiliza” en el discurso populista que radica en el ofrecimiento de satisfacción de demandas colectivas, se encuentra atravesada por la razón gubernamental.

El abordaje de los criterios con que se reúne las bases teóricas expuestas a lo largo del presente estudio, para dar razón del sistema de concepciones que han sido relacionadas de acuerdo al marco de la ética del Estado -ecuatoriano-, en el contenido de valor simbólico que tanto el cristianismo como la democracia podrían reclamar para sí, y que en base a la razón gubernamental del liberalismo imperante y motivo de la relación entre el Estado con la sociedad civil, en que la economía de competencia requiere del encubrimiento de las estratagemas de la razón de Estado, es mediante el discurso. Discurso -que es, por ser discurso- populista.

3.1. Ética del discurso

La ética del discurso como una ética en el contexto de la ciencia y la técnica, parte de la reflexión sobre si existe: una demanda de una macroética a nivel mundial -debida a la globalización-, o si, por otro lado: el ejercicio ético debe partir de que la racionalidad y la ciencia están libres de valores. Ambos razonamientos; sin embargo, indican una intención universalizadora. Según Karl-Otto Apel (2004), al considerar que después de la religión, es la ética la que emigra hacia la subjetividad privada, la ética es, por lo tanto, incapaz de su propia racionalidad frente a la razón científica. Ante esta imposibilidad, Apel concibe que, para salvar la brecha entre la racionalidad propia de la ética de la razón científica como exigencia global, la acción subjetiva y ciencia objetiva a la que la primera se remite, deben partir del

análisis de la privatización de la moralidad como resultado de la reproducción de la dualidad¹²⁹ en la división del trabajo. División que pone en cuestión la filosofía analítica con la hermenéutica para observar la validez general de la moral. De acuerdo a la cita del autor (2004) de la obra *Discurso y liberación* de Hans Schelkshorn que dice que: “La política cae sólo bajo la competencia de la racionalidad instrumental sobre la base de convenciones “fundadas” en decisiones irracionales. Ya no es posible una discusión racional de intenciones” (pág. 12), esta validez general como recurso de la racionalidad instrumental, observa a la ética por su función al convencionalismo moral.

La racionalidad instrumental de la ética como escepticismo moral¹³⁰, supone la provocación central para la ética del discurso. Discurso en el cual, para su concepción ética, la pragmática lingüística supone el principio moral de universalización del que duda el escepticismo moral. A partir de lo cual, se afirma el acto de dudar como una forma de argumentación. Empero, comprende que la duda como argumentación es imposible sin los presupuestos morales de renuncia a la violencia y aceptación de una igualdad de derechos. La duda es un signo de una necesidad que lo establecido no satisface. Por lo cual, requiere una estrategia, la misma que es la refutación performativa con la que se logre visibilizar los pilares secretos de la moral bajo el supuesto de la ciencia libre de valores y de la hermenéutica.

La ética del discurso pretende la configuración de una solución racional entre intereses y pretensiones en conflicto¹³¹ a las que dirigir la razón gubernamental, en el marco de análisis del presente estudio. Transfiere la experiencia moral sobre el nivel real de la conciencia. Para ello, la obra (2004) busca un punto de convergencia entre la ética del discurso y la ética de la liberación -a exponerse más adelante-, en la calidad de *absoluto* de la ética entre la pluralidad de mundos de vida culturales. Por un lado, Apel busca una base indubitable en donde la calidad de absoluto y la universalidad de la razón teórica y práctica puedan ser fundadas, frente al relativismo universal de la filosofía actual. Por otro lado, Dussel comprende el problema como más complejo porque no quiere sacrificar la calidad de absoluto de la ética

¹²⁹ Se interpreta, para los fines del presente estudio, que esta dualidad se refiere a la del amo-esclavo en el marco de la fuerza de trabajo.

¹³⁰ El autor analiza como *fundamentum inconcussum* -veritatis- (base a partir de la cual busca la verdad) que refiere a que estas formulaciones del conocimiento parten, precisamente, del escepticismo moral, como cuestionamiento con un propósito “bueno” de lo que se pone en tela de duda -juicio-.

¹³¹ “[...] “racional” significa que sólo la fuerza de los argumentos debe decidir sobre el conflicto. Según W. Kuhlmann, la constelación básica es “El conflicto de intereses y pretensiones entre sujetos de razón de aproximadamente la misma fuerza y competencia y de derechos iguales”” (Kuhlmann, 1987; 99) Apel y Dussel, 2004; pág. 14

por un culturalismo hermenéutico para que la crítica de la explotación no pierda el terreno bajo sus pies. Apel se encuentra en un universo teórico liberado de elementos éticos, mientras que Dussel responde a una situación en donde el discurso filosófico es ya responsable de la justificación ideológica de la opresión y la participación en la enajenación cultural de su propio pueblo. Cabe considerar que ambas éticas, la del discurso y la de la liberación: buscan que las formas culturales de la buena vida para que estas sean preservadas -mantenidas- y no se destruyan (2004; pág. 17).

La búsqueda para lograr la universalidad, requiere de correcciones al imperativo categórico, que supera conservando el planteamiento de la ética según Kant¹³² contempla que es posible que los participantes de diferentes mundos de vida, universalicen diferentes normas sin inconsistencia subjetiva¹³³. La ética del discurso demanda discursos prácticos en pos de resolver consensualmente pretensiones e intereses conflictivos, como una recuperación de la moralidad sustancial perdida. “La teoría moral se restringe a sí misma a la reconstrucción del “punto de vista moral”, el punto de vista de la imparcialidad que está delineado sólo por algunas reglas y condiciones indispensables de argumentación para poder llegar a una solución justa del conflicto.” (Apel, 2004; pág. 17). Si se parte de la noción -reconocimiento- de diferentes formas de “buena vida”, se evita caer en la trampa de cualquier moral universalista que implique la universalización de normas particulares. Trata la dimensión del cuerpo humano viviente en el contexto de la cuestión de la ideología, en que esta anticipación ética específica, se observa a partir de la “proximidad” entre personas humanas, con sincronía atemporal, plena, con riqueza de las libertades -en que todos puedan permanecer con el otro en una exterioridad escatológica-. Esa intención es lo que moviliza la praxis moral. “La anticipación de la solidaridad no es la claridad consensual de los argumentos, sino la proximidad entre las personas.” (pág. 25).

Sin embargo, las estrictas reflexiones trascendentales ignoran apremiantes problemas que surgen en el contexto de la miseria y opresión. Establecer la responsabilidad y la solidaridad como el otro lado de la justicia, delega todas las cuestiones de contenido, se limita a recordar y formular el punto de vista moral. Eso implica que las deducciones del principio de procedimiento pierdan su función de meras contribuciones y reciban inevitablemente un carácter profético. La ética del discurso como ética de la responsabilidad exige una

¹³² Immanuel Kant fue el teórico de los postulados de la deontología moderna -filosofía de la modernidad- (siglo XVIII)

¹³³ Se considera que la ética del discurso no aborda el problema de la buena voluntad.

transformación postmetafísica de la ética de Kant, en que se entiende como una designación del intento de fundamentación de la ética la ética de la comunidad de comunicación ideal. A partir de ello, la ética del discurso comprende dos dimensiones. La primera, que remite al discurso argumentativo como medio para la fundamentación concreta de normas -alude a una macroética contemporánea- como organización cooperativa, con susceptibilidad de consenso de las soluciones para todos los afectados. Y, la segunda, que remite a la circunstancia que contiene el a priori racional de la fundamentación del principio de la ética -como exotérica- en que el principio ético de susceptibilidad de consenso para los participantes en las negociaciones, busca resolverse mediante ofertas de beneficio y amenaza de desventaja. (Apel, 2004; págs. 46-48).

De este modo, una ley moral obtiene su sentido en la regulación de las relaciones intersubjetivas de una multitud de sujetos para oponerse -o cuestionar- el principio kantiano de *yo pienso*, que no tiene una función trascendental. El ser humano, más que ser trascendental, es un ser racional “puro, metafísicamente inteligible” -que a lado de Dios- conforman el “reino de los fines” mediante lo cual Kant recurre a este reino metafísico de los fines para poder pensar la autonomía de la voluntad moralmente buena como *ratio essendi*¹³⁴ de la ley moral.

De ello, se pone en evidencia la imposibilidad de una fundamentación trascendental última de la ética en el sentido de las presuposiciones kantianas, quedando por demostrar si es posible -y en qué medida- una transformación pragmático-trascendental de la filosofía trascendental en donde el a priori ineludible del “yo pienso” sea reemplazado por el a priori del “yo argumento”, y proporcione la fundamentación última de la ética que Kant no pudo ofrecer.

Ésto, con el fin de demostrar dos aspectos fundamentales de la transformación lingüístico-pragmática de la filosofía trascendental: 1) que en la argumentación pública, lo mismo que en el pensamiento empírico aislado, debe suponerse siempre, como la única condición de resolución de las pretensiones normativas de validez, las condiciones normativas de posibilidad de un discurso argumentativo ideal; y, 2) que con ello, se reconoce implícitamente y de manera necesaria, el principio de una ética del discurso (pág. 50).

Al suponer esta como única posibilidad de resolver de manera no violenta conflictos acerca de pretensiones de validez; y que los participantes del discurso se encuentran, en

¹³⁴ Traducción del latín como “razón de ser”.

principio, interesados en una resolución de todas las cuestiones posibles relativas a la validez¹³⁵, Apel expone que: “De acuerdo con la ética del discurso, es precisamente en esta *susceptibilidad de un consenso* universal donde reside la *implementación del sentido* y la *concreción* de la *determinación kantiana de la adecuación como ley* en el plano de la *intersubjetividad* (en cierto modo, el desciframiento *postmetafísico*, pero *pragmático-trascendentalmente* fundamentable del “reino de los fines”, en el sentido de una *idea regulativa de la comunicación humana*).” (2004; pág. 53). De lo cual se asume que el evidente factum de la *razón* reside justamente en que al aceptar o reconocer a los otros como argumentadores, la razón comunicativa en tanto que racionalidad discursiva, reconoce o acepta la validez de la ley moral en la forma del principio discursivo.

La ética del discurso, como una ética de responsabilidad histórica, delega la fundamentación concreta de las normas en los afectados mismos, a fin de garantizar un máximo de adecuación situacional al mismo tiempo que un agotamiento exhaustivo del principio de universalización relativo al discurso. Entonces, lo único que conserva su validez incondicional -en tanto es falible- es el principio de procedimiento que contiene precisamente las condiciones de sentido de una posible revisión de normas. La ética de discurso enfrenta al individuo con el siguiente dilema: por un lado, el consenso real de los afectados es determinante en su resultado fáctico para la validez de una norma, en cuyo caso no puede ser reemplazado por un experimento del pensamiento y el individuo no puede cuestionar el consenso real basándose en la autonomía de su conciencia. Por otro lado, el paradigma kantiano de la autonomía conserva su validez y el individuo puede poner en tela de juicio cualquier resultado fáctico de la formación real del consenso, en cuyo caso puede prescindir de la exigencia específica ético discursiva de un consenso real de los afectados o sus representantes. En esta cuestión, la intersubjetividad como limitación pragmático-trascendental del *a priori* de la comunidad comunicativa ideal anticipada y comunidad comunicativa real históricamente condicionada, vislumbra su crítica subsuntiva de la filosofía analítica del lenguaje. Ante lo cual, dialogar con dicho pensamiento es una experiencia exigente que debe emprenderse con sentido creador (págs. 55-141). En cuanto a la filosofía trascendental del lenguaje: el discurso parte, al menos pedagógicamente y de manera abstracta, desde la “intuición” de que “el Otro”. Es la fuente originaria de todo discurso posible, esencialmente ético, y desde la “exterioridad”, como la irrupción del “otro” en la

¹³⁵ Y no en la instrumentalización del discurso.

“comunidad” de la institucionalidad vigente de la “totalidad” y que clama “justicia” (págs. 145-146). De lo cual, se encuentra la relación de complementariedad entre la ética de discurso, como ha sido expuesta, con la ética de la liberación, en que la *razón del otro* como formula Dussel, parte de la “interpelación” como acto del *habla*. Por ello, la responsabilidad de los afectados por los acuerdos a los que discursivamente se llegan, conduce a la asunción que la “razón ética” es el momento originario racional, anterior a todo otro ejercicio de la razón, por la que el *Otro* nos impacta antes de toda resolución o compromiso a su respecto; es la “re-sponsabilidad por el Otro” a priori, y como presupuesta ya siempre, dada en toda expresión lingüística proposicional, argumentativa, en toda comunicación, en todo consenso o acuerdo, en todo texto, en toda praxis. Es el momento ilocucionario mismo, momento originario de todo “acto de habla”. Es la intención constitutiva anterior al “acto de trabajo”, a toda división del trabajo, a toda pretensión de servicio o solidaridad para con el *Otro*¹³⁶. “[...] Para Lévinas y la filosofía de la liberación, “la totalidad, el Estado, la política, las técnicas, el trabajo, están en todo momento a punto de transformarse en el centro de gravitación de ellas mismas”” (Dussel, 2004; pág. 203). Empero, todas se originan en el momento práctico por excelencia de la razón ética que establece el estar-siendo-por-el-Otro como responsabilidad a priori en el cara-a-cara de la proximidad (Dussel, 2004; pág. 245).

Finalmente, sobre la cuestión de la fundamentación de la ética de la liberación, la ética del discurso en el espacio de la ética de la liberación -a continuación- enfocada a la situación latinoamericana de acuerdo al abordaje de Enrique Dussel de esta realidad histórica, el discurso y la liberación se encuentran para conformar un todo que como tema de concientización de la comunidad de los dominados -obreros- o excluidos -indígenas-, parte de la afirmación ana-léctica de la alteridad -del *Otro* como afectado, dominado o excluido- en la asimetría inicial -y la ética de la liberación es una ética que parte como situación normal de la asimetría, y por ello es universal, no como la ética del discurso, que sólo puede partir de la simetría, siendo entonces una ética particular que necesita del “Estado de derecho”, que se cumple en la minoría dominante de la humanidad-. La “toma de conciencia”, como propio “re-conocimiento” comunitario -autoconocimiento- donde la mediación científica es esencial, hasta la interpelación a la solidaridad para efectuar un proceso efectivo o político de liberación -o de plena participación en una comunidad de comunicación futura en simetría-, merecería una rearticulación de toda la problemática de teoría y praxis (pág. 297).

¹³⁶ Perseguido en el sistema, rehén en manos de la *totalidad*.

3.2. Ética de la liberación

La ética de la liberación según el pensamiento de Dussel (2004) es una ética formulada en el contexto de la dependencia y el subdesarrollo. Contexto a partir del cual, critica el modelo de desarrollo occidental en base a la teoría de la dependencia, que vislumbra la necesidad de romper el encanto del desarrollismo con que se impone la estructura de la opresión. Ante lo cual, se debe formular un camino genuino de “desarrollo” que debe partir del pensamiento crítico. De ello, que Hans Schelkshorn, quien reúne la teoría propuesta por Dussel en esta obra (2004) expone en su comentario que: “La filosofía se descubre a sí misma como un momento ideológico de un sistema global de dominación. La filosofía de la liberación es un esfuerzo por escapar de esto de manera creíble.” (pág. 13). Esta nueva fundamentación de la filosofía comprende: 1) una crítica radical a la pretensión universalista de la razón europea; y, 2) un postura crítica que el criticismo ideológico no pueda objetar. De esta fundamentación de la filosofía, se “resuelve” optar por la solidaridad con el pobre -oprimido- como una posición más crítica respecto a las estructuras de opresión y de justificación ideológica de la “comunidad real de comunicación”. En este sentido, la intención de escapar de la dominación del imperialismo cultural optando por el pobre, insta una ética de lucha diaria por la liberación del oprimido en la periferia, una liberación en que “El punto de vista desde donde el círculo vicioso del pensamiento enajenado y al mismo tiempo enajenante puede superarse es, en parte, la vida de los oprimidos, de los excluidos del sistema” (pág. 14).

La ética de la liberación tiene como principio básico la ética de la simpatía y compasión, asociándola con la irracionalidad e incluso con el reflejo instintivo¹³⁷ para contemplar la situación de dominación, del discurso negado y de la instrumentación y explotación del hombre, en la persecución de la liberación de los oprimidos, de los negados, de los instrumentalizados, de los explotados. De la reversión de esta condición, a partir de una justicia mediante el discurso práctico y responsabilidad como liberación, que son centrales para las reflexiones de la ética de la liberación. A partir de estas, se reconstruye las intuiciones de la ética tradicional de compasión y amor sobre el nivel real de la conciencia, en que la ética se permite analizar las causas estructurales de la pobreza y construir un orden social más justo que sea conducido hacia una ética política como una ética de la solidaridad sin paternalismo. Esto, en cuanto que la situación histórica depende que la liberación sea una reforma del sistema o se torne en revolución

¹³⁷ Apel, 1984b, 49-69;cf. 1986c, 25 - 2004; pág. 14.

La ética de la liberación corrige e integra los propósitos legítimos de una revolución moral sin una teoría de la historia determinista o utópica. “La liberación es un proceso histórico sin la determinación de las leyes dialécticas de la historia.” (Dussel, 2004; pág. 15). Esto, se refiere a la relatividad histórica y cultural de la subjetividad humana -en que cada universalización está fácticamente limitada- que implica exclusión. Esta exclusión se debe a la monológica (individuo, grupo, clase, pueblo, etc.) “unitaria”. Monología que rompe concretamente con la praxis liberadora del oprimido. Para rescatar la liberación de la monología, los elementos de transformación en la ética de la liberación se considera que son: a) metafísica de la alteridad¹³⁸ en cuanto a que “La exigencia moral más fuerte es la del otro fuera de la totalidad social”¹³⁹; b) teoría del conocimiento¹⁴⁰; y, c) teoría de la praxis de liberación¹⁴¹.

La intención de la ética de la liberación de superar la universalización monológica mediante interacciones reales, se explica con la cita de Dussel de W. Lutterfelds (1986, pág. 90) que expone que: “La comprensión de la argumentación extraña sólo se relaciona con el propio horizonte de comprensión para aceptar evidencia.” (2004; pág. 103) de modo que las razones, aunque propuestas por el otro son aún las propias razones -de las que se parte-. Esta base egológica abre la cuestión de ¿cómo puede la argumentación del otro romper el horizonte propio de comprensión en cuanto a que la idea de consenso no se tome una mera idea que sólo oculte el disenso? A lo cual, el consenso depende de la “empatía solidaria de uno con la situación de todos los otros” (2004; pág. 18)¹⁴².

La acción liberadora del oprimido -pedagogía ana-léctica de la liberación- es entendida entonces, como la solidaridad crítica con los pobres en su camino hacia la liberación, principalmente, a través de la educación como cultivo de una conciencia liberadora. La ética de la liberación -como la ética del discurso expuesta anteriormente- buscan inspirar la práctica de los hombres mediante la construcción dialógica del sentido. “Pensar todo a la luz de la palabra interpelante del pueblo, del pobre, de la mujer oprimida,

¹³⁸ El ser humano -uno solo- no es solo ejemplo de la humanidad universal, sino debido a su libertad, es un ser de heterogeneidad y distinción radical (opuesto a “diferente”) 2004; pág. 15.

¹³⁹ Huérfanos fuera de las familias, pobres fuera del estado de bienestar, viejo fuera de sociedad de eficiencia, extranjeros fuera de su país de origen. pág. 15

¹⁴⁰ Única manera de comprender la exterioridad del otro es la experiencia del encuentro: *proximidad*.

¹⁴¹ Exige justicia: punto de partida con la dominación como negación de la exterioridad constitutiva e histórica del otro; éxodo como ruptura del sistema de dominación - separación del poder introyectado y la afirmación y reconstrucción de la propiedad de identidad; construcción de un nuevo orden en que el oprimido pueda vivir como una persona original y diferente en igualdad con los otros. 2004; pág. 15

¹⁴² Cita de Dussel de la obra de Kuhlmann sobre la teoría de Habermas, 1986; pág. 23.

del niño y de la juventud culturalmente dominada, del viejo descartado por la sociedad de consumo, con responsabilidad infinita y ante el infinito, eso es la filosofía de la liberación” (Dussel, 2004; pág. 28)¹⁴³. Por lo tanto, a continuación, se expone de forma sucinta el problema del *populismo*, con el propósito de dar una aproximación suficiente que permita comprender el problema de la complejidad con que partió el presente estudio en su abordaje sobre la ética y su contenido de valor simbólico.

3.3. Populismo

El populismo abordado a partir de la obra *La razón populista* de Ernesto Laclau (2005), parte del cuestionamiento de las nociones con que se comprende el término. En un comienzo, el populismo es históricamente comprendido en base a la diferenciación de *clases sociales* y los movimientos sociales que pugnan por “justicia social”, cuya comprensión se presume una demanda socialista; sin embargo, niega la importancia de *clase* en su “proyecto”. Desde lo cual, la razón para denominar populista a un movimiento no se halla en su base social, sino en una inflexión de esa base por una particular lógica política presente en movimientos heterogéneos¹⁴⁴ (Laclau, 2005; págs. 19-20).

A partir de este criterio con el cual se emprende el estudio de las dimensiones de alcance del populismo para construir una definición que asuma de forma éticamente neutra los adjetivos con que se califica a un término, se encuentra pertinente abordar la concepción más clásica de la retórica basada en su diferenciación de la *lógica*, para dar una aproximación del populismo. Aproximación que requiere considerar que “La “ideología” sólo puede considerarse como diferente de la retórica involucrada en la acción política si la retórica es entendida como un puro adorno del lenguaje, que no afecta en modo alguno a los contenidos transmitidos por éste.” (Laclau, 2005; pág. 25). De ello, el autor señala que el equivalente sociológico de aquello a lo que se opone la retórica, sería entonces: una noción de los actores sociales como constituidos en torno a intereses bien definidos, y que negocian racionalmente con el “entorno”. A partir de lo cual, cabe mencionar la noción de política *tout court*¹⁴⁵ con que esta obra (Laclau, 2005) comprende el populismo y la acción política. “Según esta visión

¹⁴³ Traducción de la obra de Dussel de 1987 del inglés, por Yolanda Angulo Parra. (1987, 5.9.5.1)

¹⁴⁴ Esta es la aproximación de Laclau a partir de los estudios y obras de Margaret Canovan en su texto *Populismo*, publicado por la editorial Junction Books en Londres, Inglaterra en 1981.

¹⁴⁵ Refiere a que la política no “existe” únicamente donde se pugna el poder político. Sino que la experiencia comunitaria también es una dimensión en que la esfera política se construye y donde ésta construye a la comunidad.

de la sociedad, la imagen de agentes sociales cuyas identidades se constituyen en torno a símbolos populistas difusos sólo puede ser una expresión de irracionalidad.” (Laclau, 2005; pág. 26). De este modo, si el campo de la *lógica* fracasa en su constitución como un orden cerrado y se necesitan mecanismos retóricos¹⁴⁶ para lograr ese cierre, se vuelven instrumentos de una irracionalidad social ampliada. De este modo, la imprecisión y el vacío de los símbolos políticos populistas dependen del acto performativo que tal vacío ocasione para desestimarse (pág. 26). La retórica, entonces, sería la anatomía del mundo ideológico (pág. 27). Retórica que, generalizada, es lo que se comprende por hegemonía -pensamiento hegemónico-, ante la cual el populismo aparece como una posibilidad distintiva de estructuración de la vida política (pág. 28). Es así, que las cualidades del populismo -simplicidad y vacío- lo que logran es performar la racionalidad social que expresan. Empero, el análisis debe procurar no caer en el reduccionismo de considerar a la manipulación espuria como necesariamente constitutiva del populismo (pág. 30).

El problema que encuentra el populismo, principalmente como objeto de estudio de la obra de Laclau, es la denigración del término. Acción que relega a la mera retórica y lo ubica como “lugar” al cual condenar a los fenómenos políticos éticamente sancionados como aberrantes, y al populismo como la máxima expresión de ellos y que los engloba.

Desde lo cual, se encuentra necesario estudiar el nexo entre las palabras -retórica- y las imágenes -realidad-. Nexos que es distorsionado y referenciado a *populismo*, y que debe estudiarse con mayor detenimiento para descubrir la lógica interna que comprende que la asociación entre palabras e imágenes es arbitraria, y las variaciones temporales y georreferenciales representan un componente de esta arbitrariedad, misma que propende al surgimiento de ilusiones. Ilusiones que parten de la disociación entre el “verdadero significado” de: las palabras y las imágenes¹⁴⁷. Y, para ser posible se requiere de recursos retóricos que son: afirmación, repetición y contagio (pág. 40).

“La relación inestable entre palabras e imágenes es una precondition de cualquier operación discursiva políticamente significativa” (Laclau, 2005; pág. 41); y, sobre la distinción entre el “verdadero significado” de las palabras y la imagen que estas palabras

¹⁴⁶ Se nombran en la obra: metáfora, catacresis, metonimia y sinécdoque. Estos mecanismos retóricos, en su determinación como instrumentos de irracionalidad social ampliada, son elementos en que su utilidad se ve performada para ser empleados como herramientas de la manipulación de la racionalidad. Llámese: discurso.

¹⁴⁷ Referencia del autor a la obra de Gustave Le Bon, *La multitud* de la edición londinense de 1995, publicada originalmente en francés como *Psicología de las multitudes* en 1895. La traducción al español de este texto original es de 1911.

evoquen que son asociadas a estos términos contingentemente: es preciso aclarar que esa distinción respecta a la diferencia entre denotación y connotación¹⁴⁸. Para lo cual, cabe recurrir a algún principio lingüístico que permita una aproximación a reconocer esta diferencia¹⁴⁹ de entre el lenguaje: paradigmático -asociativo- y el sintagmático (pág. 41). En el lenguaje paradigmático, es indiferente si la asociación se originó en el nivel del significado -significación verdadera- o del significante -sentido evocado- porque una vez “realizada” tal asociación, alcanza -o “cubre”- ambos niveles. Ahora bien, para el problema del discurso que se abordará más adelante, los recursos retóricos con que se disocia el “verdadero significado” de las palabras y las imágenes, mencionados anteriormente comprenden a la *afirmación* como la ruptura del “vínculo entre aquello que se afirma y cualquier razonamiento que lo apoye” (pág. 43); a la *repetición* como la adquisición de una condición de la vida social y ética en que la “racionalidad” del hábito -construido- garantiza su legitimidad; y, en cuanto al *contagio* la transmisión “patológica” en una sociedad de masas (págs. 43-45). En que los individuos -objetivados- son denigrados por “hábitos” que degradan la ética social, que le son asignados a las multitudes organizadas como turbas, que son originalmente agrupaciones de individuos para la exigencia de demandas sociales, pero como rechazo a un comportamiento colectivo trasgresor del orden hegemónico o de la racionalidad hegemónica, tiene como resultado que estos movimientos “[...] son controlados y reprimidos por los sectores más criminales de la población” (pág. 52). Con lo cual se inserta el comportamiento de las masas en el marco de lo patológico (pág. 56).

Cabe acotar, que en una sociedad de masas hay agrupaciones diferenciadas. Las multitudes, las corporaciones y los públicos (págs. 57-67). Las multitudes requieren la exaltación e intensificación de las emociones -colectivas- para formarse y tienen el efecto de disminuir la inteligencia promedio de sus miembros (págs. 70-71). Sobre las multitudes, es necesario considerar que un propósito común y claramente definido es la condición que puede elevar el comportamiento de una multitud temporaria y desorganizada, que crea un sentimiento de “grupo”. Sentimiento que implica un vínculo afectivo -enamoramiento- que se desvía de su objetivo original a su identificación. Identificación que puede ser representada en imágenes, como fueron mencionadas en su diferenciación del “verdadero significado”, como

¹⁴⁸ Diferencia de la cual parte el presente estudio, Ibid. pág. 3. “trans denotación” nota al pie No. 5. del documento.

¹⁴⁹ Laclau refiere al principio lingüístico básico de Saussure que plantea que “[...] en el lenguaje no existen términos positivos, solo diferencias” (Laclau, 2005; pág. 41)

puede ser la desviación del afecto con los motivos del grupo, hacia, por ejemplo: un líder (págs. 72-78). “La investidura en el objeto de amor significa que la libido narcisista se transfiere al objeto.” (Laclau, 2005; pág. 78). Lo que tiende a la idealización -sustitución de un ideal del *yo* no alcanzado-, misma que implica la inmunidad a la crítica (pág. 78). De la que se construye una voluntad colectiva, que introduce el principio de equivalencia como germen de la conformación de un grupo altamente organizado (pág. 86). Grupo que configurará sus demandas en base a intereses comunes.

Cabe aclarar que en tanto que la demanda va dirigida a un actor, llámese “poder” - institucional-, se observa una división dicotómica entre este actor y las demandas, que se vuelven la “imagen” del grupo que las exige. Y en tanto las demandas aumentan se consideran infinitas, y esta infinitud se traslada al grupo que las formula, de modo que las demandas específicas se masifican -como ocurre con los individuos que un primer momento ya se habían agrupado para exigir sus demandas- y son vaciadas de su significante - “significante vacío”- en la cadena de equivalencias, que supone la relación de los grupos con sus necesidades que van reuniéndose en un sentido abstracto de necesidades concretas a necesidades colectivizadas por el poder. Al articular de esta forma las demandas, en un nivel superior, se convierte en una equivalencia de demandas al sistema en un momento de desestimar el régimen represivo -poder que no responde a las demandas- en el contexto de su apareamiento como reclamo al orden establecido. La fragmentada imprecisión de los símbolos populistas es evidencia de su eficacia política, porque para ser eficaces políticamente: su significante no puede adherir significados particulares, sino que debe ampliar a toda la cadena de equivalencias. De este modo, el significante vacío comprende a las demandas con un fundamento común, pero en realidad es el poder hegemónico que se opone a todas las demandas individualizadas (págs. 91-109). Si uno de los grupos de la cadena de equivalencias reconoce las demandas de otro de los grupos, en el contexto de demandas no satisfechas, los símbolos adquieren un carácter representativo en que el significante popular se configura, como totalidad de forma de lucha, y evade reducirse a la particularidad. Así se configura un pueblo, más allá de la concepción partidaria institucionalizada o como administración pública, sino a partir de la sociedad civil y no como el Estado la reconozca, pero desde la construcción de la subjetividad popular. “Afirmar que lo político consiste en un juego indecible entre lo “vacío” y lo “flotante” equivale, entonces, a

decir que la operación política por excelencia va a ser siempre la construcción de un pueblo” (Laclau, 2005; pág. 192)

Por lo cual, para entender al populismo hay que entender: 1) la cadena de equivalencial, 2) la forma en que ciertos significantes se desgajan de esta cadena y pasan a representar la totalidad de la misma, y 3) que los significantes hegemónicos tienden a ser potencialmente vacíos. Lo único que unifica las demandas es su oposición negativa a un poder hegemónico con menor naturaleza conceptual y toman un nombre, que resulta comúnmente el nombre de una persona. Una cadena unifica el nombre del líder, mismo que pasa a representar el momento populista y “asume” un papel estructural. La relación dicotómica de la sociedad del pequeño hombre frente al poder, supone el componente del significante vacío tanto de la izquierda como de la derecha -análoga a la relación del amo-esclavo en la propuesta de liberación tanto desde la filosofía como desde la teología-.

El populismo, según Laclau (2005) y los propósitos de la presente, comprende el pluralismo asociativo de la exigencia de demandas ante un orden establecido por la razón gubernamental del Estado impuesta sobre la sociedad civil, que reúne la idealización de los intereses y necesidades particulares a un “bien común” -entendido como “mayor” a las especificidades de las exigencias de cada grupo-. Para dar escenario a esta idealización, que en marco del populismo se considera necesario exponer el discurso según Laclau (2005) que al respecto refiere que: “El discurso constituye el terreno primario de constitución de la objetividad como tal.” (pág. 92). Objetividad que es entendida como la relación con el plano de la realidad concreta, es decir, el contexto. Contexto hegemónico en que las demandas de los grupos y el discurso, dan espacio a la retórica con que este sistema se compone -”completa”-. Y la desestimación de estas demandas ya vaciadas de su significante y ya tornado en significante flotante para la degradación de la calificación del pueblo para emitir criterios con que señalar el ejercicio institucional del régimen represivo que supone un escenario político en que el populismo puede manifestarse.

La relación dicotómica de la sociedad del individuo frente al poder, supone el componente del significante vacío tanto de la izquierda como de la derecha, en tanto la base simbólica es la confrontación con el poder, indistintamente de las variaciones y diversidades temporales o georreferenciales, como se expuso anteriormente en esta sección. De lo cual, cabe mencionar que el populismo en su lógica de confrontación del poder, degenera en aquello a lo que se opone.

A continuación, se expone una interpretación de la formulación de los objetivos del Plan Nacional de Desarrollo: el Plan Nacional para el Buen Vivir, 2009-2013 y 2013-2017, que corresponden a los períodos gubernamentales en que ocupó la presidencia del país Rafael Correa Delgado. Este régimen ejercido durante estos períodos consecutivos, es considerado populista en tanto se lo considera también: represivo¹⁵⁰.

3.4. Los objetivos del Plan Nacional del Buen Vivir 2009-2013 y 2013-2017

Los elementos del contenido de valor simbólico de la ética del Estado ecuatoriano, cuya razón gubernamental además de objetivar al individuo el mercantilismo de la economía política de competencia, degrada las agrupaciones populares a un “pueblo” dócil al cual imponer un discurso que niegue la insatisfacción de demandas sociales, y que por el contrario este discurso sea afirmado, repetido y contagiado a la población ecuatoriana. Discurso que evoca la imagen de la liberación de la dialógica del amo-esclavo, Estado-sociedad civil; pero, que no hace más que instrumentalizar estas representaciones para manipular la voluntad colectiva a la servidumbre al bien común que esta razón gubernamental impone hegemonícamente sobre la población ecuatoriana. Representaciones que son las demandas de grupos organizados a quienes se les empobrece, en el acto, de su contenido de valor simbólico, para “incluirlo” de su exclusión a la lógica homogeneizante -católica como democrática-, como recurso legitimante de la acción del poder. Poder que ejerce en favor del desarrollismo.

Para explicar el desarrollismo como es revestido de contenidos de valor simbólico de lo que el Estado usurpa del *Sumak Kawsay*¹⁵¹ como una ética gubernamental con la cual ocultar el liberalismo persecutor del crecimiento económico a expensas de la naturaleza y los pueblos diversos, la Constitución de la República del Ecuador del año 2008, convierte a la diversidad de la población ecuatoriana en un pueblo como una masa acrítica, en que discursivamente, atenderá las necesidades -demandas- particulares de cada grupo¹⁵². Pero, configura las necesidades totales de la población, en la Carta Constitucional, en donde se

¹⁵⁰ La calificación del régimen de Rafael Correa en el gobierno del Ecuador, tanto populista como represiva, no es una alusión peyorativa al mismo. Son adjetivaciones moralmente neutras para observar el fenómeno de la República del Ecuador en este determinado “momento”, a partir de los planteamientos del populismo.

¹⁵¹ Ibid. p.p. 7 del presente documento. Se traduce del quichua (lengua de los pueblos indígenas de mayor volumen en esta categoría étnica en Ecuador) al castellano como “Gran vida”.

¹⁵² El Estado de derechos, como se autodefine el Estado ecuatoriano en el primer artículo de la Constitución del 2008, en el ámbito dogmático busca aludir a las diversas poblaciones y reivindicar -únicamente en discurso, el de la Constitución- a las poblaciones históricamente excluidas; para garantizar no los derechos, sino la continuidad del gobierno electo y posesionado, a través de ofrecer derechos -que no cumple y que si cumpliera igual sería desde la verticalidad institucional- como estrategia populista para la victoria electoral y permanencia en el poder.

reconocen; pero, sobre todo: limitan y deciden imponer las demandas de estos grupos a modo de garantías constitucionales. Esto, cumple con una base populista, en tanto el poder central está en potestad de ejercer, reconocer y regular las garantías jurisdiccionales. El *Sumak Kawsay* forma parte del discurso de las resistencias y de las movilizaciones. Pero el imperativo democrático estatal intenta convertir a esta noción del *Sumak Kawsay*, en una nueva variante del “etnodesarrollo”¹⁵³, a la que referir, ante la gestión que dicta para legitimar la economía de competencia liberal.

El que conste en la Constitución de Ecuador y los Planes Nacionales de Desarrollo, la plurinacionalidad del Estado y la apelación al *Sumak Kawsay* no significa que la sociedad ecuatoriana haya cambiado los patrones de la competencia, exclusión y explotación, ni hayan transformado las relaciones de poder que los atraviesan. Significa que se ha posicionado un discurso que debe ser sustentado desde la praxis política de los movimientos indígenas. El *Sumak Kawsay* y la plurinacionalidad del Estado ecuatoriano suponen la posibilidad de un diálogo de saberes a los discursos para una sostener una postura crítica al sistema para la incorporación de nuevas epistemes al diálogo emancipatorio, crítico y alternativo que requiere la realidad concreta nacional ecuatoriana, como una apertura hacia la incorporación de las alteridades radicales que convergen en este escenario.

El discurso del PNBV, obedece a la necesidad de la razón gubernamental del Estado ecuatoriano de apropiación de la coyuntura. No busca satisfacer plenamente ninguna de las demandas populares, sino pronunciarse al respecto de éstas. Ésto supone que pretende articular a todos los grupos sociales como el mismo -pueblo- a partir de la adopción del lenguaje político de la emergencia de la democracia como proyecto nacional, formulada desde un frente hegemónico. La necesidad de representar la legitimidad y superposición de esta sobre otras formas de legitimar prácticas sociales y políticas públicas en la gestión del plan de gobierno del PNBV¹⁵⁴, configura un escenario en que el gobierno convoca a la unidad; pero, formulada en razón del distanciamiento y oposición –discursiva– a la hegemonía. Hegemonía, desde cuya lógica se construye el marco de gestión de políticas públicas. En términos éticos, el PNBV encubre la determinación del Estado por disolver la pluralidad y presentar en indicadores universales de desarrollo: la “victoria” del proyecto del partido político con que

¹⁵³ “La capacidad social de un pueblo para construir su futuro, utilizando para ello las enseñanzas de su experiencia histórica, y los recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo a un proyecto que se adapte a sus propios valores y aspiraciones futuras”. (Bonfill, 1995)

¹⁵⁴ Plan Nacional del Buen Vivir, como término que refiere al Plan Nacional de Desarrollo.

se postuló y ejerció la Presidencia de la República del Ecuador, Rafael Correa Delgado: Alianza país. Partido que promulgaba en su proyecto la “revolución ciudadana”¹⁵⁵.

El sistema nacional de gestión de políticas públicas es una garantía constitucional; sin embargo, los derechos han sido un escenario de disputa ideológica, económica, política; de pugna de poder e influencia. El detrimento del contenido “ético” y plural del discurso del PNBV, en el contraste de los objetivos 8, 9 y 10 del PNBV 2009-2013 (SENPLADES; 2009; págs. 12-13) con los 6, 10 y 11 del PNBV 2013-2017 (SENPLADES; 2013; págs. 82-83), dilucidan la mutación del discurso inclusivo del plan de gobierno, por la ley impositiva del cambio de matriz productiva y la industrialización en favor del modelo liberal de mercado desarrollista, que responde a la razón gubernamental de la economía política de competencia, y no a la pluralidad de la población ecuatoriana, que el Estado debe –o debería– amparar, como consta en el art. 57 de la Constitución (2008; págs. 26-27)¹⁵⁶. Las diferencias entre los objetivos del PNBV 2009-2013 y los del PNBV 2013-2017, son muestra de lo anteriormente desarrollado. Para ello, se presenta a continuación una tabla comparativa que expone los objetivos específicos de cada uno de los PNBV presentados en este estudio, en que se observa que el discurso jurídico de políticas públicas en el proyecto nacional de gobernabilidad (2013-2017) se sobrepone a la pluralidad (2009-2013) y se observa que las políticas públicas¹⁵⁷ tienen una operatividad *top-down* en lugar de la “promesa” del *bottom-up* del discurso de la Revolución Ciudadana:

¹⁵⁵ Intitulación del proyecto de *desarrollo* de este partido.

¹⁵⁶ “Art. 57.- Se reconoce y garantizará a las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, [...] los siguientes derechos colectivos: 1. Mantener, desarrollar y fortalecer libremente su identidad, sentido de pertenencia, tradiciones ancestrales y formas de organización social. 2. No ser objeto de racismo y de ninguna forma de discriminación [...]. 3. El reconocimiento, reparación y resarcimiento a las colectividades afectadas por racismo, xenofobia y otras formas conexas de intolerancia y discriminación. 4. Conservar la propiedad imprescriptible de sus tierras comunitarias [...] 5. Mantener la posesión de las tierras y territorios ancestrales y obtener su adjudicación gratuita. 6. Participar en el uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovables que se hallen en sus tierras. 7. La consulta previa, libre e informada, [...] sobre planes y programas de prospección, explotación y comercialización de recursos [...] 8. Conservar y promover sus prácticas de manejo de la biodiversidad y de su entorno natural. [...] 9. Conservar y desarrollar sus propias formas de convivencia y organización social, [...] 10. Crear, desarrollar, aplicar y practicar su derecho propio o consuetudinario [...] 11. No ser desplazados de sus tierras ancestrales. 12. Mantener, proteger y desarrollar los conocimientos colectivos [...] Se prohíbe toda forma de apropiación sobre sus conocimientos, innovaciones y prácticas. 13. Mantener, recuperar, proteger, desarrollar y preservar su patrimonio cultural e histórico [...] 14. Desarrollar, fortalecer y potenciar el sistema de educación intercultural bilingüe, [...] 15. Construir y mantener organizaciones que los representen, en el marco del respeto al pluralismo y a la diversidad cultural, política y organizativa. [...]. El Estado garantizará la aplicación de estos derechos colectivos [...] en condiciones de igualdad y equidad entre mujeres y hombres.” *Constitución de la República del Ecuador* (2008) págs. 26 y 27.

¹⁵⁷ Refiere como *top-down* a las políticas públicas formuladas desde la gobernabilidad, es decir, desde la institucionalidad del Estado hacia la sociedad civil; y como *bottom-up* a las políticas públicas formuladas desde la gubernamentalidad, es decir, desde la sociedad civil -participación ciudadana- hacia la institucionalidad del Estado para implementarlas. Subirats J., Knoepfel P., Larrue C. & Varonne F. (2012).

TABLA 1**Objetivos de los Planes Nacionales de Desarrollo**

Objetivos del PNBV 2009-2013	Objetivos del PNBV 2013-2017
<p>Objetivo 1: Auspiciar la igualdad, cohesión e integración social y territorial en la diversidad.</p> <p>Objetivo 2: Mejorar las capacidades y potencialidades de la ciudadanía.</p> <p>Objetivo 3: Mejorar la calidad de vida de la población.</p> <p>Objetivo 4: Garantizar los derechos de la naturaleza y promover un ambiente sano y sustentable.</p> <p>Objetivo 5: Garantizar la soberanía y la paz, e impulsar la inserción estratégica en el mundo y la integración Latinoamericana.</p> <p>Objetivo 6: Garantizar el trabajo estable, justo y digno en su diversidad de formas</p> <p>Objetivo 7: Construir y fortalecer espacios públicos, interculturales y de encuentro común.</p> <p>Objetivo 8: Afirmar y fortalecer la identidad nacional, las identidades diversas, la plurinacionalidad y la interculturalidad.</p> <p>Objetivo 9: Garantizar la vigencia de los derechos y la justicia.</p> <p>Objetivo 10: Garantizar el acceso a la participación pública y política.</p> <p>Objetivo 11: Establecer un sistema económico social, solidario y sostenible.</p> <p>Objetivo 12: Construir un Estado democrático para el Buen Vivir.</p>	<p>Objetivo 1. Consolidar el Estado democrático y la construcción del poder popular.</p> <p>Objetivo 2. Auspiciar la igualdad, la cohesión, la inclusión y la equidad social y territorial en la diversidad.</p> <p>Objetivo 3. Mejorar la calidad de vida de la población.</p> <p>Objetivo 4. Fortalecer las capacidades y potencialidades de la ciudadanía.</p> <p>Objetivo 5. Construir espacios de encuentro común y fortalecer la identidad nacional, las identidades diversas, la plurinacionalidad y la interculturalidad.</p> <p>Objetivo 6. Consolidar la transformación de la justicia y fortalecer la seguridad integral, en estricto respeto a los derechos humanos.</p> <p>Objetivo 7. Garantizar los derechos de la naturaleza y promover la sostenibilidad ambiental territorial y global.</p> <p>Objetivo 8. Consolidar el sistema económico social y solidario, de forma sostenible.</p> <p>Objetivo 9. Garantizar el trabajo digno en todas sus formas.</p> <p>Objetivo 10. Impulsar la transformación de la matriz productiva.</p> <p>Objetivo 11. Asegurar la soberanía y eficiencia de los sectores estratégicos para la transformación industrial y tecnológica.</p> <p>Objetivo 12. Garantizar la soberanía y la paz, profundizar la inserción estratégica en el mundo y la integración latinoamericana.</p>

Fuente: SENPLADES (2009).

Elaboración: Emilia Banda Capelo (2018).

Fuente: SENPLADES (2013).

Elaboración: Emilia Banda Capelo (2018).

REFLEXIÓN FINAL

Los rezagos del colonialismo en Latinoamérica, componen el contenido de valor simbólico de la ética, con la que los procesos sociales han trazado los hitos históricos del panorama actual en la región. Uno de estos rezagos comprende a la institucionalidad de la Iglesia, misma que legitimó la jerarquización de la población despojada de su territorio y medios de subsistencia, mediante la instrumentalización del Evangelio para la imposición de un orden de dominación -étnica- que, fundamentándose en la monológica de lo sagrado y lo profano que la misma Iglesia construyó, impuso el criterio de selección de los seres humanos dignos del reino de Dios y de aquellos que debían servir a esos seres humanos “divinizados”.

La institucionalización de la pobreza étnica y cultural en base al criterio de “diferencia” -con la hegemonía- trajo consigo el empobrecimiento crónico de un sector de la población, cuyas consecuencias son la desigualdad social y marginalización.

La experiencia de la democratización de los Estados latinoamericanos como modelo de administración política hegemónico, ubicó a la región en una situación de desventaja, para lo que sería la economía de competencia en el mercado internacional. Debido a que la máxima desarrollista de la democracia, carece de contexto porque es un modelo “importado”, su implementación, en los Estados que emprendieron este proceso, es vertical. La razón gubernamental para su gestión, es liberal. Liberalismo que exige la separación de los Estados con la Iglesia, con el fin de universalizar las necesidades en la objetivación de la naturaleza y de los preceptos de la fe, para ser explotadas en favor del crecimiento económico en el proyecto global desarrollista, y en que la máxima de la erradicación de la pobreza –como “diferencia”- criminaliza e inferioriza a las poblaciones en esta condición, cuya calidad de vida no busca ser dignificada sino negada de ser incluida en el modelo de Estado.

La Iglesia, despojada -también- de su “mundo” y privilegios por la introducción del proyecto democrático, comprende la urgencia mundial de la desigualdad social. Se encuentra en común con los sectores empobrecidos y encuentra la oportunidad de reintegrarse a la sociedad y dar continuidad al proyecto del reino de Dios en el cultivo de una conciencia liberadora mediante la educación. Propuesta de cuyas reflexiones se planteó la teología de la liberación como la re-sponsabilidad con el “otro”. La teología de la liberación, como postura pastoral religiosa se realiza en la reivindicación de los oprimidos en el curso de la historia hacia la liberación.

La conservación de contenidos de valor simbólico de carácter religioso, comprenden la resistencia de los pueblos analfabetos -masas incultas- en la pobreza, de educarse en un credo que los reivindique y no que por el contrario los niegue como lo hace el proyecto de desarrollo de los países democratizados. Debido a lo cual, la apropiación del Estado de los contenidos de valor simbólico de la ética del cristianismo -tanto como de los saberes ancestrales de diferentes grupos de la diversidad étnica en Latinoamérica y a nivel más específico, en el Ecuador- pretende y consigue la instrumentalización para construir el imaginario discursivo colectivo con que el Estado convoque a la sociedad civil a sumirse a este, por cuanto la población se reconoce con esos contenidos. Por lo que, se sostiene que el Plan Nacional del Buen Vivir en el período del 2009-2013 como del 2013-2017, supuso un relato –construido a partir de las ficciones propias de un *metarelato*- en los discursos de del gobierno del expresidente Rafael Correa, quien dirigió a la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, para legitimar la razón gubernamental liberal de economía de competencia en la manipulación (*trans denotación*) de los recursos retóricos del lenguaje, para homogeneizar y universalizar las actividades productivas en el país, como la desacralización del territorio para convenir a la explotación de recursos naturales. La defensa de esta gestión de los Estados recae en la ética de la democracia, misma que en su tarea de uniformación de la pluralidad, se aclama universal como un discurso incluyente, cuando por el contrario es una imposición que excluye a quienes no son convenientes para el desarrollo.

Los PNBV amplían el alcance de la instrumentalización de los contenidos de valor simbólico de la cosmovisión –o cosmogonía- indígena como lo es el *Sumak Kawsay*, concepción de la que se intitula a los PNBV en su traducción como “Buen Vivir”. Cuando esta concepción se refiere a una cosmovisión –no una cosmología “en sí”- compleja del mundo indígena. El uso de “términos” de lenguas “diferentes” que son las de la “otredad” es una herramienta del Estado para criminalizar la pobreza crónica de estos pueblos, y a partir de su estilo y calidad de vida que considera deplorables, repudia e inferioriza a estos pueblos que se resisten al desarrollismo, y perpetuar la desigualdad social. El discurso de los objetivos del plan nacional para el Buen Vivir pone en evidencia al populismo y la represividad del régimen, al mismo tiempo que pretenden encubrir el acto de ocultamiento de las minorías de la sociedad civil, con la promulgación discursiva de la inclusión.

En la medida en que la ética es discursiva, no alcanza a ser objetivada.

BIBLIOGRAFÍA

- Agoglia, R. M. (1981). *Significado histórico de la teoría del derecho de Hegel*, Quito, Ecuador: Departamento de Filosofía PUCE.
- Apel, K. O. & Dussel, E. (2004). *Ética del discurso y Ética de la liberación*, Madrid, España: Editorial Trotta.
- Ayala Mora, E. (2008). Resumen de Historia del Ecuador, Quito, Ecuador: Corporación Editora Nacional. recuperado de: <http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/836/1/AYALAE-CON0001-RESUMEN.pdf;resumen>.
- Eliade, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, España: Guadarrama. Recuperado de: <https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/eliade-m-1957-lo-sagrado-y-lo-profano.pdf>.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Gutiérrez, G. (1971). *Teología de la liberación. Perspectivas*, Lima, Perú: Editorial Universitaria S.A. Mendiburu & Centro de Estudios y Publicaciones (CEP).
- Halperin Donghi, T. (2005). *Historia Contemporánea de América Latina*, Madrid, España: Alianza Editorial. Recuperado de: <https://vivelatinoamerica.files.wordpress.com/2014/04/halperin-donghi-tulio-historia-contemporanea-de-america-latina.pdf>.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*, Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Lefort, C. (2004). *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Barcelona, España: Anthropos Editorial.
- Parra, G. (2012). *Hegel y Leonardo Boff, una teología crítica (coincidencias y diferencias)*, Bogotá, Colombia: Ediciones desde abajo.
- Papa León XIII. (1861). *Encíclica Rerum Novarum: Sobre la cuestión obrera*, Madrid, España: Ediciones Paulinas. Recuperado de: <file:///C:/Users/estudiantes/Downloads/208314.pdf>.
- Rancière, J. (2007). *El odio a la Democracia*, Buenos Aires, Argentina. Amorrortu.
- Sánchez, J. (1995). *Conflicto y democracia en Ecuador*, Quito, Ecuador: Diálogos & Centro de Ayuda Académica Profesional (CAAP).

REFERENCIAS

- Asamblea Nacional Constituyente (2008). *Constitución de la República del Ecuador*: Montecristi, Ecuador: Registro Oficial 449.
- Ayala Mora, E. (1993). Nueva Historia del Ecuador: *Cronología comparada de la historia ecuatoriana*. vol. 14, Quito, Ecuador: Corporación Editora Nacional, Grijalbo Editorial & Taller de Estudios Históricos TEHIS.
- Cardoso, F. H. & Faletto, E. (1969). *Dependencia y Desarrollo en América Latina*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Cátedra de Informática y Relaciones Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires, Argentina: Editorial del Cardo. Recuperado de: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/131823.pdf>.
- Comisión Legislativa y de Fiscalización: Asamblea Nacional Constituyente. (2009). Ley Orgánica Electoral y Código de la Democracia. Quito, Ecuador: Registro Oficial Suplemento 578. Última reforma 27 de marzo 2018. Recuperado de: <http://www.lexis.com.ec/wp-content/uploads/2018/07/LI-LEY-ORGANICA-ELECTORAL-CODIGO-DE-LA-DEMOCRACIA.pdf>.
- Guzzini, S. (2016). El poder en Max Weber. *Relaciones Internacionales RI* del Grupo de Estudios de Relaciones Internacionales (GERI)–UAM, volumen 30. Recuperado de: https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/677087/RI_30_6.pdf?sequence=1.
- Salgado Pesantes, H. (2012). *Lecciones de Derecho Constitucional*, Quito, Ecuador: Ediciones legales.
- Santa Sede. (1862). *Concordato del Modus Vivendi*, Quito, Ecuador: Consagración del Ecuador al Sagrado Corazón de Jesús y al Inmaculado Corazón de María, 25 de marzo de 1874. Segundo período presidencial de Gabriel García Moreno. Ratificado el 24 de julio de 1937 durante el período presidencial de Federico Páez. Recuperado de: <https://www.iuscangreg.it/conc/ecuador-1937.pdf>.
- SENPLADES. (2009). Plan Nacional de Desarrollo, Plan Nacional para el Buen Vivir: *Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural*, Quito, Ecuador: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo SENPLADES.
- SENPLADES. (2013). Plan Nacional de Desarrollo, Plan Nacional para el Buen Vivir: *Todo el mundo mejor*, Quito, Ecuador: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo SENPLADES.

Subirats J., Knoepfel P., Larrue C. & Varonne F. (2012). *Análisis y gestión de políticas públicas*. Buenos Aires, Argentina: Ariel. Recuperado de: [https://www.dropbox.com/home/POL%C3%8DTICA%20P%C3%9ABLICA%20PUC%20E/An%C3%A1lisis%20y%20gesti%C3%B3n%20de%20pol%C3%ADticas%20p%C3%BAblicas%20\(S%2CK%2CL%2CV\)?preview=Análisis_y_gestion_de_politicas_publicasParte1a.pdf](https://www.dropbox.com/home/POL%C3%8DTICA%20P%C3%9ABLICA%20PUC%20E/An%C3%A1lisis%20y%20gesti%C3%B3n%20de%20pol%C3%ADticas%20p%C3%BAblicas%20(S%2CK%2CL%2CV)?preview=Análisis_y_gestion_de_politicas_publicasParte1a.pdf).

Weber, Max. (2002). *Economía y sociedad*, Madrid, España: Alianza Editorial.

Weber, Max. (2007). *Sociología del poder: los tipos de dominación*, Madrid, España: Alianza Editorial.