



Ojos que ven, oídos que escuchan: La Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel

Coordinadores

Lutz Alexander Keferstein Caballero
Juan Manuel Contreras Colín - Mario Rojas Hernández

Universidad Autónoma de Querétaro
Editorial Universitaria
Colección Academia
Serie Nodos



Universidad Autónoma de Querétaro

Facultad de Filosofía

**Ojos que ven, oídos que escuchan:
La Filosofía de la Liberación de
Enrique Dussel**

Coordinadores

Lutz Alexander Keferstein Caballero

Universidad Autónoma de Querétaro

Juan Manuel Contreras Colín

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Mario Rojas Hernández

Universidad Autónoma de la Ciudad de México



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO

Facultad de Filosofía

Dr. Gilberto Herrera Ruiz

Rector

Dr. Irineo Torres Pacheco

Secretario Académico

Q.B. Magali E. Aguilar Ortiz

Secretaria de Extensión Universitaria

Dra. Ma. Margarita Espinosa Blas

Directora de la Facultad de Filosofía

Tec. Prof. Ricardo Saavedra Chávez

Coordinador de Publicaciones

Lic. Jorge A. Rodríguez Olvera

Publicaciones de la Facultad de Filosofía

Lic. Francisco Javier Mejía Quirino

Formación y Diseño de Portada

El presente libro fue dictaminado y aprobado para su publicación por pares ciegos.

D.R. © Universidad Autónoma de Querétaro,

Centro Universitario, Cerro de las Campanas s/n,

Código Postal 76010, Querétaro, Qro., México

ISBN: 978-607-513-280-8

Primera edición, mayo 2017

Hecho en México

Made in Mexico

ÍNDICE

	Página
Presentación	6
Ética, política y analéctica en Enrique Dussel Mauricio Beuchot	9
El Mito de la modernidad. Enrique Dussel y la falacia de Ginés de Sepúlveda Hans Schelkshorn	22
El Locus Enuntiationis de la Filosofía de la Liberación Juan Manuel Contreras	45
El trabajo vivo y la construcción epistémica-ideológica de la experiencia ética de la democracia y la igualdad: Enrique Dussel y las multitudes de Hardt y Negri Mario Sáenz	53
Ética objetiva y acción ético-racional vs. Egoísmo económico. Crítica filosófica de la concepción del individuo humano egoísta en el enfoque neoclásico de la economía <i>Mario Rojas Hernández</i>	82

Eros y la filosofía de la liberación de Enrique Dussel <i>Yolanda Angulo Parra</i>	118
La primigeneidad de la vida y la primordialidad del discurso. La Ética de la Liberación frente a los desafíos de la Ética del Discurso <i>Dorando J. Michelini, Armando Chiappe, Eduardo Romero</i>	133
Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto. Reflexiones a partir de un libro <i>Franz Hinkelammert</i>	154
Filosofía intercultural: Filosofía para nuestro tiempo <i>Raul Fornet</i>	204
Comunidad, intersubjetividad y lenguaje. A propósito de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel <i>Pedro Reygadas</i>	226
Las implicaciones de las Epistemologías Alternas en la redefinición del capitalismo global: Transmodernidad, Pensamiento Fronterizo y Colonialidad Global <i>Ramón Grosfoguel</i>	238

Intervenciones filosóficas en el proyecto inacabado de la descolonización	267
<i>Nelson Maldonado</i>	
La categoría de «exterioridad» en el pensamiento de Enrique Dussel	
<i>Alicia Hopkins</i>	308
La ética trinitaria: Introducción crítica a la Ética de la Liberación de Enrique Dussel	
<i>Lutz Alexander Keferstein Caballero</i>	328

Presentación

Tenemos el gusto de presentarles esta serie de trabajos sobre la filosofía de la liberación de Enrique Dussel. Este libro es resultante de un trabajo de 10 años de esfuerzos, escritos, lecturas e intentos de publicación, que por fin llega a buen puerto gracias al apoyo de la Universidad Autónoma de Querétaro y de las Dras. Blanca Gutiérrez Grajeda y Margarita Espinosa Blás, quienes tuvieron la prestancia para apoyar su publicación.

Los textos que tiene en sus manos se originaron y presentaron en diversas discusiones que giraron alrededor de la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel y otros autores latinoamericanos teniendo como punto de partida de un simposio organizado por los coordinadores de este libro en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM) hace ya más de diez años, en noviembre de 2004, en el marco del homenaje a Dussel por su setenta aniversario. Ahora, en el homenaje por su 80 aniversario, por fin, se ha completado la obra.

Si bien ya hay una gran cantidad de trabajos (artículos, libros) sobre la obra de Dussel, muchos de ellos están en otros idiomas o publicados en otros países y son poco accesibles en el nuestro. Esa fue también una de las razones por las cuales quisimos preparar este libro y esperar a la elaboración de los ensayos de otros importantes autores, amigos y colegas de Dussel, ellos mismos a su vez ya con una larga trayectoria en el ámbito filosófico.

Algunas de las motivaciones para la publicación de este libro tienen que ver con la necesidad de difundir la filosofía de un pensador mexicano con una muy extensa obra, que incorpora en sí misma mucho de otras tradiciones y corrientes de pensamiento. Encontramos fundamental presentar y difundir una propuesta crítica frente al sistema imperante. Quienes formamos ya parte integrada de la academia filosófica latinoamericana desde las trincheras del profesorado consideramos esencial que sean ahora nuestros estudiantes quienes conozcan, reflexionen y discutan en

torno a uno de los autores más importantes en nuestro país, de América Latina y, lo hemos visto con nuestros propios ojos en nuestro acompañar del profesor Enrique Dussel, del mundo. Es imperante aprovechar la oportunidad de analizar, discutir y confrontar críticamente una propuesta filosófica que tiene una amplia influencia e importantes repercusiones, no sólo en el ámbito latinoamericano sino también en otros continentes. Conocer y discutir distintas formas en que se aborda la obra de Dussel desde diferentes enfoques, disciplinas, perspectivas y posicionamientos, tratando a la vez de abrir la posibilidad de complementación recíproca y de desarrollar una propuesta crítica conjunta desde esos diferentes frentes es necesario para la continuidad y fortalecimiento de una corriente filosófica viva que apela a la transformación del sujeto y del mundo en un lugar más equitativo, justo e incluyente. Buscamos abrir la posibilidad de que otros estudiosos de la filosofía se interesen en conocer más a fondo la obra de Dussel y entren en diálogo y discusión con ella. Sólo a través del análisis y de la crítica del público lector y pensador se solidifican los cimientos de las obras del pensamiento. Una propuesta filosófica de este calibre, se esté de acuerdo con ella o no, total o parcialmente, es sumamente relevante para el desarrollo filosófico en nuestro país, para la crítica política y para los estudiantes que tengan la ética como objeto de estudio.

Reconocemos que no es posible abarcar la obra de Dussel en su totalidad en un sólo libro aunque esté escrito por muchas cabezas, sin embargo, consideramos que los trabajos incluidos nos presentan un amplio panorama de los problemas, autores, corrientes, con los cuales Dussel discute, a partir de todo lo cual él elabora su propia filosofía de la liberación. Creemos, no obstante, que aquí se exponen las tesis y desarrollo nucleares, fundamentales, de su filosofía y desde varias generaciones de investigadores y filósofos a quienes el Dr.

Enrique Dussel nos ha guiado de manera viva, de la mano y con gran respaldo tal y como todo gran maestro lo hace con quienes en él confían.

Los coordinadores.

Ética, política y analéctica en Enrique Dussel

Mauricio Beuchot, UNAM

Introducción

En las siguientes páginas, deseo rendir a Enrique Dussel un merecido homenaje, ahora que llega a sus ochenta años de vida. Una vida muy fructífera, por cierto, en el ámbito de la filosofía. Yo quisiera centrarme en algunos aspectos de su trabajo filosófico, tales como la ética, la filosofía política y esa parte más teórica, entre lógica y ontología, que es la analéctica, que desarrolló como método para sus investigaciones. En todos esos campos, Dussel ha sido benemérito, y ha hecho avanzar los estudios en los que se afanó, y nos está dejando una aportación muy notable, que le da un lugar prominente en el ámbito de la filosofía latinoamericana.

1. Ética liberadora

El tiempo actual se ha encargado de re-conectar la ética con todas aquellas cosas de las que la modernidad la había desconectado: entre ellas, la política. Es preciso reencontrar, como lo avisa Charles Taylor, las fuentes de la ética; pero también, me parece, las fuentes éticas de la política. Esto es algo que tenía muy claro Aristóteles, y se han encargado de hacerlo recientemente la hermenéutica (Ricoeur y Vattimo) y el comunitarismo (McIntyre y Taylor).

Asistimos aquí a la lucha entre la justicia y el bien, semejante a la que se da entre éticas formales y materiales. La ética puramente formal no cumple bien su promesa, y, al final, tiene que tomar en cuenta

contenidos materiales, axiológicos. En concreto, la ética formal contemporánea, que se da en la forma de ética discursiva, como la de Apel y Habermas, está llena de presupuestos lógicos, metodológicos y hasta ontológicos, pero también tiene presupuestos antropológicos y éticos de índole material. Simplemente, como lo han señalado Lévinas y Dussel, está el valor de la vida, el respeto y promoción de la vida.¹ Según decía el propio Lévinas, sólo puedo dialogar con alguien si está dispuesto a respetar mi vida, si no va a matarme. En seguida vendrá el presupuesto de que no me va a mentir, de que va a respetar las reglas lógicas o argumentativas, etc.

Este presupuesto ético-material del respeto por la vida parece ser el más fundamental. Y se entrelaza con la ética formal, es decir, exige también esclarecerse o precisarse mediante el diálogo argumentativo, ya que se va a tener que discutir qué se entiende por “vida”. Es verdad que nuestro entendimiento de ella no se reduce a la vida puramente biológica, sino que incluye lo que ahora solemos llamar “vida buena” o “vida de calidad”. Y lo que se entienda por “calidad de vida” estará seguramente sujeto a discusión.

De esta manera confluyen y se juntan la ética formal y la ética material; es decir, la ética formal no está exenta de contenidos materiales o axiológicos, y la ética material —que parece subyacer a la formal o, por lo menos, serle anterior— necesita, para su esclarecimiento, de la ética formal o discursiva, para precisar sus mismos contenidos axiológicos. Y esto es lo que resulta de una perspectiva analógica: la confluencia de esas dos perspectivas parciales en una más general y abarcadora, que las contenga y las integre a las dos.

Lo primero que se presenta en una comunidad política, desde el punto de vista del ocupante, es el sentido de pertenencia, de identidad. Buscamos la identidad de entes más fijos, como electrones, puñados

¹ Cf. E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid: Trotta, 1998 (2a. ed.), pp. 129-130

de trigo, etc.; pero también buscamos la identidad de las sociedades políticas o la de sus miembros, lo cual es más complicado y difícil. Eso pertenece al terreno de la simbolicidad; por ejemplo, se ve en ese símbolo nuevo, de reconocimiento, que es el pasaporte. Si yo no tengo algún símbolo —como el sencillo pasaporte o el acta de nacimiento—, no poseo sentido de pertenencia. Pero tampoco lo tengo si no se me concede en la práctica. Por ejemplo, por más que pueda sacar su pasaporte, un pobre o un oprimido, en cuanto desposeídos, se sienten igualmente desprovistos de identidad respecto del todo social al que se pretende que pertenecen. De ahí viene eso en lo que tanto insisten Luis Villoro y Enrique Dussel, que es el sentimiento de exclusión, tan fuerte como si se tratara de exilio, y se da, sin embargo, al interior del estado, dentro de sus propios límites, pero con límites de segregación que hacen que sea igual de pesado el rechazo como si fuera un exilio verdadero.²

Por supuesto que la pertenencia o inclusión va más allá del estar dentro de los límites de un país o estado. La pertenencia tiene más que ver con la cultura, con lo que consideramos como nuestro grupo cultural, más que nuestro grupo geopolítico. Y esto depende mucho de la autointerpretación, se relaciona estrechamente con la hermenéutica. Cómo se interpreta el ciudadano. No sólo de dónde le viene su identidad, sino su acción, ya que los motivos que la impulsan están tomados en buena medida de los patrones valorativos culturales (ideales de buena vida, de autorrealización, de felicidad, etc.).

De las motivaciones de los actos es de donde sale el “sentido” que les asignamos. De allí recibe valores. Y las motivaciones, así, al igual que las identidades, están altamente cargadas de valoraciones. Por eso la identidad, individual o colectiva, y el sentido de pertenencia a un grupo o sociedad no bastan para sostener la acción sociopolítica. Se requiere algo más. Este algo más es el espacio de posibilidades que

² Cf. L. Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México-Barcelona: UNAM-Paidós, 1998, pp. 63-78; E. Dussel, *op. cit.*, pp. 513 ss.

se deja a los ciudadanos para la realización de los ideales de vida, de los cuadros de valores. Claro que es algo indispensable y mínimo el tener un estado de derecho y de justicia para poder ofrecer esa posibilidad. Eso lo asegura la ley. Pero hay algo más, algo que, como dice Michel Serres, es metonímico y meta-nómico, esto es, va más allá de la ley, está más allá del derecho y de la justicia, que es el ámbito de los valores e ideales de vida que cada individuo quiere realizar. Y, por lo general, son los valores e ideales que le inculca su tradición, su grupo, su comunidad, pudiendo abarcar más aspectos, hasta llegar a ser algo universal o mundial, esto es, incorporar ideales cada vez más abiertos y plenos, de modo que alcancen una dimensión cosmopolita, mundial o universal en ese sentido. Es lo que, en la línea de Gadamer, podemos llamar “ampliar nuestros horizontes”, lo cual es sumamente hermenéutico, esto es, conocer y valorar los ideales de vida de otros, alcanzar valores cada vez menos relativos o locales, y más universales o abarcadores, hasta llegar a ser ciudadanos del mundo, un poco como se ha sostenido ya desde los antiguos estoicos (sobre todo Panecio de Rodas, que tanto influyó en Cicerón).

2. Filosofía política crítica

La *Ética de la Liberación* de Enrique Dussel tiene varias líneas directrices que vienen muy a propósito para la reconstrucción crítica de la filosofía política actual.³ Es decir, para recuperar su conexión con la ética, después de que la modernidad las separó. Por eso el libro de Dussel es, en el sentido en que él usa esta expresión, trans-moderno, es decir, abarca la modernidad pero va más allá de ella. Algunos ejemplos me ayudarán a argumentar para mostrar lo que digo. Por eso, aunque son muchísimos los temas que aborda el libro, me centraré sólo en algunos, que reflejan mi interés personal y el provecho que he sacado de la lectura del libro.

³ E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

Uno de esos ejemplos, y muy fundamental, es el de la superación que intenta Dussel de la prevalencia de la ética formal sobre la ética material. Se había supuesto, en la modernidad, que las éticas materiales traían una falacia, un círculo vicioso del que no podían salir, y que por ello, para no contaminarse de esas acusaciones y antinomias, había que quedarse en una ética formal, que sólo aludiera a la capacidad racional o razonable de los hombres para deliberar, dialogar, argumentar, etc., sin comprometerse con ningún contenido material que pudiera sobrepasar lo puramente procedimental y metodológico. Pero Dussel viene y nos dice, al modo de Lévinas, que el formalismo ético tiene un límite, y un límite muy claro: yo no puedo dialogar con nadie si no respeta y valora mi vida. De eso dependerá el que vaya a tener veracidad, validez, simetría, etc., etc., el diálogo. Por eso Dussel introduce, valientemente, pero también de una manera bien argumentada, el contenido ético material del respeto y la promoción de la vida. Es cierto que todavía queda en la imprecisión qué entenderemos por la vida, ya que no se trata sólo de la vida biológica, sino también de la vida simbólica o cultural, esto es, lo que ahora se llama la calidad de vida, o la vida buena, superar las éticas de la justicia hacia las éticas del bien. Yo estoy de acuerdo y suscribo esa postulación que hace Dussel. Yo también descreo de esas éticas formales, puras y alambicadas, neutras y vacías de todo contenido material o fáctico-valorativo. Más aún, vemos que la discusión razonable, el discurso formal, cobra sentido solamente a la luz de esos contenidos materiales que se defienden, que se piden, que se exigen. También añadiría, a lo que dice Enrique Dussel, como amistosa objeción, que todavía tendríamos que ponernos a discutir discursivamente qué hemos de entender por la vida, y aquí integramos el aspecto formal de la ética; pero estoy dispuesto a conceder que eso es secundario y posterior, que lo que más nos interesa a todos es asegurar algo ético fundamental que nos detenga, y eso es un contenido tan importante como el de la vida. La discusión, el diálogo, tiene más presupuestos de los que le adjudicamos. Decimos que tiene presupuestos o condiciones de posibilidad metodológicos o epistemológicos, pero también los tiene éticos, y son los más necesarios para establecer.

Otro de los ejemplos que quiero destacar, de la superación que hace Dussel de la filosofía política de la modernidad, en ese sentido de trans-modernidad que él introduce, es el de la discusión de la falacia naturalista. La acusación de falacia naturalista, que hace la modernidad, desde Hume hasta Moore, por lo menos, a éticas como la de Enrique Dussel, es la de que se pasa inválidamente del ser al deber ser, esto es, que las éticas sólo pueden ser intuicionistas, emotivistas, decisionistas, o contractuales; no pueden partir de bases antropológico-filosóficas, o de consideraciones de filosofía del hombre, como vemos que lo hace Dussel al tomar como principio el del respeto y promoción de la vida. Pero ya ha caído en descrédito la acusación moderna de falacia naturalista a este tipo de éticas que se construyen para el bien del hombre; la acusación se ha ido apagando hasta casi desaparecer. Los teóricos recientes de la moral se han dado cuenta de que ese paso del ser al deber ser lo hacemos casi a cada momento, y que en él lo único que hacemos es explicitar lo que ya estaba implícito, pues no hay nada tan descriptivo que no contenga aspectos valorativos. La literatura más reciente de ética en la línea de la filosofía analítica devalúa, desinfla y hasta desprestigia la famosa falacia naturalista, haciendo ver que no hay tanta separación entre lo fáctico y lo axiológico, entre lo descriptivo y lo valorativo. Se puede pasar válidamente de lo uno a lo otro. En efecto, los que agudizaban esa separación, esa dicotomía, eran los positivistas; en cambio, los que disminuían esa separación fueron siempre los pragmatistas, y ahora nos encontramos en una fase de la filosofía, incluso la analítica, post-positivista y marcadamente pragmatista, en la línea, por ejemplo, de Hilary Putnam y Stanley Cavell. La problemática de la falacia naturalista está vinculada a la superación de las éticas formales y la reinstauración de las éticas materiales o con contenido valorativo, y la argumentación a favor de esa materialidad ética redundante en descrédito hacia la acusación de incurrir en falacia naturalista al dar ese paso.

Esto, que ya de suyo es importante, se conecta con algo muy radical en el discurso de Dussel, y es plantear la vida humana como el criterio de verdad. Pero esto continúa en la misma línea que hemos mencionado,

de un matiz pragmático o pragmatista que ha adquirido la filosofía más reciente. No tanto en la línea de William James y de Rorty, pero sí en la de Peirce y de Dewey: no podemos separar tan tajantemente la teoría de la praxis. Hay que reducir esa dicotomía entre lo que tiene que ver con la verdad y lo que tiene que ver con el bien. Yo me considero en la misma línea de reducción de dicotomías que operan los pragmatistas, sobre todo como lo hacía Peirce. Sabemos que de manera muy aproximada lo siguen Apel y Habermas. Pero siempre encuentro diferencias, y también se encuentra la diferencia en el seguimiento que de él hace Enrique Dussel, lo cual, no está de más decirlo, es riqueza. La vida humana no sólo es criterio de valor o de bien; también puede tomarse como criterio de verdad, como determinante del valor veritativo de las construcciones teóricas que hacemos. Efectivamente, en definitiva, o al límite, la verdad y el bien se tocan, se juntan, como intentó hacerlo ver el propio Peirce. La teoría y la praxis tienen un punto de coincidencia, a la larga, como sostenía Dewey. En ese sentido, se refuerza lo que habíamos dicho al rechazar la acusación de falacia naturalista, a saber, lo descriptivo o narrativo no está exento ni es neutro de una carga valorativa. Y esto vuelve a reforzar la idea, que también comparto con Dussel, de que no hay éticas formales puras, límpidas, diáfanas; tienen un punto de contacto con la carga valorativa, con las éticas materiales.

Como último ejemplo y argumento, aludiré al concepto de trans-moderno que introduce Enrique Dussel en su discurso. Lo trans-moderno no es exactamente lo post-moderno, aunque comparte con él la crítica a la modernidad, que es tal vez lo más sobresaliente de la posmodernidad misma. Pero se trata de algo más. La crítica de Dussel se centra en algo que la posmodernidad no cuestiona, a saber, el eurocentrismo. Se trata de romper la totalidad del sistema engendrado por Europa y Estados Unidos, para no excluir lo que no tiene lugar en él, lo que le es exterior, la exterioridad, lo que no cabe. Son las culturas restantes, excluidas, rechazadas. En la línea de Levinas, de quien Dussel dice que fue el que originó el movimiento posmoderno francés pero sin adherirse a él, nuestro autor insiste en que hay que rebasar la post-modernidad con la trans-modernidad, para no excluir a esas culturas

de la exterioridad. Hay que potenciar un nuevo sistema trans-moderno, más allá del post-moderno, que sea capaz de dar cabida a todos los segregados, los excluidos, los desechados. De otra manera seguiremos propiciando que haya bárbaros, esclavos, insignificantes, no-culturas. Los ignorados se resisten, se resisten a ser devorados en la globalización, a ser homogeneizados, lo cual equivale a desaparecerlos, a matarlos. Es el revalorar a los que han trabajado en silencio, a los contenidos culturales que pueblan el inconsciente de la historia, a los seres humanos que han vivido a pesar de estar condenados a muerte. Esa es una de tantas liberaciones por las que ha luchado Enrique Dussel, a quien veo sobre todo como un luchador social, y que se ven reflejadas en el libro suyo que comentamos.

3. Analéctica

En su libro *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel* Pedro Enrique García Ruiz nos ofrece la exposición de algunos aspectos muy importantes del trabajo de Enrique Dussel en la construcción de la filosofía de la liberación.⁴ En el capítulo primero se plantea la antropología filosófica que sustenta esa empresa humana de pensamiento, construida por Dussel como una hermenéutica del ser de América Latina. Luego, en el segundo capítulo, se habla de los primeros pasos de este autor hacia la filosofía de la liberación. Y después, en el tercer y último capítulo, se expone una aproximación general a la filosofía de la liberación, en el que se encuentran algunas ideas muy interesantes y que deseo comentar.

Por ejemplo, en ese capítulo tercero se hace ver el apoyo que Dussel tomó del pensamiento de Emmanuel Lévinas, con sus planteamientos desde el otro, desde el otro hombre, el hombre desconocido, que nos interpela y nos hace responsables de su destino. Dussel añade la

⁴ Pedro Enrique García Ruiz, *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, México: Ed. Driada, 2003.

consideración de un otro pobre, oprimido, desgastado, casi llevado a la muerte, y que es el que se trata de liberar.

En la construcción de la ética de la liberación, García Ruiz ha sabido ver con mucha claridad lo decisivo que es el llamado método analéctico, seguido y desarrollado por Enrique Dussel. Es algo que me parece sumamente sugerente y rico. Por un lado, se trata de la utilización de la analogía, que es una idea muy antigua y muy trabajada desde la tradición griega y que llega a la actualidad. Pero aquí se encuentra revitalizada, gracias al método dialéctico, que fue el propio del idealismo y del romanticismo alemanes, los cuales trataron de dinamizar el pensamiento. Así, se nota que Dussel incorporó la analogía en la dialéctica, de modo que no resultara, como a veces da la impresión en otros usos de la analogía, un elemento demasiado estático, o un instrumento muy lento, por lo rígido y anquilosado que puede volverse en nuestras manos. Antes bien, la inserción de la dialéctica en la analogía le inyecta a ésta una vitalidad impensada, y la analogía pasa a beneficiarse con una dinamicidad muy grande, que le imprime la dialéctica. Pero, también, la analogía beneficia a la dialéctica, pues, con su poder de trascendencia, ayuda a romper el inmanentismo en el que la dialéctica se había encerrado, como la serpiente de los gnósticos y los alquimistas, que se mordía la cola y se movía sobre sí misma eternamente, por lo cual quedó como símbolo del infinito. Pero de un infinito malo, cerrado y vacío, que es el de algo que sólo se encierra en sí mismo y no sale para ninguna parte.

García Ruiz, con mucho cuidado y atención a los textos de Dussel, nos hace percibir cómo esa apertura la da el propio Lévinas, gran dinamizador de la noción de totalidad de Hegel, para abrirla al infinito, y de la noción de sistema, para abrirla a la alteridad, que no es capaz de integrar, y la cual es encontrada por Dussel de manera distinta. Lévinas, en cierta forma, opta por una especie de teología negativa, que revienta sistemas y totalidades, abre a alteridades y a infinitos, pero nos deja con un desconocimiento muy fuerte del otro. Es cierto que para él el otro es algo inequívoco, pero esto en el momento de su captación, de su aceptación, mas en el momento de la comunicación con él se nos

queda demasiado irreductible, lejano y hasta ajeno. García Ruiz ha sabido captar que Dussel le reprocha este monto de equivocidad a Lévinas en el acceso al otro,⁵ y también alude a que yo mismo hago una crítica muy semejante a los planteamientos levinasianos.⁶ Por eso entiendo muy bien y concuerdo con la utilización que hace Dussel del concepto de analogía, para evitar esa inconmensurabilidad con el otro, y esa utilización de la analogía por parte de Dussel ha avanzado mucho y ha encontrado caminos muy ricos. Pero ahora quisiera detenerme muy brevemente a señalar un punto que me parece relevante para esto.

El método analéctico empezó siendo una incorporación de la ética en la ontología, como su otredad o exterioridad. Así se supera una dialéctica negativa, que conserva sus contradicciones, en una dialéctica positiva, que sí las supera. Es la negación de la negación, la superación de la negatividad. La analéctica va más allá de Lévinas, pues habla del nuevo orden que hay que crear para romper el sistema ya dado, y ese nuevo orden es de liberación y de realización del otro como otro. Pero mi observación es precisamente la siguiente: García Ruiz dice que Dussel deja impreciso si la analéctica es un método o un momento.⁷ Creo que la respuesta está en que, no quedándose en la idea de método rígido y unívoco, Dussel la plantea como momento de un proceder metodológico más general, más abarcador y rico. Precisamente por eso no es monológico sino dialógico, intersubjetivo.

También se pregunta García Ruiz qué noción de analogía está empleando Dussel.⁸ Esto se responde por el mismo trabajo de Dussel sobre la etimología de la analogía. *Aná-* y *anó-*, *según* y *más allá*, discursividad y superación, son los sentidos que se conjuntan en la noción de analogía dusseliana, y que no son siempre combinados. Y que es algo

⁵ *Ibid.*, p. 225.

⁶ *Ibid.*, p. 264, nota 33.

⁷ *Ibid.*, p. 226.

⁸ *Ibid.*, p. 227.

que, según Przywara, ya San Agustín había visto. Es cómo se supera la univocidad del *logos* griego, sin caer en la equivocidad del *mythos* actual. Inclusive, utilizando terminología Heideggeriana, diríamos que el Ser es unívoco y para aplicar la analogía necesitamos de los entes, a los cuales por cierto, reivindicó Levinas mismo. Así como Heidegger llamó “diferencia ontológica” al pasar de los entes al Ser, me gustaría llamar a eso que hace Levinas, esto es, volver del Ser a los entes, no “diferencia óptica”, sino “diferencia analógica”. Creo que Dussel estará de acuerdo. En efecto, la analogía no puede hacer abstracción de los extremos que reúne, no puede prescindir de la atención a los particulares que unifica, siempre proporcionalmente.

Muy bien insiste García Ruiz en que en el pensamiento de Dussel la alteridad ha de expresarse y representarse de manera analógica, analéctica. Se respeta la diferencia, incluso ella predomina, pero no se disuelve la semejanza, la convergencia, la integración. No es un pensamiento excluyente, sino incluyente, pero con respeto por lo que se pueda salvaguardar de la alteridad, de la diferencia. Es innovación, ya que el sistema no puede dar paso a lo nuevo; es libertad, rompiendo la opresión del sistema. En realidad, la analogía, la analéctica, es lo que nos permite cuestionar, renovar, superar la univocidad reduccionista de lo ya dado y la equivocidad de lo incierto e irreductible. Creo que por eso puede llamarse una propuesta no sólo posmoderna, sino transmoderna, la de Dussel. García Ruiz nos da la oportunidad de ver la dialectización de la analogía, como analéctica; nos hace percatarnos de la necesidad que hay de dinamizar la analogicidad; para que ésta no se quede estática, sin movimiento y muerta, sino que adquiera un movimiento y un dinamismo que le son muy convenientes. Esto es algo que viene del pensamiento dialéctico; de Hegel, sí, pero sólo en parte; viene más fuertemente de Schelling, el genial Schelling viejo, el de la última época en el periplo de su pensamiento, que, gracias a sus diferencias con el mismo Hegel, trató de superar el encierro inmanente de la dialéctica en el seno de lo mismo, y trató de abrirla, hacia la diferencia, pero no tan agrandada como la de Levinas, sino con una diferencia reductible, conmensurable y proporcionada, con

lo cual hubo apertura con límite. Eso es algo que hemos de agradecer a la reflexión de Enrique Dussel y a la exposición de Pedro Enrique García Ruiz.

Me parece que es necesario dialectizar lo más que se pueda la analogía. De hecho, la analogía tiene una estructura dialéctica, pues tiene una afirmación, luego una negación y después una superación, o supereminencia. Pero, al ser usada por los analogistas, se dan algunos usos demasiado estáticos. Corre el peligro de anquilosarse, rigidizarse. Como si se hiciera un uso demasiado inclinado a lo unívoco.

Eso nos hace ver que algunos analogistas unas la analogía con una perspectiva o tendencia univocista, otros con una tendencia equivocista, y es difícil tener una actitud analógica o analogista frente a la analogía misma. Tienen actitud univocista frente a la analogía los analogistas que privilegian en la analogía la semejanza sobre la diferencia. Tienen actitud equivocista frente a la analogía los analogistas que privilegian demasiado la diferencia sobre la semejanza. De hecho, en la analogía misma predomina ya la diferencia. Pero podemos llamar analogistas equivocistas a los que privilegian demasiado la diferencia, en exceso. En evitar ese exceso está precisamente la analogicidad.

Creo que es en esta actitud analogista ante la analogía en donde cabe la posibilidad de dialectizarla, de hacer una dialectización de la misma. Dialectizar la analogía es evitar que se esclerotice de modo univocista. La univocidad se rompe con la dialectización. La dialéctica es tal vez lo más anti-univocista. Pero, por lo mismo, es la que corre más peligro de equivocidad. Por eso tiene que ponerse un límite, para evitar que se deslice hasta lo equívoco, y se mantenga en las márgenes de lo análogo o analógico.

4. Conclusión

En este repaso de algunos de los trabajos de Dussel hemos podido ver cómo ha contribuido de manera excelente a disciplinas tan claves como la ética, la filosofía política y la metodología. En cuanto a la ética, ha desarrollado una ética de la liberación, y, por lo mismo, una ética liberadora. En filosofía política, por supuesto que la suya es una filosofía política crítica, es decir, no solamente atenta a la descripción de los fenómenos que se dan en nuestro tiempo, sino que arriesga valoraciones y señalamientos donde se necesita un cambio. Y, finalmente, ha sido muy importante el trabajo de desarrollo de ese instrumento conceptual que es la analéctica. Ciertamente ya ha tenido antecesores en ella como Lakebrink, Beck y Scannone, pero él ha tomado aspectos del problema en los que ha hecho aportaciones muy notables, dando un desarrollo muy fino a esa herramienta del pensamiento que es la analogía empotrada en la dialéctica, es decir, ha dado a la analogía una dialectización, una dinamización, en la línea de Schelling, Hegel y Levinas, entre otros.

Bibliografía usada en este capítulo

DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid: Trotta, 1998 (2a. ed.).

_____ *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

GARCÍA RUIZ. Pedro Enrique, *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, México: Ed. Driada, 2003.

VILLORO, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México-Barcelona: UNAM-Paidós, 1998.

El Mito de la modernidad: Enrique Dussel y la falacia de Ginés de Sepúlveda

Hans Schelkshorn

Una advertencia preliminar y personal

A mediados de los años 80 estaba yo interesado por la relación entre las teorías de la intersubjetividad y el proyecto de una ética política. Investigando para mi estudio sobre Levinas tropecé casualmente con el nombre de Enrique Dussel. Me puse a estudiar español durante algunas semanas y quería ocuparme en un capítulo de mi tesis doctoral de la interpretación de Dussel sobre Levinas.¹ Sin embargo, muy pronto me di cuenta que con el pensamiento de Dussel no tropezaba tan sólo con una interpretación original de Levinas sino con todo un universo filosófico que no solo era desconocido para mí sino también para todos mis colegas. Se trataba precisamente de la tradición de la “filosofía latinoamericana”.

El encuentro con esta filosofía tuvo para mí consecuencias muy profundas. Desde entonces no pierdo de vista los límites temáticos de las filosofías europea y norteamericana. Así como Enrique Dussel una vez reconoció:

¹ Cf. Hans Schelkshorn: *Dialogisches Denken und politische Ethik. Untersuchungen zur Relevanz dialogischen Denkens für eine Gesellschaftsethik bei Friedrich Gogarten, Emil Brunner und Enrique Dussel*, Dissertation, Wien, 1989, p.113-214. Eso capítulo fue el fundamento de mi obra: Hans Schelkshorn: *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Herder: Freiburg-Basel-Wien 1992.

“Descubrí a América latina, paradójicamente, en Europa”² ahora tengo que reconocer que a través del encuentro con Enrique Dussel llegué a darme cuenta de mi *condición* de filósofo europeo.

Mis colegas en Europa esto no pueden entender esto fácilmente. Es que el pensamiento de Dussel está tan impregnado de filosofía europea que uno se encuentra a cada paso con conceptos conocidos que no tienen para un europeo nada de exótico. Pero al tratar el pensamiento de Dussel con más cuidado uno percibe que hay algo extraño en su línea de argumentación y que a cada paso los matices de los significados pueden confundir. Sólo después de un tiempo descubrí que en los textos de Dussel está siempre presente un sub-texto. En su reflexión invariablemente se tratan a la par dos problemas: uno es el tema filosófico concreto en discusión y el otro es el anclaje de la filosofía en la realidad latinoamericana. Esta segunda problemática es totalmente extraña a la filosofía europea. Lo que sucede es que la filosofía europea, a pesar de toda la crítica a la civilización occidental, siempre se considera a sí misma como parte de esta cultura. Por eso es que en Europa nadie va a discutir entorno a un interrogante como el planteado por Salazar Bondy: ¿Existe una filosofía de nuestra América?” Claro que por esto no se puede sacar a la carrera la conclusión de que a nosotros como europeos no necesitamos ocuparnos de pregunta de la posibilidad de una filosofía latinoamericana. Sobre este punto volveré al final de mi conferencia.

En la parte principal de mi exposición yo quisiera situar el hilo de la discusión en torno a la teoría de Dussel sobre la transmodernidad. El discurso de la modernidad me parece que es un campo especialmente importante para un diálogo intercultural de las filosofías, pues si bien la modernidad tiene en Europa su punto de partida ya hace tiempos que se convirtió en el sino de todos los pueblos. La experiencia de la modernidad nos une más allá de fronteras culturales y al mismo

² Enrique Dussel: América Latina. Dependencia y liberación, Buenos Aires 1973, p. 7.

tiempo nos separa. Esto porque la sociedad a nivel mundial está muy dividida, pues mientras hay una quinta parte que se ahoga en bienestar hay mil millones de seres humanos condenados a luchar por la simple subsistencia.

Respetando el marco de una exposición, quiero limitar la discusión con Dussel a un solo tema: el de Ginés de Sepúlveda quien, según Dussel, diseñó un mito sacrificial de la modernidad.

1. Enrique Dussel - racionalidad y mito de la modernidad

Dussel considera que la esencia de la modernidad hay que comprenderla a partir de la conquista de América y no simplemente a partir de movimientos internos en Europa como la Reforma, la Ilustración, la Revolución Francesa. Esto porque con la Conquista surgió por primera vez en la historia de la humanidad una sociedad mundial en la cual los pueblos y culturas que antes coexistían en un gran espacio geopolítico, pasaron a ser parte de un único sistema global. Pero aún más: con la Conquista se echan los fundamentos de una distribución asimétrica del poder en la sociedad mundial, asimetría que hasta ahora no se ha podido superar.

Según Dussel, no se puede considerar que la filosofía moderna comience apenas con Bacon, Descartes o Hobbes sino con el debate del siglo 16 sobre el colonialismo. Además Dussel, siguiendo las huellas de Nietzsche y Heidegger, hace regresar a un *volo* el *ego cogito* de Descartes. Para Dussel el significado de *volo* no es el de un mero acto de una abstracta volunta de poder sino que hay que determinarlo a la luz del hecho histórico de la experiencia del colonialismo al comienzo la modernidad. “Antes que es ego cogito hay un ego conquiro (el ‘yo conquisto’ es el fundamento práctico del ‘yo pienso’)³

³ Enrique Dussel: Filosofía de la liberación, Buenos Aires: La Aurora 1985, p.13.

A pesar de fijar el foco en el colonialismo europeo, Dussel no se pone a navegar en las aguas turbias de un antimodernismo. Dussel distingue meridianamente entre el contenido emancipatorio de la Modernidad y su perversión orientada hacia el poder. La modernidad tiene un rostro jánico:

“La modernidad, en su *núcleo emancipatorio racional*, es una ‘salida’ (*Ausgang*) por la razón (*Vernunft*) de un estrado de ‘inmadurez’ (*Unmündigkeit*) para alcanzar al universalidad de la igualdad de las personas en cuanto tales”. Sin embargo, a consecuencia de la expansión europea, desde fines del siglo 15 surge simultáneamente “un segundo momento de la modernidad, no ya como *núcleo emancipatorio racional*, sino como un mito sacrificial irracional”⁴. Dussel rastrea las raíces históricas de ambas caras de la modernidad hasta llegar al debate entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas. Para Dussel, Sepúlveda no es sencillamente un protagonista de la doctrina premoderna de la esclavitud natural sino un pensador de la modernidad. El mito sacrificial de la modernidad „queda perfectamente desarrollado por Ginés de Sepúlveda”, y precisamente en su famosa obra “Demócrates alter, sive de justis belli causis apud Indos”⁵. Las ideas centrales las consigna Dussel de la siguiente manera:

⁴ Enrique Dussel: Hacia de un diálogo filosófico Norte-Sur, en: Enrique Dussel : Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur, Guadalajara : Universidad de Guadalajara 1993, p. 70. También Enrique Dussel: Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen, Ein Projekt der Transmoderne, Darmstadt, Patmos 1993, p. 79ff.193f.

⁵ Sepúlveda no pudo publicar esta obra. La primera edición del texto proviene de Marcelino Menéndez y Pelayo: J. Genesii Sepúlvedae Cordubensis Democrates Alter sive de justis belli causis apud indos, en: Boletín de la Real Academia de la Historia 21 (1892). En adelante citaré de la edición: Ginés de Sepúlveda: Obras Completas, vol. III: Demócrates segundo. Apología en favor del libro sobre la justas causas de la Guerra, Pozoblanco, Cordoba: Ayuntamiento 1997.

- 1). “Siendo la cultura europea la más desarrollada, superior a los otras culturas (eurocentrismo)
- 2). El que las otras culturas ‘salgan’ (el *Ausgang* kantiano) de su propia barbarie por el proceso moderno civilizador, constituye un progreso
- 3). Pero los subdesarrollados se oponen al proceso civilizador, y por ello es justo y necesario ejercer violencia hasta destruir dichas oposiciones
- 4). Por su parte, el violento guerrero moderno (que extermina indios, esclaviza africanos etc.) pienso que es inocente, por cuanto ejerce la violencia por deber y virtud.
- 5). Por último, las víctimas de la modernidad en la periferia (el exterminio de los indios, el esclavismo de africanos, el colonialismo de las asiáticos) y en el centro (la matanza de judíos, tercer holocausto) son las ‘culpables’ de su propia victimación.”⁶

El mito de la modernidad consiste en la justificación de la violencia civilizadora. Los bárbaros, siendo ellos mismos culpables de su condición inhumana, solo pueden llegar a ser civilizados en la medida en que mediante la violencia de la guerra sean integrados políticamente en la civilización superior. Para Sepúlveda civilizar era idéntico a evangelización cristiana. Dussel considera que aunque el secularismo moderno ha eliminado de sus ideas el elemento cristiano, sigue siendo sin embargo fiel al mito de la víctima propiciatoria. “La modernidad como mito justificará siempre la violencia civilizadora – razón para predicar el cristianismo, posteriormente para progagar la democracia, el mercado libre, etcetera.”⁷

⁶ Enrique Dussel: *Hacia de un diálogo filosófico Norte-Sur*, p. 70.

⁷ Enrique Dussel: 1492. *El encubrimiento del Otro* (Hacia el origen de ‘Mito

Dussel considera que en los debates del siglo 16 sobre el colonialismo se delineó no solo el mito de la víctima propiciatoria sino también el ideal emancipatorio. Mucho antes de que comenzara el periodo de la Ilustración y antes que Kant, Las Casas puso los fundamentos del *núcleo emancipatorio racional*. Aunque Las Casas, lo mismo que Sepúlveda, tomo con punto de partida la superioridad de la civilización cristiano-europea, demuele sin embargo la justificación que haga Sepúlveda en favor de una guerra de civilización. Los bárbaros no son culpables porque ellos no han emprendido ninguna guerra de agresión y en consecuencia el único camino para llevar a cabo la evangelización, es la persuasión racional libre de violencia:

*“Única, sola e idéntica para todo el mundo y para todos los tiempos fue la norma establecida por la divina Providencia para enseñar a los hombres la verdadera religión, a saber: persuasiva del entendimiento con razones y suavemente atractiva y exhortativa de la voluntad. Y debe ser común a todos los hombres del mundo, sin discriminación alguna de sectas, errores o costumbres depravadas.”*⁸

Dussel señala que el punto de partida de la visión de Las Casas de civilizar pacíficamente es el respeto a la inteligencia y la cultura del otro. “Bartolomé” – agrega Dussel – “ha alcanzado así ‘el máximo de conciencia posible’. Se ha colocado al lado del otro, de los oprimidos, y ha puestas en cuestión las premisas de la Modernidad como violencia civilizadora.”⁹ En este sentido su pensamiento será la anticipación de la filosofía de la liberación. “Al igual que Bartolomé de las Casas, la ‘filosofía de la liberación’ criticará el ‘mito sacrificial’ de la modernidad

de la Modernidad’) Conferencias de Frankfurt Octubre 1992, Santafé de Bogotá 1992, p.115.

⁸ Bartolomé de las Casas: De unico vocationis modo V,§1, en: Obras completas, Edición de P. Castañeda Delgado y A. García Moral, vol II, Madrid 1990, p.17; citado también en Enrique Dussel: 1492. El encubrimiento del Otro ..., p. ??

⁹ Enrique Dussel: 1492. El encubrimiento del Otro, p. 116.

por irracional, asumiendo su ‘núcleo emancipatorio racional’, pero trascendiendo entonces la misma modernidad”¹⁰. Sin embargo, la filosofía de la liberación de Dussel da un paso más allá de la visión de Las Casas. Esto porque Las Casas se apega, sin ningún cuestionamiento, a una tarea civilizadora que tiene como meta un mundo compuesto de naciones cristianas. Para Dussel, por el contrario, el telos de la modernización permanece abierto porque el proceso de liberación tiene un significado creacional. La realización de la Transmodernidad consiste en “el pasaje trascendente, donde la Modernidad y su Alteridad negada (las víctimas) se correalizarán por mutua fecundidad creadora.”¹¹ La modernización “debería hacerlo contando con la cultura del Otro, con respeto de su Alteridad, contando con libre colaboración creadora”¹². El concepto de Transmodernidad de Dussel contiene la visión de una futura configuración de la modernidad en la cual todas las culturas aportarán toda su riqueza creadora.

2. La falacia de Sepúlveda

La teoría de Dussel de la Transmodernidad me ha llevado en los últimos años una relectura autocrítica de la filosofía moderna.¹³ Aquí solo puedo presentar algunos aspectos de mi respuesta a Dussel, así como de él solo he tomado en cuenta un pequeño fragmento de su teoría de la modernidad. Estos aspectos se refieren sobre todo a Sepúlveda.

¹⁰ Enrique Dussel: *Hacia un diálogo filosófico Norte-Sur*, p. 71.

¹¹ Enrique Dussel, 1492. *El cumbrimiento del Otro*, p. 248.

¹² *Ibid.*, p. 116.

¹³ Cf. un esbozo de algunas líneas de esa relectura en: Hans Schelkshorn: *¿Autoderminación racional o autocreación desenfrenada? Sobre la concepción de la libertad en la democracia moderna*, in : Raúl Fonet-Betancourt/Juan Antonio Senent (Ed.) : *Filosofía para la convivencia. Caminos de diálogos norte-sur*, Sevilla: Editorial MAD 2004, pp. 105-126

Para empezar quiero señalar algunas coincidencias. Estoy de acuerdo con Dussel en que el descubrimiento de América es un momento constitutivo no solo de la génesis sino también de la autocomprensión de la modernidad¹⁴; sin embargo, yo entiendo el descubrimiento de América solo como *un* momento en un proceso múltiple de superación de fronteras, desencadenado a raíz de la destrucción de la visión teleológica del mundo propia de la metafísica medieval. Antes de que a través de Colón se superaran los confines de la imagen geográfica del mundo ya la visión cosmológica del mundo antiguo había sido rota por el nominalismo de la edad media, especialmente por Nikola de Cusa. La idea de una pluralidad de mundos, a los cuales solo se tiene acceso de forma perspectivista, es un elemento central del pensamiento moderno. Además de esto, con el renacimiento también se habían llegado a superar las fronteras de la antropología teleológica de Aristóteles. Pico della Mirandola había dicho en 1486/87, en su famosa *Oratio de hominis dignitate* que el ser humano no tiene una naturaleza dada de antemano sino que más bien él crea para sí, según sus preferencias, su propia naturaleza. El ser humano es “*plastes et fctor in quam malueris tu te formam effingas*.”¹⁵ Con su idea de la autocreación Pico creó un potencial semántico que se fue llenando cada vez con nuevos contenidos a lo largo de la historia del pensamiento moderno.

El presupuesto central de mi teoría de la modernidad considera que la filosofía moderna está esencialmente impregnada por la idea de la superación de fronteras, sea cosmológicas, sea geográficas sea antropológicas lo cual desató diversas innovaciones que a su vez varían y se combinan de diversas maneras. Tal es el caso de, por

¹⁴ La experiencia del descubrimiento y conquista del “Nuevo Mundo” penetra, ya en una época muy temprana, todos los discursos de la filosofía moderna, es decir, no solo la filosofía política sino también la teoría de la ciencia (Bacon) y hasta la introspección individual (Montaigne). Aquí solo se presenta esto como una tesis sin poder entrar en detalles.

¹⁵ Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate. Rede über die Würde des Menschen*, lat./dt., ed. y trad. . de G. v. der Gönna, Stuttgart 1997, p. 8.

ejemplo, la idea de la libertad creadora de Pico que hoy en día adquiere un significado completamente nuevo a raíz de la posibilidad de la manipulación genética de la naturaleza humana. Pero Pico había entendido la autocreación del ser humano en un sentido moral: el ser humano, debido a una vida inmoral, puede convertirse en una bestia, en un animal, o mediante un ascenso hacia lo divino puede adquirir una naturaleza angelical.¹⁶

Ahora vuelvo a Ginés de Sepúlveda. Él fue un pensador humanista que en su tiempo fue conocido sobre todo por su traducción de la “Política” de Aristóteles. Sepúlveda vivió muchos años en Italia, tuvo como profesor a Pomponazzi y por eso conocía la antropología dinámica de Pico. Además de eso, Sepúlveda está impresionado por la superación de las fronteras geográficas e interviene en el debate sobre la Conquista con el “Demócrates segundo” (1541). Como Dussel lo ha señalado, Sepúlveda no solo endiosa la violencia imperial sino que justifica la Conquista como un medio que sirve al objetivo de civilizar. Yo me pregunto lo siguiente: ¿qué motivos conducen a Sepúlveda a la idea de civilizar otros pueblos mediante el uso del poder militar y político? Para decirlo con las palabras de Dussel: ¿en qué consiste la falacia de Sepúlveda?

Los motivos para la justificación de la violencia civilizadora no se sustentan de manera inmediata en premisas morales, sobre las cuales además coinciden ampliamente Sepúlveda y Las Casas. Ambos están parados sobre el piso de universalismo ético del estoicismo y del cristianismo. El fundamento de la moral es “la república universal de los hombres y la humana sociedad”¹⁷. Sepúlveda, junto con Vitoria y Las Casas, rechaza la justificación aristotélica de la esclavitud natural; nadie nace por naturaleza esclavo, “pues, justo por naturaleza que cada cual use de su libertad natural y de los bienes legítimamente

¹⁶ Ibid.: „Poteris in inferioria, quae sunt bruta, degenerare, poteris in superioria, quae sunt divina, ex tui animi sententia regenerari.”

¹⁷ Ginés de Sepúlveda: Demócrates segundo II, 3,2.

obtenidos”¹⁸. Sepúlveda no pierde de vista el núcleo emancipatorio de la modernidad, algo que no debe sorprender en un humanista cristiano. Sepúlveda rechaza la doctrina aristotélica de la esclavitud natural pero no la doctrina del dominio natural de los perfectos sobre los imperfectos. Las Casas, por demás, tampoco cuestiona el principio de que es razonable el dominio de los perfectos sobre los imperfectos¹⁹. Finalmente, Sepúlveda, otra vez con Vitoria y Las Casas, rechaza la posición extrema hierocrática según la cual los cristianos tienen derecho a dominar a pueblos infieles con el fin de evangelizarlos²⁰.

¹⁸ Ginés de Sepúlveda: *Demócrates segundo* II,2,4: „Quamquam igitur natura iustum est ut quisque utatur libertate naturali et bonis iuste partis ...“ Esto es una opinión consensual entre los importantes investigadores del pensamiento de Ginés de Sepúlveda, véase por ejemplo A.F.G. Bell: *Juan Ginés de Sepúlveda*, Oxford 1925, pp. 30ss.; Teodoro Andrés Marcos: *Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda en su “Democrates Alter”*, Madrid 1947, pp. 123ss.; J.A. Fernández-Santamaría: *The state war and peace. Spanish political thought in the Renaissance 1516-1559*, London et al. 1977, pp. 209ff. Un otra imagen de Sepúlveda hay en la literatura sobre Bartolomé de las Casas, véase por ejemplo Lewis-Hanke: *Aristotle and the American Indians. A Study in Race Prejudice in the Modern World*, London 1959, pp. 44-62.

¹⁹ Bartolomé de Las Casas: *Principia quaedam, secundum principium*: “Por siguiente el dominio de un hombre sobre los otros, en cuanto implica el oficio de aconsejar y dirigir, es de derecho natural. Se confirma esto, porque la naturaleza proporciona hombres aptos para regir a los otros, como dice el Filósofo en el lib. I de la *Política* [I, 5: 1254a]: los que destacan en ingenio natural son señores y rectores de los otros, y los de razón más deficiente son naturalmente siervos, es decir, son más aptos para obedecer a otros y ser dirigidos y regidos, tanto por la necesidad de vivir en sociedad y de tener rector, como por la aptitud de otros para regirlos.” Bartolomé de Las Casas: *Principia quaedam procedendum est in disputatione ad manifestandam et defendendam in dorum, principium secundum*, en: *Obras completas*, vol. 10, ed. Ramón Hernández/Lorenzo Galmés Madrid 1992, p. 557.

²⁰ Véase Josef Höffner: *Kolonialismus und Evangelium* Trier, 2. edición 1969, pp. 62-82.

Incredulidad, según Sepúlveda, no es ningún motivo para la guerra²¹. Hasta este punto de la argumentación Sepúlveda se sustrae de la falacia desarrollista criticada por Dussel.

Así, se plantea nuevamente el interrogante de los motivos por los cuales Sepúlveda justifica, a pesar de todo, la conquista de América. Para una respuesta a esta pregunta debemos mirar otra vez los antecedentes del texto, concretamente un escrito anterior de Sepúlveda, el “Demócrates primo”(Rom 1531)²² y el “De Indis” (1537) de Vitoria.

Por los años de 1530 Sepúlveda se había ocupado del movimiento pacifista de su época que invocando el ideal evangélico de la no-violencia rechazaba incluso una guerra de defensa contra el avance del ejército turco. Otro argumento del pacifismo era la arbitrariedad de los soberanos cristianos cuya brutalidad no se quedaba atrás de la de los turcos. La disputa entre defensores y adversarios de una guerra contra los turcos no era un debate académico pues en 1526 los turcos estaban a las puertas de Viena. En este tiempo, políticamente por demás explosivo, Sepúlveda con el “Demócratas primo”, en donde se repite la doctrina tradicional de la guerra justa, arremete contra el pacifismo cristiano. Sepúlveda argumenta, de acuerdo a la tradición escolástica, que la ley divina no anula la ley natural. El derecho natural permite sin embargo el derecho a la defensa contra un agresor y por eso los cristianos deben oponer resistencia violenta

²¹ Ginés de Sepúlveda: Demócrates segundo, I, 12,2: “... la ausencia de la religión cristiana, cosa que se denomina infidelidad, no hay causa justa para que los cristianos les ataquen y castiguen con las armas.” Véase también Francisco de Vitoria: De Indis Relectio de indis o libertad de los indios. Edición crítica bilingüe por Luciano Pereña et al. Madrid 1967, I, 1,4 (p.20): “La infidelidad no es impedimento para ser verdadero propietario”.

²² Ginés de Sepúlveda: Demócrates primo o de la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana, en: Angel Losada: Tratados políticos de Juan Gines de Sepúlveda, Madrid 1963, pp. 127-328

al poder turco. Sepúlveda también se refiere al segundo argumento pacifista, aquel de la perversión de los monarcas cristianos.

Sepúlveda no desconoce la brutal política imperialista de los reyes de la cristiandad latina. Sin embargo, a pesar de toda la arbitrariedad de los monarcas, en los países cristianos han surgido instituciones que al menos le dan algún respaldo institucional a la libertad y la razón. Sepúlveda trae a colación el derecho, la limitación del poder monárquico y los centros del espíritu humanista, las universidades, todo lo cual contrasta con el poder absoluto de los monarcas otomanos. Sepúlveda hace pues una distinción entre la acción individual de los monarcas, en lo cual casi no hay diferencia entre monarcas cristianos y otomanos, y las instituciones sociales. En el campo de las instituciones sociales los reinos cristianos, a pesar de todas sus fallas, son superiores al imperio otomano. En consecuencia, también desde un punto de vista cultural se justifica la defensa militar de los cristianos. Un triunfo del imperio otomano, puntualiza Sepúlveda, no implicaría un simple cambio de poder como alegan los pacifistas sino también un retroceso sociopolítico.

En la controversia con el pacifismo cristiano Sepúlveda desarrolló dos puntos básicos de su pensamiento, que a su vez adquieren un significado capital en el *Demócrates Segundo*. En primer lugar Sepúlveda refuerza en el ámbito de la moral y la política la autonomía de la razón con respecto a un teologismo, que deriva opciones políticas concretas del Sermón de la Montaña. En segundo lugar, Sepúlveda desarrolla por primera vez criterios para una comparación entre culturas, contempla en primera instancia a las instituciones y no al proceder individual.

Al enfrentarse con las exigencias planteadas por en Nuevo Mundo, Sepúlveda se vio obligado a ampliar su pensamiento. La experiencia de la conquista de América hace volar por los aires el horizonte argumentativo del *Demócrates Primo*. La doctrina de una guerra justa desarrollada hasta ese momento no puede ser aplicada sin más a la conquista de América. Puesto que, a diferencia de la guerra contra los turcos, los españoles no llevan a cabo en América una guerra autodefensiva sino

una de ataque, de hecho terminantemente prohibida desde el derecho natural. Sepúlveda introduce por lo tanto un nuevo argumento en el *Demócrates Segundo*, que él toma de Vitoria. Ante el efecto producido por la conquista de América, Vitoria había opuesto una negativa a las pretensiones de los poderes universales del medioevo cristiano: “Imperator non es dominus totius mundi” y “Papa non es dominus civilis aut temporalis totius orbis”²³. Este sea tal vez el primer testimonio de un descentramiento radical de la conciencia europea. Para Vitoria queda claro: Europa es una región entre otras. Vitoria sin embargo no permanece en la experiencia del descentramiento, sino que utiliza ese nuevo espacio de experiencia de un modo creativo. Esboza la visión de una sociedad mundial, en la que sea posible un libre tránsito de pueblos y culturas en escala global. Más todavía: en esa sociedad mundial no sólo hay nuevos derechos, tales como el derecho a viajar, establecerse y comerciar²⁴, sino también nuevos deberes. En dice que una guerra contra los bárbaros sólo se justificaría. “*Otro titulo* puede ser la tiranía de los mismos gobernantes de los bárbaros o las leyes tiránicas en daño de los inocentes, como las que ordenan el sacrificio de hombres inocentes o la matanza de hombres libres de culpa con el fin de devorarlos.”²⁵.

El significado histórico de este artículo ha sido puesto de relevancia con toda claridad por Castañeda Delgado: „Zum ersten Mal wird das Recht eines Staates bejaht, zum Schutz der Unschuldigen zu intervenieren. Und zwar aufgrund der allgemeinmenschlichen Solidarität.“²⁶ [“Primera vez el Estado asegura el derecho a intervenir

²³ Francisco de Vitoria: De Indis I 2, 2 y 5 (p. 32).

²⁴ “Y sea la PRIMERA CONCLUSIÓN: Los españoles tienen derecho a recorrer aquellos territorios y a permanecer allí mientras no causen daños a lo barbaros, y estos pueden prohibírselo”. Francisco de Vitoria: De Indis I, 3,1 (pp. 77s).

²⁵ Francisco de Vitoria: De Indis I, 3,14 (p. 93).

²⁶ Paulino Castañeda Delgado: Die ethische Rechtfertigung der Eroberung Amerikas, en: Karl Kohut (Ed.): Der eroberte Kontinent. Historische Realität, Rechtfertigung und literarische Darstellung der Kolonisation Amerikas Frankfurt/

por la protección de los inocentes, esto es, fundamentándose en la solidaridad universal”] Vitoria se aferra a las imágenes estereotipadas que han sido utilizadas habitualmente para demonizar al otro, a saber el canibalismo y los sacrificios humanos²⁷. Pero al mismo tiempo, se destacan los contornos de una nueva conciencia moral, de cuño cosmopolita, que se concretiza en el deber hacia la intervención humanitaria. El universalismo ético de la tradición cristiana estoica había postulado en su momento el principio de la igualdad universal de los seres humanos. Pero todavía no entendido como deber moral de ayuda hacia el sufriente o el perseguido inocente extendido a todos los seres humanos, es decir, también a los habitantes de países lejanos. El deber de salvar a inocentes, independientemente de donde tenga lugar la injusticia, y de si se tratase o no de un cristiano, ese deber es una invención de la modernidad, más exactamente una invención de Vitoria, madurada ante de la experiencia de la conquista de América.

Sepúlveda toma del tercer fundamento para la guerra de Vitoria, el deber de la intervención humanitaria. “Todos los hombres, por ley divina y natural, deben evitar que los hombres inocentes sean degollados en una muerte indigna, si les es posible sin gran daño para ellos”²⁸. El

Main 1991, p.80. Véase también Georg Cavallar: *The rights of strangers. Theories of international hospitality, the global community and political justice since Vitoria*, Aldershot 2002, pp. 98-107.

²⁷ El canibalismo de las culturas amerindias parece haber sido sustraído por completo de una verificación histórica. Véase Erwin Frank: “*Sie fressen Menschen, wie ihr scheußliches Aussehen beweist*”. *Kritische Überlegungen zu Zeugen und Quellen der Menschenfresserei*, en: Hans Peter Duerr (Ed.): *Authentizität und Betrug in der Ethnologie*, Frankfurt/Main 1987, pp. 199-224. La praxis del sacrificio humano por parte de las culturas amerindias al parecer fue sobredimensionada en demasía por parte de todos los autores del siglo XVI, incluido Las Casas.

²⁸ Ginés de Sepúlveda: *Apología*, c. 8, l. 1. A diferencia de Vitoria, Sepúlveda pone el acento no tanto en la salvación del inocente, como en el castigo del victimario. Cf. Ginés de Sepúlveda: *Demócrates segundo* I, 15, 8: „Y si a los príncipes les es lícito y loable castigar con la guerra las injurias hechas a sus amigos y parientes aun en

principio de la salvación de víctimas inocentes era también el argumento más fuerte de Sepúlveda en el debate de Valladolid, que en principio no fue cuestionado por Las Casas.

Pero Sepúlveda va un paso más allá que Vitoria. Si el asesinato de un ser humano inocente no es sólo una medida aislada sino parte de la política oficial, incluso si la víctima misma incorporó la norma en cuyo nombre se la está matando, una intervención humanitaria cae en el vacío. Porque luego de una operación de salvamento exitosa, se volvería a efectivizar el asesinato de inocentes. Recién en este punto recurre Sepúlveda al argumento de la violencia civilizadora. En un estado, en la cual no se encuentra anclada la conciencia de la protección de la libertad y de la vida de los individuos en la moral pública, según Sepúlveda sólo es posible asegurar la vida de los inocentes de manera sostenida a través de una ocupación militar. Puesto que solamente la presencia militar sostenida posibilita la implantación de un sistema de derecho nuevo, que responda a las normas básicas del derecho natural, que evite de manera efectiva los excesos de inhumanidad a la vez que oriente la moral pública indirectamente hacia el derecho natural.

Sepúlveda no justifica simplemente la conquista con el argumento de la superioridad de la cultura europea. La base de la justificación no es la civilización en el sentido de la cristianización, puesto que la ausencia de fe no es una causa justa para hacer la guerra, sino su justificación es el reestablecimiento de condiciones humanas. Sólo cuando en un estado se considera legítimo el asesinato masivo de inocentes a partir de una moral y una política públicas²⁹, es decir cuando la moral de todo un pueblo desdeña las normas básicas del derecho natural, según Sepúlveda existe el derecho no sólo a llevar a cabo una intervención humanitaria, sino una dominación duradera.

pueblos fuera de su dominio”.

²⁹ En este punto Sepúlveda diferencia nuevamente entre atentado moral de los individuos y la calidad moral de las instituciones.

A pesar de la desaparición de normas morales elementales, para Sepúlveda, tal como hace notar Dussel, los bárbaros son responsables de su propio estado. Esta tesis puede parecer a primera vista cínica, pero tiene un fundamento humanista. Si existen bárbaros por naturaleza, el estado de la barbarie –dice Sepúlveda- debe ser entendido como un resultado de la libertad humana, es decir, de un largo desarrollo cultural de un pueblo. Sepúlveda traslada a la filosofía de la cultura la concepción antropológica de Pico, que dice que los seres humanos pueden rebajarse al nivel de los animales o elevarse al de los ángeles. Las costumbres bárbaras son el resultado de una auto-deshumanización colectiva, de una auto-conversión en animales. De manera inversa la dominación militar de un pueblo caído en la barbarie y la consecuente construcción de un estado de derecho en consonancia con el derecho natural, producen una elevación colectiva de lo animal al ámbito de lo humano. Puesto que bajo la protección de la violencia militar es posible también promover sin peligros el nivel más alto de civilización, a saber la tarea de misionar, se puede perfeccionar la humanización a través de la cristianización. Expresado en la metáfora de Pico, esto significa la elevación a lo divino.

Dependiendo de qué tan avanzado sea el proceso de civilización, se les ha de conceder a los bárbaros, según Sepúlveda, la libertad de manera progresiva: “Así con el correr del tiempo, cuando se hayan civilizado más y con nuestro gobierno se haya reafirmado en ellos la probidad de costumbres y la religión cristiana, se les ha de dar un trato de más libertad y liberalidad”³⁰. Sepúlveda sin embargo no llega tan lejos como el Las Casas tardío, que les reconoce a los pueblos de Amerindia en última instancia la independencia política. Sepúlveda se aferra hasta el final a la idea de una monarquía universal cristiana.

La argumentación de Sepúlveda tiene una lógica clara: si se acepta el principio de intervención humanitaria, se debe aceptar también la conquista militar en casos particulares para obtener la civilización. ¿En

³⁰ Ginés de Sepúlveda: Demócrates Segundo II, 8, 1.

donde radica esa conclusión errónea? Echemos una mirada a Las Casas quien según Dussel desenmascaró el mito civilizatorio de la víctima propiciado desde la Modernidad en sus orígenes mismos. Las Casas formuló contra Sepúlveda varias objeciones.³¹

En primer lugar, Las Casas discute los datos empíricos de la argumentación de Sepúlveda. La suposición de que los aztecas sacrificaban por año 20 000 personas, es según Las Casas exagerada. También estaría totalmente distorsionada la descripción de la vida moral de los Indios; la moral de los aztecas no aceptaría de ninguna manera el robo o la ruptura matrimonial. De ahí que no habría en América ninguna justificación concreta para una intervención humanitaria. Información falsa, divulgada ya sea inconsciente o conscientemente, pervierten el principio de la intervención humanitaria y lo convierten en instrumento de intereses imperiales – tal es la crítica clarividente y hoy de nuevo tan actual que realiza Bartolomé de las Casas.

El cura critica en segundo lugar algunos criterios con los que Sepúlveda mide el nivel moral de las diversas culturas. Así es como Las Casas defiende también la praxis de los sacrificios humanos, en tanto que expresión de una aunque pervertida por otro lado sería creencia religiosa, necesaria tan sólo de una rectificación. En este punto entran empero en conflicto el principio de la observación de la otredad del otro con las normas consensuales del derecho natural; la defensa culturalista de las costumbres extrañas amenaza con disolver los fundamentos de la ética universalista. Ahí se ven claramente también los puntos débiles de la argumentación de Las Casas, en la que se unen momentos culturalistas con un sobrepeso dudoso de argumentación teológica.

³¹ Véase el resumen de los argumentos de Las Casas en Mathias Gillner: *Bartolomé de las Casas und die Eroberung des indianischen Kontinents*, Stuttgart 1997, pp. 207ss. Y también Angel Losada: *The controversy between Sepúlveda and Las Casas in the Junta of Valladolid*, in: Juan Friede/Benjamin Keen (Ed.): *Bartolomé de las Casas in history*, Dekalb 1971, pp. 279-306.

Para concluir Las Casas introduce un tercer argumento: misionar de manera violenta traiciona el espíritu del Evangelio y no provoca nada más que una respuesta violenta. La objeción de Las Casas sigue de largo ante Sepúlveda, porque éste no defiende un misionar violento, sino la imposición violenta del derecho natural. Por otro lado, con su tercera objeción Las Casas da con el punto débil decisivo de la argumentación de Sepúlveda. La violencia militar no sólo no es un medio inadecuado para el misionar cristiano, sino también para la transformación de la conciencia moral en una sociedad. Puesto que una intervención militar puede ser percibida por los involucrados, para quienes según Sepúlveda los motivos morales de los atacantes en principio permanecen velados, como pura agresión. La violencia convoca por regla general más violencia. Una guerra civilizadora contra los bárbaros genera, tal y como lo muestra el desarrollo histórico de la conquista, un sufrimiento sin fin. Además las disputas armadas conducen a menudo a un embrutecimiento de ambos partidos en conflicto. De esa manera los atacantes amenazan con destruir exactamente aquellos ideales, en cuyo nombre realizan la intervención militar. En lugar de un proceso civilizador se produce en la historia real una espiral de violencia, que arroja a todos los involucrados en la más profunda de las barbaries. Sin lugar a dudas, es un logro histórico de Las Casas el haber desenmascarado sin miramientos la barbarie de los europeos en América. La política real de un Imperio no persigue precisamente los sutiles argumentos de un humanista. En pocas palabras: en la medida en que Las Casas dirige la mirada a las conexiones reales, saca a la luz las marañas de la política efectiva en Sepúlveda – la sublime idea de una humanización por la fuerza, en la historia concreta se pervierte en un pretexto ideológico para una política imperial.

Pero la argumentación de Sepúlveda no sólo se presta para la manipulación ideológica, contiene también en sí misma una conclusión falsa. La lógica de Sepúlveda fracasa en la experiencia de que la conciencia (*Bewusstsein*) de los principios del derecho natural – hoy en día, una política de derechos humanos - no puede ser lograda *desde*

afuera a través de la violencia militar. Las intervenciones militares, que van unidas a una ocupación del país al menos transitoria, podrían sólo funcionar, si en los pueblos se incorporaran en la medida suficiente los principios morales que apuntan a la reconstrucción del estado de derecho³². Por el contrario, en los pueblos en los que la conciencia democrática apenas está desarrollada, un intento de civilización con medios militares impuesto desde afuera, amenaza con hundirse en la espiral de la violencia.

3. Después de Sepúlveda – un panorama

En el debate entre Sepúlveda y Las Casas se manifiesta la profunda ambivalencia de la ética cosmopolita. Las intervenciones humanitarias se apoyan en patrones morales mínimos, cuya validez universal debe quedar fuera de toda duda, cuando las acciones militares realizadas para salvar a inocentes deben ser diferenciadas de los ataques puros y latos. Resulta al menos dudosa la cuestión de si se deja extraer de las tradiciones morales un núcleo válido universalmente; incluso normas básicas morales se encuentran unidas las más de las veces a elementos particulares. En el siglo XVI (dieciséis) el *bonum commune* se hallaba acuñado todavía por interpretaciones cristianas; de ahí que según Sepúlveda y Las Casas al Estado por lo menos de manera indirecta correspondía también la responsabilidad por la salud eterna del alma³³. Recién Hobbes efectúa una secularización radical de la filosofía política como consecuencia de la amarga experiencia de las guerras civiles religiosas: el concepto de *bonum*

³² En ese sentido, es que los Aliados, que luego de la Segunda Guerra Mundial ocuparon Alemania y Austria, pudieron fundarse en la tradición posterior a 1918. De esa manera se logró en Austria una democracia estable por primera vez en la historia, luego de la ocupación de diez años.

³³ Incluso Las Casas argumenta por lejos de modo más fuertemente teológico que Sepúlveda; empero en Sepúlveda la interpretación del *bonum commune* se halla acuñada por preconceptos cristianos.

commune incluye a partir de Hobbes la paz terrena, no la *beatudo aeterna*.³⁴ Puesto que ya en la interpretación de las normas morales más fundamentales se entrometen intereses subjetivos, para Hobbes una intervención humanitaria no se diferencia de un ataque. La ley de las relaciones internacionales consiste por ende en una guerra de todos contra todos. De ese modo comienza con Hobbes la era del realismo en política.³⁵

Recién, Kant vuelve a retomar la visión cosmopolita de Vitoria. La paz entre los pueblos implica según Kant, que todos los pueblos reconozcan los principios de los derechos humanos y del republicanismo; una paz extendida mundialmente sólo es posible si se llega en los estados a una mayor conformidad en principios (“größerer Eistimmung in Principien”³⁶). De facto existen empero estados de derecho democráticos junto a dictaduras o regímenes autoritarios. Con todo Kant rechaza la lógica de Sepúlveda – las repúblicas no tienen el derecho de destituir regímenes despóticos con medios militares para transformarlos en repúblicas. Kant rechaza el camino corto a la paz logrado a través de intervenciones militares porque de esa manera se pisotea la autonomía de los pueblos.³⁷ Prefiere apostar a

³⁴ Véase Thomas Hobbes: *Leviathan*, ed. J.C.A. Gaskin, Oxford 1996, VI: „that all men call FELICITY, I mean the felicity of this (sic!) life.” (VI, 58) Hobbes se refiere contra los pensadores de la ley natural, „that ... will not have the law of nature, to be those rule which conduce to the preservation of man’s life on earth (sic!); but to the attaining of an eternal felicity after death; to which they think the breach of covenant may conduce; and consequently be just and reasonable.“ *Leviathan* XV, 8.

³⁵ Véase Thomas Hobbes: *Leviathan*, XXX, 30: „Concerning the offices of one sovereign to another, which are comprehended in that law, which is commonly called the *law of nations*, I need not say anything in this place; because the *law of nations*, and the law of nature, is the same thing.”

³⁶ Immanuel Kant: *Zum ewigen Frieden*, AA VIII, p. 367 (A 63).

³⁷ Mientras que el individuo en estado natural puede obligar a otro a entrar en un estado de derecho, este derecho a la coerción no vale -según Kant- para los Estados,

un proceso evolutivo, por el cual un grupo de repúblicas se unan en una sociedad de naciones.

Paso a paso se vayan incorporando más estados, a la que cabo del tiempo, cuando gracias a procesos de intercambio cultural vaya creciendo lentamente en los regímenes despóticos la conciencia de los principios republicanos. Los acontecimientos actuales parecen dar la razón a Kant. La ampliación de la Comunidad Europea se acerca bastante a la visión kantiana de una ética cosmopolita. Los Estados Unidos siguen más bien la lógica de Sepúlveda en la Guerra de Irak; la espiral de la violencia nos salta a la vista a diario a través de los medios de comunicación.

A pesar de esto el anti-intervencionismo de Kant presenta también sus limitaciones. La Shoa o los asesinatos en masa de Ruanda ponen en cuestión la opción por una propagación evolutiva de los principios republicanos; el problema de Sepúlveda regresa bajo la forma de una variante complicada. Puesto que en muchos estados no democráticos la población se encuentra dividida. Una parte tiende a inclinarse hacia los principios republicanos, mientras que otra parte, como por

pues aun en los más despóticos el pueblo ya ha alcanzado una cierta forma de autonomía y de orden legal que hay que tomar en cuenta: „Por otra parte, si para los individuos que viven en un estado anárquico tiene vigencia y aplicación la máxima del derecho natural, que les obliga a salir de ese estado, en cambio, para los Estados, según el derecho de gentes, no tiene aplicación esa máxima. Efectivamente; los Estados poseen ya una constitución jurídica interna, y, por tanto, no tienen por qué someterse a la presión de otros que quieran reducirlos a una constitución común y más amplia, conforme a sus conceptos del derecho.“ Emmanuel Kant: La paz perpetua, segundo artículo definitivo, traducción de F. Rivera Pastor (Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes); en la edición de alemán: Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden AA VIII p. 355s (BA 34). Véase la interpretación de ese tesis de Kant de Pauline Kleingeld: Kants Argumente für den Völkerbund, en: Herta Nagl-Docekal/Rudolf Langthaler (Ed.): Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart, Berlin 2004, pp. 99-111 (especialmente pp. 102s.).

ejemplo los Talibán en Afganistán defiende lazos de dominio arcaicos apoyándose en la técnica moderna. A eso se suman situaciones en las que los estados se hunden en guerras civiles sin perspectiva de salvación alguna. En el estadio actual del mundo se acumulan escenarios en los que las fronteras entre intervención humanitaria y violencia civilizadora se tornan fluidas.

Enrique Dussel descubrió en Sepúlveda el mito sacrificial de la modernidad, y en Las Casas su núcleo emancipatorio. Pero mitos e Ilustración se encuentran hoy en día entrelazados de diversas maneras. Diferenciar la razón emancipadora de sus mitos de poder irracionales es – en eso concuerdo con Dussel- la tarea central y extremadamente ardua de la crítica.

4. Unas palabras para terminar

En la introducción hice referencia a un subtexto del pensamiento de Dussel, a saber la cuestión acerca de la posición de la filosofía en la realidad latinoamericana. Leopoldo Zea hizo referencia en su respuesta al provocante texto de Salazar Bondy “¿Existe una filosofía de nuestra América?” (1969) a un subtexto del pensamiento latinoamericano. “Nuestro filosofar en América empieza así con una polémica sobre la esencia de lo humano la relación que pudiera tener esta esencia con los raros habitantes del continente descubierto, conquistado y colonizado”³⁸.

Al igual que para Dussel, al debate entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas le incumbe una función clave para el pensamiento de la modernidad y para la filosofía latinoamericana en particular. “En la polémica de Las Casas con Sepúlveda se inicia esa extraña filosofía que en el siglo XX se preguntará sobre si posee o no una filosofía” (Ibid. P. 12). Para Zea el hecho mismo de la disputa – ya

³⁸ Leopoldo Zea: *La filosofía americana como filosofía sin más*, México: Siglo XXI, 1989 (1969), p. 12.

ni hablar de la defensa que hace Sepúlveda de la conquista- constituye un absurdo: los afectados no sólo no advienen a la palabra. En lugar de eso, se discute sobre ellos, sobre si son seres humanos en el sentido pleno de la termino. Esa presión para justificar la propia humanidad ha sido según Zea interiorizada por el pensamiento latinoamericano; la historia de la filosofía latinoamericana se encuentra embarcada desde sus “comienzos” en una “lucha trágica”³⁹. La pregunta de Salazar Bondy “¿Existe una filosofía en nuestra América?” es para Zea una resonancia tardía del debate entre Sepúlveda y Las Casas; porque en la duda acerca de la autenticidad filosófica se esconde la duda acerca de la propia humanidad, que se produjo a lo largo de siglos de larga discriminación a cargo del colonialismo europeo. En la obra de Dussel y en su accionar personal percibí junto a la indignación ante el hambre y la muerte prematura de millones de personas, también una profunda sensibilidad ante la arrogancia europea. La comprensión de que el debate nefasto entre Sepúlveda y Las Casas arroja sus sombras también sobre el mundo postcolonial, me enmudece en tanto que filósofo europeo. Al mismo tiempo reconocí que el a primera vista curioso, por lo raro, problema de una filosofía *latinoamericana*, así como la pregunta de Salazar Bondy, son una parte de nuestra *propia* historia europea. Formulado de otra manera: la filosofía europea se encuentra unida como ninguna otra filosofía a la filosofía latinoamericana, de una manera trágica—una situación trágica, de la cual ambos lados sólo van a poder salir mediante un diálogo continuo y respetuoso. Enrique Dussel ha hecho una contribución significativa para ese diálogo, que para todos nosotros resulta verdaderamente necesario.

(Traducción del alemán: María José Punte, Miguel Gamboa)

³⁹ Ibid. p. 16.

El Locus Enuntiationis de la Filosofía de la Liberación

Juan Manuel Contreras colín, UACM

Toda nuestra rebelión contra la civilización occidental y contra su agudización extrema llamada capitalismo es atracción que sobre nosotros ejerce un mundo futuro en el que la justicia, el amor auténtico, sea posible.¹

Porfirio Miranda.

Hay tres afirmaciones de Enrique Dussel que explican, de alguna forma, las características de su pensamiento. La primera afirmación dice así:

La filosofía no piensa la filosofía, cuando es realmente filosofía y no sofística o ideología. No piensa textos filosóficos, y si debe hacerlo es sólo como propedéutica pedagógica para instrumentarse con categorías interpretativas. La filosofía piensa lo no-filosófico: la realidad. Pero porque es reflexión sobre la propia realidad del filósofo parte de lo que ya es, de su propio mundo, de su sistema, de su espacialidad².

¹ Miranda, J. P., *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*, UAM-Iztapalapa, México, 1972, p. 340.

² Dussel, E., *Filosofía de la liberación* (En adelante citaremos esta obra con las

La segunda reza así:

No es lo mismo nacer en el África o en Chiapas que en Nueva York³.

La tercera dice:

Desde las víctimas comienza propiamente el discurso de la Ética de la Liberación, en su nivel negativo material (deben poder vivir), en el del principio discursivo crítico (deben poder participar en la argumentación), todo lo cual culmina en el principio crítico negativo de factibilidad: el principio-liberación que inspira las transformaciones con pretensión de justicia.⁴

En las tres afirmaciones hay una constante, a saber: la espacialidad. La espacialidad que es fundamental para el pensamiento dusseliano no es la del espacio vacío de la física de Newton, ni la del espacio existencial de la fenomenología, pues ambos espacios son, según nuestro autor, ingenuos irreales, no-conflictivos⁵. El espacio que interesa a este pensamiento crítico-liberador es el que se da en la espacialidad geopolítica y que comprende todos los demás espacios, a saber: el espacio ético-político.

La filosofía de la liberación trata, pues, de tomar en serio, ética y políticamente, al espacio, más específicamente a la espacialidad geopolítica⁶. Y la razón es simple: es en ese espacio, campo o lugar

iniciales FL), Primero Editores, México, 2001, p. 15.

³ FL, p. 14.

⁴ Dussel, E., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la Exclusión*, Trotta, Madrid, 1998, p. 302.

⁵ FL, p. 13.

⁶ FL, p. 14.

(*locus*), conflictuado y conflictivo, donde se da muerte a la vida humana y la vida humana amenazada⁷ lucha para negar la negatividad primera que la niega.

El espacio o campo que actualmente se impone y permea todos los temas hegemónicos de la sociedad, incluyendo el ético, el político y el teológico, es, sin lugar a dudas, el económico. Dicho campo, en el contexto contemporáneo, es perversamente identificado con capitalismo y reducido a mercado, más específicamente a libre mercado capitalista. De hecho, la globalización es, sobre todo, una estrategia de acumulación de capital⁸.

Muchos actores y espectadores sociales (intelectuales, ideólogos, operadores, informantes y gente común) desde sus diferentes lugares de ser y hacer, nos quieren convencer de que el capitalismo es el culmen de la historia, que es bueno y es necesario. No hay más ruta que la del capital. Así, nos quieren obligar a pensar dentro del capitalismo y limitar nuestra acción, a lo máximo, a tratar de mejorarlo, puliendo sus aristas más duras para la vida social e individual; proponen un capitalismo con rostro humano, cosa que es imposible. Pues el capital necesita, para poder producirse, reproducirse, conservarse y desarrollarse, de la vida de millones de seres humanos que es sacrificada cotidianamente en el ciclo de su reproducción. Ya sea incluyendo a algunos (por el proceso de explotación) o excluyendo a las grandes mayorías (por el proceso de marginación). A unos los explota y otros los excluye. A todos les quita vida.

El hegemónico mercado capitalista, pues, se ha erigido como un dios (fetiche) que decide quién vive y quién muere; es un ídolo que exige rezos, templos, adoración y sacrificios. Su elite sacerdotal fundamentalista

⁷ Adorno, T., *Minima Moralia*, Taurus, Madrid, 1994, p. 7.

⁸ Hinkelammert, F., "Globalización como ideología encubridora. Desfigura y justifica los males de la realidad actual", en: Sobrino, J., *La globalización y sus víctimas*, Concilium (293), Noviembre 2001, Verbo Divino, Navarra 2001, p. 32.

se encarga de repetirnos todos los días y de todas las formas: “no hay más dios que el capital. Sólo a él honraras y servirás”. El dios (fetiché) del mercado da a sus fieles una nueva identidad, la de comprador-vendedor. Su templo principal, su *locus iniquitatis*, está ubicado en el centro del sistema. Su catecismo tiene un solo mandato y enseñanza: el aumento de la tasa de ganancia. Una sola cosa permite a este dios (fetiché) seguir siendo dios (fetiché) y tener vida, a saber: la sangre humana. Nos encontramos, entonces, ante una disyuntiva: la vida o el capital.

Todos aquellos que no pueden (la mayoría de la humanidad) o no quieren ser adoradores del dios (fetiché) del mercado capitalista son los *otros*⁹.

Esos *otros* son definidos por el sistema hegemónico como enemigos. Todo aquel que no es lo mismo que el sistema es un enemigo, un terrorista. La diferencia es definida como un contrario que hay que eliminar. Los fieles fundamentalistas del mercado han iniciado una cruzada contra la humanidad. Está en marcha una guerra encubierta de *desarrollo, diálogo, verdad, democracia, justicia y derechos humanos*. El mal, la injusticia, está venciendo.

Es en este contexto donde los aportes de la Filosofía de la Liberación son de suma importancia y pertinencia ya que se elaboran desde (*locus, espacialidad*) la contradicción de la positividad del sistema hegemónico vigente: las víctimas. Se trata de un pensar que parte del oprimido, del marginado, del empobrecido, de la periferia geográfica, económica, política, pedagógica, erótica, etc. Este *locus enuntiationis* (la exterioridad del *otro*) le permite desenmascarar y evidenciar la no verdad de la verdad del sistema hegemónico, la injusticia de su sistema jurídico, la maldad de su normatividad moral, la perversidad de su sistema económico y la demencia de su racionalidad.

⁹ La Jornada, 29-X-04, p. 29.

La exterioridad negativa del otro es también un lugar epistemológico que le permite a este discurso filosófico instrumentarse de las categorías críticas necesarias para explicar y denunciar la contradicción sustancial del sistema. Lo que para la totalidad es el bien, para la alteridad es el mal; lo que para el sistema es justo para las víctimas es injusto; la verdad del poderoso es mentira para el oprimido. La espacialidad de las víctimas es un lugar donde la vida está amenazada y no puede producirse, reproducirse, conservarse y desarrollarse, pero es, al mismo tiempo y paradójicamente, lugar de origen de conciencia crítica y praxis revolucionaria.

El lugar histórico-social y epistemológico desde el cual se ubica el filósofo de la liberación es el lugar del otro. Ese otro (que el poder define como enemigo, como prescindible, como objeto, como no-ser) y su praxis liberadora interpelan al pensamiento filosófico crítico y le dan *qué pensar y cómo pensarlo*. Como consecuencia de esta fuente de inspiración y forma de procedimiento surge, necesariamente, un discurso comprometido con la realidad histórico-material-concreta, tanto por su contenido como por la forma de pensar dicho contenido.

El *locus enuntiationis* de la filosofía de la liberación es, pues, parcial. En absoluto peca de ingenuidad y hay, en esa elección consciente, una intencionalidad revolucionaria. Es parcial porque su lugar de anuncio y denuncia es la contradicción real y efectiva que en su positividad produce, necesariamente, el sistema hegemónico vigente: las víctimas. Y es revolucionario porque al negar la negatividad del sistema vigente, afirma, justifica y fundamenta la posibilidad real y factible de una transformación estructural del sistema. La filosofía de la liberación, es una reflexión que parte de la afirmación del “ser” de la “nada”.

El otro no es, para la filosofía de la liberación, un otro abstracto (Levinas), sino que es alguien concreto: es el pueblo, mal llamado del tercer mundo, víctima de la dependencia del centro; es la clase social trabajadora víctima de la opresión capitalista; son las mujeres víctimas del machismo y su cosmovisión cotidiana de la vida; son las minorías

raciales y sexuales que luchan por el reconocimiento y respeto de sus derechos, etc., etc. Son, pues, todas las víctimas del mundo, con rostro concreto y voz expresiva que claman por su liberación radical e integral.

El *locus enuntiationis* de la filosofía de la liberación no sólo exige a este discurso crítico pensar la realidad en términos de una liberación intrahistórica, social, sino que lo compromete a desenmascarar el lenguaje ideológico, encubridor de la ontología occidental así como “la lógica filosófica de una Totalización que le impide llegar a la realidad”¹⁰.

El lugar de enunciación de este pensamiento transformador no sólo le da qué pensar, como dijimos más arriba, sino también le da el *cómo pensarlo*. Nos referimos entonces al procedimiento o forma de pensar la realidad histórica-material-concreta, al método filosófico.

El método de la filosofía de la liberación es el *ana-léctico*. Este método, nos dice Dussel, “pretende ir más allá, más arriba, viene desde un nivel más alto (*aná-*) que el del mero método *dialéctico*”¹¹. Se trata de un método que parte desde el otro como libre, como un más allá del sistema de la Totalidad; que parte entonces desde su palabra, desde su revelación, y que con-fiado en su palabra obra, trabaja, sirve, crea¹².

Este método da prioridad absoluta a lo que está “más allá” de la Totalidad, a saber: el otro como otro, como distinto. Ese otro que tiene rostros concretos. La primacía aquí se sitúa en la praxis servicial al otro, y la reflexión filosófica, con su método y sus categorías son usadas en tanto que son pertinentes para la articulación praxica de liberación del otro.

El contenido (el qué pensar) y el método (el cómo pensarlo) de la

¹⁰ Dussel, E., *Filosofía ética de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974, p. 14.

¹¹ *Ibid.*, p. 161.

¹² Moreno, M., “Husserl, Heidegger, Levinas y la filosofía de la liberación”, en: *Enrique Dussel. Un proyecto ético y político para América Latina*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 52.

filosofía de la liberación está marcado profundamente constituido por su *locus enuntiationis*: las víctimas del sistema hegemónico vigente. El punto de vista de la filosofía de la liberación es, la vista (lectura, interpretación, explicación) desde el punto del otro que el sistema.

La experiencia existencial de pensar la realidad desde la perspectiva del otro, desde su lugar, hace que el pensamiento del filósofo crítico se constituya en un aliado de las causas de los pobres, de las víctimas por su liberación y en contra de su opresión. En ese sentido la filosofía de la liberación es una reflexión con incidencia política necesaria.

Se equivocan quienes creen que la filosofía de la liberación no tiene futuro o que fue una moda de los años 60's hasta los 80's. La experiencia nos ha mostrado que mientras haya hombres y mujeres insertos en los distintos procesos de la lucha de liberación y traten de dar razón de la realidad desde una perspectiva crítica habrá filosofía de la liberación.

Los empobrecidos, las víctimas son, como diría Ellacuría, el lugar que da verdad y es responsabilidad de los pensadores críticos pensar desde ese *locus enuntiationis* la realidad global. Enrique Dussel ha sido un intelectual fiel a ese *locus* y su filosofía una pasión por la liberación de las víctimas.

Bibliografía usada en este capítulo

ADORNO, Theodor., *Minima Moralia*, Taurus, Madrid, 1994.

DUSSEL, Enrique., *Filosofía ética de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974.

_____ *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la Exclusión*, Trotta, Madrid, 1998.

_____ *Un proyecto ético y político para América Latina*, Anthropos, Barcelona, 1999.

_____ *Filosofía de la liberación*, Primero Editores, México, 2001.

MIRANDA, Porfirio., *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*, UAM-Iztapalapa, México, 1972.

SOBRINO Jon, *La globalización y sus víctimas*, Concilium (293), Noviembre 2001, Verbo Divino, Navarra 2001.

El trabajo vivo y la construcción epistémica-ideológica de la experiencia ética de la democracia y la igualdad: Enrique Dussel y las multitudes de Hardt y Negri

Mario Sáenz, Universidad de Le Moyne, Syracuse, Nueva York

Introducción

La legitimación política del neoliberalismo militar-fundamentalista en sus luchas contra otros fundamentalismos y por un poder absoluto sobre la vida sugieren con una cierta urgencia el pensar de nuevo desde diferentes puntos de vista la relación entre la igualdad, la democracia y la producción de la subjetividad.

En casos significativos el capitalismo ha utilizado el terror para su legitimación: desde las leyes contra vagabundos descritas por Marx hasta los manuales de tortura de la CIA estadounidense se han usado prácticas de dolor intenso contra el cuerpo y el alma que se han descubierto como formadoras, en los peores casos, de la personalidad y así afirmadoras de una Verdad social—la del sistema imperante.

Expongo ahora apuntes sobre esos temas. Los primeros van de Kant a Marx a través de Dussel y Hardt y Negri con referencia a la reducción de la democracia y la igualdad a momentos puramente formales. Los segundos presentan ciertas observaciones de las conceptualizaciones de esos autores sobre la construcción de la vida humana y social (el biopoder transcendente) a través del terror. El propósito es tratar de revelar un poco algunos de los pilares del llamado “capitalismo

salvaje”—un fenómeno no limitado a los Estados Unidos pero con respecto al cual las élites de ese país tienen una grave responsabilidad moral. De esta manera busco mostrar la relevancia que la filosofía de Dussel tiene para teorías y prácticas contemporáneas de liberación.

1. El trabajo vivo

Al trabajo vivo se le esconde detrás del formalismo ético. Un formalismo ético clásico es el kantiano. Sus fórmulas del imperativo categórico requieren ser basadas en elementos puramente formales: Éstos son la universalidad y consistencia de la razón a las cuales mis máximas subjetivas se deben conformar.¹ Así que la forma de la ley moral se convierte en la base de la moralidad, hasta tal punto que los ejemplos concretos que Kant nos da se autodestruyen precisamente porque son ejemplos concretos: La rectitud de ellos reposa en la abstracción de todos sus aspectos concretos y por tanto del ejemplo mismo. (Por ejemplo, el tener que decir la verdad a un posible asesino, el ejemplo emblemático de la destrucción de la ética Kantiana en el cuento de Sartre “El muro”. Porque el aceptar del ejemplo cualquiera de sus visos concretos, por ejemplo, decir la verdad bajo ciertas circunstancias específicas introduce una diferencia y, por tanto, un momento material. Para Kant esos momentos materiales eran las afecciones, las inclinaciones, los deseos y las necesidades y, como “El muro” revela, las contingencias de la vida.)

Este formalismo puro es la base de la relación ética entre personas. Pero, como formalismo, no establece relaciones entre personas diferentes sino entre una conciencia hegemónica y la ley. La ley es la ley burguesa basada en el contrato entre iguales cuya única diferencia es una posición intercambiable y puramente equivalente entre uno u otro segmento, una y otra parte, del acuerdo.

¹ KANT, Immanuel, *Groundwork on the Metaphysics of Morals*, Harper & Row, New York, 1964, p. 84.

Al principio del volumen I del *Capital*, Marx elabora este formalismo al nivel abstracto de la mercancía y sus equivalencias. Este nivel de abstracción es pedagógico y crítico porque nos permite, por usar a Derrida, deconstruirlo: mostrar, es decir, la “*tentativa de lo imposible*” inherente a esa relación abstracta. Ya no son dos mercancías puras sino un comprador y un vendedor de mercancías, o poseedores de ciertas abstracciones y, por tanto, equivalencias quienes se encuentran en el mercado, en el lugar donde siempre las cosas y las ideas son transmitidas. El comprador es un capitalista quien tiene dinero, el vendedor es un trabajador quien tiene fuerza de trabajo.²

Parece que ahora se avizora la diferencia que rompe el encanto de la razón pura. Pero no. No mientras nos quedemos al nivel de la circulación del flujo y reflujo del contrato mismo, Dinero—Mercancía (D—M), porque al fin y al cabo la mercancía y el dinero son equivalentes y así el capitalista y el trabajador son equivalentes.

El formalismo de la ley se empieza a desmoronar al final del capítulo sexto cuando después del contrato que establece el acuerdo entre comprador (capitalista) y vendedor (trabajador asalariado) en el movimiento D—M, abandonamos, dice Marx, la esfera de la circulación y el trabajador sigue al orgulloso “capitán de industria” con la conciencia (y la experiencia) de haber vendido el pellejo y de que va a ser despellejado.³

En la esfera de la producción se revela en (el uso de) la carne la negación del trabajador: Los trabajadores son disminuidos en la medida que acrecientan el capital; arrancados de su “verdadera vida común”, sus vidas son gastadas en base a la legitimidad de un contrato formalmente justo pero materialmente injusto.

² MARX, Karl, *Capital: A Critique of Political Economy*. Vol. I: *The Process of Capitalist Production*, International Publishers, New York, 1992, 165.

³ Idem, p. 172.p.

Una ética Marxista sería entonces, en las palabras de Dussel, materialista en el sentido que su principio ético fundamental es material. Si la vida del trabajador es negada en la práctica en la esfera de la producción, su afirmación es el principio ético fundamental. Dussel se ha referido a él en su última *Ética* como la afirmación de la vida humana en comunidad. Con respecto a Marx, Dussel acertó en haberlo encontrado en los escritos económicos maduros de Marx. Le da particular importancia a los *Gründnisse*. Como vemos también se encuentra en un texto posterior como el primer volumen del *Capital*.

De cualquier manera, la aproximación desde una filosofía de la liberación a la obra de Marx le permitió a Dussel, más que leer de otra manera a Marx e integrarle dentro de otra perspectiva filosófica, descubrir un aspecto fundamental del pensamiento del Marx maduro. De tal manera que si ahora se regresa a la esfera de la circulación Marx demuestra que la negación de la vida del trabajador en la esfera de la producción se funda en la esfera de la circulación misma disfrazada ésta en el acto formal del contrato. Esa negación del trabajador es por lo tanto simultáneamente una afirmación de la ley.

La igualdad de la ley se basa entonces en dos pilares centrales: El primero es su aplicación a dos elementos del contrato en verdad desiguales. El segundo nos refiere al génesis y a la reproducción continua pero con formas diversas de esa desigualdad regida por la dominación: Marx se refiere en los capítulos postreros del volumen I del *Capital* a la expropiación de los comunes, las leyes contra vagabundos como disciplina externa sobre la nueva masa trabajadora, hasta la internalización de esa disciplina en la aceptación de la relación capital-trabajo como una relación natural.

Es este segundo pilar que hace posible el elemento formal de la ética. En cualquier sociedad donde hay dominación lo formal descansa sobre lo material. La afirmación ideal o contra-fáctica del formalismo ético expresa así un movimiento paradójico: Se mueve hacia una crítica de la desigualdad material cuando reconoce su fundamento en

el reconocimiento del otro; al mismo tiempo se siente repelida por la materialidad del otro, por la diferencia, y así se aleja de la desigualdad material dejándola existir. Sólo la materialidad puede existir, estar fuera de sí, desnuda en el mundo; el formalismo ético simplemente busca *ser* y desde su ser juzgar el existir.

Son éstos movimientos aparentemente complementarios *sólo* desde una dialéctica de la identidad y las diferencias. Pero cuando se introduce la categoría de lo distinto, de la alteridad, como fundamento, el primer movimiento—hacia una crítica de la dominación—se funda en el reconocimiento del Otro dominado. Este reconocimiento del Otro tiene que ver con el raciocinio formal tanto como el contrato entre capitalista y trabajador asalariado tiene que ver con el reconocimiento de la desigualdad: Casi nada. Obviamente, a un nivel, nos muestra la desigualdad dentro de la ley misma del capitalismo: el trabajo vivo crea más valor que su valor como fuerza de trabajo; pero esto no nos apunta necesariamente hacia el exterior de la ley, más allá de la ley, hacia la violación de la ley. Paralelamente, la fuerza de trabajo no nos apunta hacia el trabajo vivo.

Con respecto al trabajo vivo cabe notar, siguiendo los descubrimientos por Dussel, y los recientes redescubrimientos por Hardt y Negri, que éste contiene un *exceso* ético en la esfera de la producción. Como exceso, es fundamento y crítica del capital. Dussel nos refiere al pasaje de los *Gründnisse* donde el trabajo vivo es una nada-para-el-capital. Hardt y Negri en su último libro, *Multitude*, nos refieren a su exceso e inconmensurabilidad con respecto al capital.⁴ Mientras que la lectura que hace Dussel es una base para una reconstrucción de la teoría de la dependencia en base a la filosofía de la liberación latinoamericana,⁵ la lectura que hacen Hardt y Negri se convierte en punto de arranque

⁴ HARDT, Michel y NEGRI, Antonio, *Multitude*, The Penguin Press, New York, 2004, pp.140-153.

⁵ DUSSEL, Enrique, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Gründnisse* (México: Siglo XXI Editores, 1991, 2a. edición), 336ss.

de una referencia a la “tendencia” postmoderna hacia la hegemonía de la producción inmaterial.

El mismo pasaje analizado por Dussel en 1985 se convirtió en el eje de su marxismo. Hardt y Negri lo releen para descubrir una tensión creativa entre los aspectos positivo y negativo del trabajo vivo hacia una subjetividad revolucionaria: Bajo la hegemonía de la producción inmaterial, el trabajo vivo es ambos, negado (como objetivación en capital) y afirmado (como preservación de su capacidad creadora). Esta tensión entre lo negativo y lo positivo, entre, es decir, el antagonismo expresado en la negación del trabajo vivo como “pobreza absoluta” (Marx) y su afirmación como poder y “terreno cero” (Hardt y Negri) de creatividad, fundamenta la creación de una subjetividad revolucionaria. Esta lectura que hacen Hardt y Negri del pasaje clave de los *Gründnisse* corresponde en mi opinión a la lectura que hizo Dussel. La subjetividad es ambos producto y fuente, fuerza de trabajo y exterioridad. Como producto y como fuerza de trabajo, se le niega y se afirma simultáneamente al capital. Como fuente y como exterioridad, es auto-afirmación y por tanto negación de la negación (negación del capital). En esta segunda posibilidad el trabajo vivo se asume a sí mismo en lo que ha creado, producto de su propia capacidad creativa y la subsume en la proyección de una posibilidad futura: El “común” reapropiado por los *pobres* (el término que Hardt y Negri usan en *Multitude* y que Dussel ha estado usando desde los orígenes de la filosofía y la ética de la liberación) o por “la comunidad de víctimas” (el término usado hoy por Dussel).⁶

⁶ DUSSEL, E., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998), 17: “En esta *Ética* el Otro no será denominado metafórica y económicamente bajo el nombre de ‘pobre’. Ahora, inspirándonos en W. Benjamin, lo denominaré ‘la víctima’—noción más amplia y exacta”.

2. De la dialéctica de la diferencia a la analéctica de la alteridad

La comunidad de las víctimas de Dussel se funda en su post-fenomenología analéctica y no en la dialéctica hegeliana sin más. La filosofía de la liberación de Dussel busca subsumir la dialéctica hegeliana, puesto que para él esta última se salta el momento analéctico de afirmación de un Otro fuera de la totalidad del sistema y trata de conceptualizar dentro de una totalidad cerrada lo que en ella sería inconceptualizable, es decir la realidad del Otro.

En una exposición metodológica de este momento central del pensamiento de Dussel hacia una elucidación de algunas de las características del capitalismo globalizado (exclusión, proletarianización y disciplina global) a través de la subsunción en el pensamiento dusseliano del análisis dialéctico por la afirmación analéctica de la alteridad. Metodológicamente, Dussel piensa que la crítica de la dominación (la negación de la negación) es posible sólo a través de la afirmación de lo negado por la lógica de la dominación. De esta manera, la crítica al capital está basada en la afirmación de aquellos quienes son nada para el capital: seres humanos en cuanto no son fuerza de trabajo. Históricamente, este proceso se puede ver en el surgimiento de una modernidad eurocéntrica que existe por medio y a través del “encubrimiento” de los “rostros” del oprimido. Primero, la modernidad es una función de la creación sistémica de la alteridad por la conquista y el coloniaje. Segundo, el sujeto moderno surge del proceso de disciplina del otro. Tercero, el otro como otro es el andamiaje material de la dialéctica, la modernización y el capitalismo. Pero, cuarto, este fundamento material es el producto histórico de sistemas sociales basados en la explotación clasista; o dicho de otra manera la explotación de unas clases por otras es el andamiaje de las formas históricas de la alteridad o una característica importante del capitalismo globalizado: la exclusión sistémica de masas por/de los mercados globales y la inclusión sistémica de ellas dentro de la esfera de producción del capital; esto se logra por medio del terror, la internalización del terror, y la disciplina del que hablaba Foucault:

Estas son todas técnicas de exclusión y marginalización de lo altero. Así se convierten en parte del “mundo de la víctima.”

3. La modernidad es una función de la creación sistémica de alteridad a través de la conquista y la colonización

En *El encubrimiento del Indio*, Dussel desarrolla una crítica de la modernidad y busca preservar la posibilidad de “mundializabilidad” de la razón; al mismo tiempo, critica el mito moderno que afirma/impone el desarrollo occidental (el desarrollismo eurocéntrico) como universal y que entiende la victimización del Otro como un precio aceptable a pagar en nombre de ese supuesto desarrollo (i.e., la modernización).⁷

Ahora, si uno acepta la noción que la modernidad comienza con la conquista de América y el surgimiento del sistema-mundo empezando en el siglo XVI, no habría controversia con respecto a la carencia de justificación de un desarrollismo que sacrificó millones en nombre de la “civilización cristiana” y ganancias coloniales. Pero una crítica del pasado sólo parcialmente cuestiona procesos de modernización de hoy en día, específicamente la globalización capitalista y la ideología globalista o “marketista”) y no necesariamente ayuda a derrumbar los cimientos de esos procesos. Podría ocurrir, por consiguiente, que estaríamos condenando el pasado mientras que acabamos justificando un presente personalmente ventajoso.

Es necesario por tanto mostrar que, primero, la modernidad sí se inicia con la conquista e implica la opresión en su constitución y, segundo, procesos de modernización hoy en día siguen similares patrones ontológicos de dominación y marginalización a esos desarrollados en el siglo XVI.

⁷ Ver, idem, p 82, nota 106, para una distinción entre universalidad concreta y mundialidad (*mundialidad*, de *mundus*).

La modernidad en su sentido objetivo surge, dice Dussel, del “simple hecho del (fundacional) descubrimiento, conquista, colonización e integración (subsunción) de la Amerindia, lo cual le dará a Europa la ventaja comparativa determinante sobre el mundo Otomano-musulmán, la India y la China. La modernidad es el fruto de este acontecimiento, no su causa” (2. El surgimiento de un sistema-mundo paralelamente con la modernidad no sólo desplaza los viejos sistemas inter-regionales (en el caso de Europa, su estatus periférico con relación a un centro Otomano-Islámico) pero también sirve como condición para el surgimiento del capitalismo: “... El capitalismo es el fruto y no la causa de esta coyuntura de mundialización y centralidad Europea en el ‘sistema-mundo’”⁸

Dussel además busca capturar el significado de modernidad en su sentido teórico al, por un lado, afirmar su potencial emancipatorio, mientras por el otro, mostrar cómo el contenido de este potencial ha sido vaciado por una afirmación mítica de superioridad europea, una justificación de la violencia como un paso necesario de la modernización y una auto-imagen de inocencia de los violentos por la violencia cometida contra la víctima. Es por eso que para Dussel, “la palabra modernidad tiene una significación ambigua. Por su contenido conceptual primero y positivo, la modernidad significa emancipación racional... Pero al mismo tiempo en su secundario y negativo contenido mítico la modernidad justifica una praxis irracional de violencia”⁹

El significado ambiguo de la modernidad nos abre a la posibilidad de trascenderla anadialécticamente, es decir, por una mediación de la negación de la negación del Otro a través de la afirmación de ese Otro

⁸ Idem, p. 51 (párrafo 29).

⁹ DUSSEL, E., *The Invention of the Americas: Eclipse of “the Other” and the Myth of Modernity*, pp. 136-137. Para un análisis de los dos paradigmas de la modernidad, uno eurocéntrico y el otro mundial, así mismo ver DUSSEL, E. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, p. 50-65 (párrafos 27-44)

en su victimización. Dussel propone una comunidad *transmoderna* de comunicación en la cual el Otro quien ha sido marginado y oprimido, en suma excluido de una modernidad eurocéntrica, puede participar llena e igualmente con todos los recursos materiales y espirituales, incluyendo la creación de esos recursos desde su potencial humano, culturalmente específico:

“Así espero trascender la razón moderna, no negando la razón en sí, sino negando la razón violenta, eurocéntrica, desarrollista y hegemónica. El proyecto mundial de liberación de la transmodernidad difiere de un proyecto universal, univocal... En la transmodernidad, la alteridad, coesencial a la modernidad, recibe ahora reconocimiento como igual”.¹⁰

4. El sujeto moderno surge del proceso de disciplinamiento del Otro

La visión más común de la modernidad ve su constitución como algo puramente dependiente del surgimiento de una subjetividad moderna intra-europea. De esta manera la concepción foucaultiana del surgimiento de la modernidad la relaciona a la aparición de técnicas disciplinarias del sujeto a través de procesos capitalistas de producción, pero también técnicas discursivas de dominación en la clínica, el ejército y la prisión. Una concepción habermasiana de la modernidad la ve como un desacoplamiento de la razón comunicativa y la tradición cultural y, en respuesta al análisis posmoderno (en parte basado en el análisis de la dialéctica de la ilustración de Horkheimer y Adorno), Habermas distingue entre una razón centrada en el sujeto y la razón comunicativa; sólo la primera puede ser criticada por lo que Robert Solomon tildó “la pretensión transcendental de identificar la realidad última con el sujeto”.¹¹ Finalmente, críticas postmodernas

¹⁰ DUSSEL, E., *The Invention of the Americas: Eclipse of “the Other” and the Myth of Modernity*, p. 138.

¹¹ SOLOMON, Robert, *Continental Philosophy since 1750: The Rise and Fall*

de la razón y su actividad totalizadora se refieren al “suicidio de la razón moderna”.

La crítica habermasiana no considera la conquista de América como algo constitutivo de la modernidad. En su esquema, esa conquista comienza y termina como empresa medieval que preparó el terreno para el nacimiento del capitalismo y cambios en la subjetividad. Pero no fue en sí responsable por los cambios en esa subjetividad en Europa. La reforma, la ilustración y la revolución francesa son para Habermas los elementos constitutivos de la modernidad.

La crítica Foucaultiana es más pertinente en cuanto busca mostrar como el sujeto moderno y *sus* ideales son comprometidos por estructuras de dominación y opresión. Puesto que aquel es constituido por ellas con el desarrollo de la sociedad disciplinaria. De hecho, el análisis hecho por Foucault ha sido usado con muy buenos efectos por historiadoras latinoamericanas quienes buscan entender el lado “espiritual” de la conquista. Araceli Barbosa Sánchez se refiere en su libro *Sexo y conquista* al proceso por el medio del cual la burocracia religiosa española del siglo XVI planeó la conversión del Indígena tratando de transformarlo en su propia imagen. Las reglas de confesión españolas que aparecieron en la segunda mitad de ese siglo en español y nahuatl definieron actividades ordinarias sexuales y culinarias como pecados. El propósito de estas definiciones era internalizar en el indígena una actitud hacia su cuerpo como algo perverso y malo, crear un alma que se convertiría, en las palabras de Foucault, en “la prisión del cuerpo”.¹²

Aún así, la internalización forzada de un dualismo destructivo tuvo otras consecuencias en sociedades desgarradas por la explotación de clase, por la opresión de la sexualidad y la discriminación étnica y racial, puesto que el dualismo exportado por los españoles y el cual

of the Self, Oxford University Press, Oxford, 1988, p. 75.

¹² FOUCAULT; Michel, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans., Alan Sheridan, Vintage Books, New York, 1979, p. 30.

ayudó en la colonización del cuerpo del indígena fue no sólo causa sino además mecanismo y dispositivo de poder desplazado para un mejor dominar. De este desplazamiento, surgieron formas de explotación las cuales constituyeron la primera modernidad: No estoy pensando aquí del capitalismo mercantil con su característico uso de la competencia entre estados mercantiles así como el uso del saqueo de los pueblos conquistados, sino más bien de la progresiva esencialización en el capitalismo manufacturero de una clase dirigente bajo las mismas condiciones que buscaban reducir a los productores reales a la mera corporalidad instrumentalizada. Es sugerente que esta reducción del trabajador a “mano de obra” fue acompañada por el surgimiento de una nueva ciencia capaz de explicar los movimientos del cuerpo viviente en los términos de las leyes mecánicas del movimiento. Cuando Descartes ya hacía sus reflexiones epistemológicas, la posibilidad de explicar la relación entre dos sustancias radicalmente distintas (*res cogitans* y *res extensa*) se había convertido en un conundro metafísico pero también en una contradicción de clase.

De esta manera, a través de análisis foucaultiano y marxista se puede mediar la afirmación de Dussel que el *ego conquiro* cartesiano puso en movimiento el proceso que culmina ontológicamente en el *ego cogito* cartesiano. Más sustancialmente se puede ver cómo la anadialéctica dusseliana se funda históricamente.

5. El otro como otro es el fundamento material de la dialéctica, la modernización y el capitalismo

La afirmación del Otro excluido es para Dussel un paso analéctico o ana-dia-léctico en el corazón de una dialéctica que afirma la vida humana en comunidad.

La dialéctica hegeliana procede de la negación a la negación de la negación en su pretendido camino hacia una subsunción liberatoria. En un texto de 1974, Dussel expresa una ruptura exclusiva fuerte entre

el método dialéctico hegeliano y el método analéctico de la filosofía de la liberación. El método dialéctico, Dussel diría, “es el camino que la totalidad realiza dentro de sí: de los entes al fundamento y del fundamento a los entes”. El método analéctico “empieza desde el otro como libre, como un más allá al sistema de la totalidad. Comienza, por lo tanto, desde su palabra y, confiando en ella, actúa, trabaja, sirve, crea”. Mientras que el método dialéctico es la expansión dominadora de la totalidad *desde sí misma*, así como “el pasaje de potencia a acto por ‘lo mismo’”, el método analéctico es el “justo crecimiento de la totalidad *desde el otro*, y para servir al otro creativamente”. El contraste fuerte que Dussel hace entre los dos métodos es suavizado en ese mismo texto por las referencias al contraste que Feuerbach hace entre una dialéctica “verdadera” y una dialéctica “falsa” en donde la primera tiene un soporte analéctico gracias a su punto dialógico de partida. Este texto temprano apunta pues a la reintegración de los dos métodos precisamente en el espacio abierto por una comunidad de comunicación la cual, Dussel dirá años más tarde en su debate con Apel, tiene que incluir al Otro en su exterioridad y fundamentarse para su verdad en la afirmación de la vida humana en comunidad. Así, Dussel afirma que el proceso de subsunción, si ha de ser verdaderamente liberador, tiene que ser una subsunción *desde* la alteridad (es decir, desde el pobre y la víctima).¹³

El proceso de liberación, de acuerdo a Dussel, implica, pues, como momento metodológico materialmente fundado (y no simplemente formalmente validado) lo siguiente: Una afirmación del Otro en el medio del camino que debe llevar desde la negación (por ejemplo, la negación por el capital de la carne y huesos del trabajo vivo cuando no instrumentalizable) a la negación de la negación (en este ejemplo, la negación transformativa del capital y su sistema de explotación).

¹³ DUSSEL, E., *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Editorial Universidad de Guadalajara, México, 1991, p. 186.

6. El terror: ¿imperial desde cuándo?

“Estamos en un período de transición o, mejor aún, interregno”, dicen Hardt y Negri en *Multitude*.¹⁴ Los poderes y funciones de los estados-naciones “están siendo transformados en una nueva estructura global”.¹⁵

Es interesante que en *Multitude*, Hardt y Negri caracterizan al imperio (por contraste con el imperialismo) de acuerdo a categorías cuyas características son para ellos globales, no específicas a las naciones-imperios del planeta: Por ejemplo, la guerra posmoderna “no tiene bordes espaciales o temporales definidos”.¹⁶ Es, como dijeron en Imperio con referencia al nuevo sistema imperial “borderless” y “timeless”. La distinción entre la política doméstica y la política interior se pierde también en la guerra postmoderna¹⁷ de la misma manera y en la misma medida que el imperio se desterritorializa. Finalmente, pasando por la aseveración muy correcta que la guerra y la democracia no pueden existir juntas, cabe notar que el soberano postmoderno e imperial acaba ejerciendo formas extremas de biopoder, sobre la vida y la muerte. Hardt y Negri se refieren aquí al poder de destrucción masiva de la vida así como también a formas extremas de violencia individualizada como la tortura: “La tortura se está convirtiendo hoy en una cada vez más generalizada técnica de control y al mismo tiempo se torna más y más banalizada”.¹⁸ “La tortura es un punto central de contacto entre la acción policiaca y la guerra”.¹⁹

Estoy de acuerdo con Hardt y Negri. Pero cabe notar que éstas son categorías que tuvieron su nacimiento en la periferia o con referencia a la periferia. A mi parecer fueron conceptualizadas ya desde la periferia.

¹⁴ Hardt y Negri, *Multitude*, p. 162.

¹⁵ Idem, p. 163.

¹⁶ Ibidem, p. 14.

¹⁷ Ib, pp. 14-15.

¹⁸ Ib, p. 19.

¹⁹ Ib.

Si leemos la teoría de la dependencia desde la perspectiva de las víctimas del imperialismo lo que surge no es simplemente una imagen de espejo de los países imperialistas, sino una crítica precisamente de esas realidades descubiertas por Hardt y Negri como características del imperio.

Una descripción que conceptualiza sólo en bases a las experiencias del centro presenta problemas. “La seguridad”, nos dicen Hardt y Negri, “requiere ... la formación activa y constante del entorno por medio de la actividad militar y/o policiaca. Sólo un mundo al que se le da forma activamente es un mundo seguro”.²⁰ Así describen la ideología y el modo de vida impuesto por el poder político en los tiempos del “imperio”. Cabe añadir que eso lo habrían podido escribir los ideólogos del ejército guatemalteco en su guerra contra las guerrillas y los indígenas del altiplano guatemalteco. ¿Fueron estas actividades “territorializadas” por un imperialismo que se expandía desde un centro territorial? ¿Es esa la diferencia esencial sin importar las cualidades empíricas que Hardt y Negri le dan a ese imperio? Veamos unos ejemplos de prácticas de seguridad y terror que nos llevan cerca de esas cualidades.

En 1954, la CIA estadounidense en un documento recientemente desclasificado divide al “personal comunista guatemalteco” en dos categorías de los que hay que “deshacerse” durante las operaciones militares de “Callagaris” (i.e., Castillo Armas), la primera, “deshacerse por medio de acción ejecutiva” y la segunda “por medio de encarcelamiento o exilio”.²¹ En 1982 la CIA del imperio reconoce en otro documento desclasificado como el ejército ha dado órdenes a sus unidades “de destruir todos los pueblos y aldeas que están cooperando con el Ejército Guerrillero de los Pobres”. Esta labor de destrucción sistemática de la población civil dejó al “alto mando del Ejército ... muy satisfecho con

²⁰ idem, p. 20.

²¹ “Guatemalan Communist Personnel to be disposed of during Military Operations of Calligeris”. 1954. En Greg Grandin, compilador, *Denegado en su totalidad* (Guatemala: Instituto AVANCSO, 2001), p 22.

los resultados de la operación de aniquilamiento Los indígenas que históricamente han sido hostiles al Ejército ahora están colaborando hasta el punto de que el Ejército ha logrado formar una fuerza de autodefensa de indígenas ixiles ... para protegerlo de ataques del EGP”.²² El escritor del documento evidentemente no ve la ironía de sus propias palabras. Pero esos son precisamente los puntos de la estrategia contra-insurgente que el Ejército de Guatemala publicó en su *Manual de contrainsurgencia*: Hacer contacto con la población, controlarla, establecer zonas de seguridad, obtener información sobre la guerrilla, e iniciar en sus palabras “reformas socio-económicas”.²³

De acuerdo al *Reporte oficial de la Oficina de derechos humanos de la Arquidiócesis de Guatemala*, las estrategias y tácticas del ejército guatemalteco, a saber, tierra arrasada, villas modelos, torturas, violaciones, polos de desarrollo, masacres y desapariciones, tenían como propósito y tuvieron el efecto de obligar a la población civil a colaborar con el ejército.²⁴ Violaciones antes o después de asesinato, forzar soldados a practicar violaciones para así controlar sico-sexualmente a los nuevos reclutas, a las mujeres y a la población civil en general son, me parece a mí, prácticas de desdibujamiento de las distinciones entre las prácticas de guerra y la acción policial. Las torturas eran también expresiones de “biopoder”.²⁵

Contra esa ideología y práctica totalizante, que llevaban a los oficiales guatemaltecos a publicar lemas tales como “solo el que lucha tiene derecho a vencer/solo el que vence tiene derecho a vivir”,²⁶ tuvieron que

²² Documento de la CIA, sin título, Febrero 1982. En idem, pp. 201-203.

²³ Ejército de Guatemala, *Manual de contrainsurgencia*, 1983, 85. Citado en REMHI, *Guatemala Never Again! The Official Report of the Human Rights Office of the Archdiocese of Guatemala* (Maryknoll, NY: Maryknoll, 1999), p. 115.

²⁴ REMHI, *Guatemala Never Again! The Official Report of the Human Rights Office of the Archdiocese of Guatemala*, p 142.

²⁵ Hardt y Negri, *op cit*,, p. 19.

²⁶ PERERA, Victor, *Unfinished Conquest: The Guatemalan Tragedy*, University

luchar las guerrillas guatemaltecas, las cuales estaban muy concientes del éxito de esas estrategias:

“El actual éxito del adversario se debe fundamentalmente a la explotación del atraso—ignorancia, aislamiento, miseria, pensamiento mágico—, a la utilización del terror—masacres, tierra arrasada, desplazamientos forzosos, guerra psicológica, exilio—y al uso de la fuerza—cupos forzados, coerción para integrarse a las patrullas civiles y polos”.²⁷

La CIA estadounidense también es explícita en las técnicas de tortura.²⁸ En el *Manual de entrenamiento para la explotación de recursos humanos*, que menciona en una introducción de fecha posterior a su publicación en 1983 que fue entregado a oficiales de ejércitos latinoamericanos,²⁹ se describe con lujo de detalle la manera de interrogar con técnicas de coerción. Con referencia a éstas, dice el manual que “la amenaza de coerción (física) a menudo debilita o destruye la resistencia [del sujeto

of California Press, Berkeley 1993, p. 62.

²⁷ *Octubre Revolucionario*, “Nuestro trabajo en el seno del sector indio”, Julio 1990, Archivos de CIRMA, Antigua Guatemala, 2.

²⁸ *Aunque en su Human Resource Exploitation Training Manual de 1983 dice al principio, en un addendum antes de la introducción, que el uso de la fuerza y la tortura en las interrogaciones no es autorizado o aceptado y aunque se escribe a mano en varias partes que el uso de la fuerza va en contra de la ley estadounidense, es claro que esto fue añadido después de su publicación*

²⁹ *Human Resource Exploitation Training Manual* (U.S. Government, 1983), página 2. En la siguiente página, anterior a la traducción del manual mismo, se dice que el uso de la fuerza y la tortura en las interrogaciones no es autorizado o aceptado. En el manual que lei está añadido a mano en varios lugares que la tortura viola la ley estadounidense. Estas añadiduras son el resultado de las protestas contra la Escuela de las Américas—The School of the Americas, que ha cambiado su nombre a Western Hemispheric Institute for Security Cooperation. La copia del manual que yo lei se puede obtener en www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB122/CIA%20Human%20Res%20Exploit%20A1-G11.pdf y www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB122/CIA%20Human%20Res%20Exploit%20H0-L17.pdf

interrogado] más efectivamente que la coerción misma. Por ejemplo, la amenaza de infligir dolor puede producir temores más dañinos que la sensación inmediata del dolor”. Pero “Si el sujeto se rehúsa a obedecer una vez que ha sido amenazado, la amenaza se debe cumplir”.³⁰ Se mencionan también experimentos con “tanques de privación sensorial” y se concluye que “la privación de estímulos sensoriales induce estrés y ansiedad. Mientras más completa sea la privación, más rápida y profundamente es el sujeto afectado”.³¹ Finalmente, el manual hace explícito que el uso de técnicas de coerción es inducir la regresión, en otras palabras una restructuración de la personalidad, precisamente el biopoder en su más extremo uso como productor de la vida misma:

“El propósito de todas las técnicas de coerción es inducir la regresión psicológica en el sujeto al imponer una fuerza externa superior sobre la voluntad de resistir del sujeto. La regresión es básicamente una pérdida de autonomía, una reversión a un nivel anterior de comportamiento. En la medida que el sujeto retrocede [*regresses*], los rasgos aprendidos de su personalidad se desmoronan...”³²

El propósito de esta crítica apunta no tanto a un rechazo de la veracidad contemporánea de la teoría de Hardt y Negri, sino más bien a una cierta preocupación con el salto sobre la historia, las experiencias y la articulación de esas experiencias en las regiones periféricas. Es decir, por un lado las teorías de Hardt y Negri pueden tener capacidad explicativa del fenómeno de la guerra como el fundamento de la política, lo cual es “específico de nuestra era”.³³ Por otro lado, no está claro de quién es esta “nuestra era”, ¿Hasta dónde llega el “nuestro” de “nuestra era”? Y ¿afecta el argumento de ellos sobre la tendencia hacia el imperio que la era a la cual se refieren está marcada por los cambios en los países imperialistas a formas de “biopoder” que han caracterizado a

³⁰ Idem, L-11.

³¹ Ibidem, L-10.

³² Ibid, L-1—L-2.

³³ HARDT y NEGRI, *op cit.*, p. 21.

los pueblos marginados por mucho más tiempo? Lo peculiar es que las luchas anti-imperialistas en estados neo-coloniales eran luchas contra precisamente esas formas de biopoder descritas por Hardt y Negri, pero al mismo tiempo lo hacían dentro de un marco que ellos llaman “nacionalismo subalterno”.³⁴ Estas luchas fueron articuladas desde diferentes vertientes de la teoría de la dependencia duramente criticadas por Hardt y Negri en *Imperio*:

De acuerdo a Hardt y Negri, teóricos del subdesarrollo

“deducen una conclusión inválida: Si las economías desarrolladas alcanzaron articulación completa en aislamiento relativo y las economías subdesarrolladas se tornaron desarticuladas y dependientes por su integración a circuitos globales, entonces un proyecto para el aislamiento relativo de las economías subdesarrolladas resultará en su desarrollo y completa articulación. En otras palabras, como opción alternativa al “falso desarrollo” que los economistas de los países capitalistas dominantes alcahuetean, los teóricos del subdesarrollo promueven un “desarrollo real”, el cual supone desconectar a una economía de sus relaciones dependientes y articular, en aislamiento relativo, una estructura económica autónoma. Ya que las economías dominantes se desarrollaron de esta manera, ha de ser entonces el verdadero sendero para escapar el ciclo del subdesarrollo. Este silogismo, sin embargo, nos quiere hacer creer que las leyes del desarrollo económico trascenderán de alguna manera las diferencias en el cambio histórico.”³⁵

Pero conceptos tales como el desarrollo autocéntrico y dependiente de dependentistas como André Gunder Frank no son usados por ellos para referirse al desarrollo independiente o aislado de un centro autocéntrico

³⁴ HARDT y NEGRI, *Empire*, Hard University Press, USA, 2001, pp. 105-109.

³⁵ Idem, pp. 283-284.

como modelo a seguir (desarrollo original desde un no-desarrollo). En vez de eso, tales conceptos buscan capturar el desplegamiento de la periferia en base de un subdesarrollo impuesto o, alternativamente, de un desarrollo autocéntrico proyectado.

Sin embargo, la dependencia de la periferia tiene que ver con el desarrollo estructurado de su economía para satisfacer los intereses del centro. A la inversa, el desarrollo del centro o metrópolis está predicado en la explotación de la periferia o satélites. Así que el mito del estado-nación que se despliega en y por sí mismo no es un concepto operativo en la teoría de la dependencia.

Todo intento de la periferia de desarrollarse autocéntricamente requiere por supuesto un cambio en la relación, pero no necesariamente un aislamiento. De nuevo, el centro no se desarrolló en aislamiento de su explotación de la periferia. Enrique Dussel aptamente denominó esa noción de un desarrollo aislado del centro el “mito de la modernidad”³⁶.

El paradigma conceptual de la teoría de la dependencia, un paradigma que debe ser complementado con el análisis de clase, como muchos serios dependentistas de Gunder Frank a Enrique Dussel han hecho, podría ser útil aquí. La desarticulación de lo que se convirtieron en economías periféricas y su rearticulación en un sistema-mundo debería apuntarnos hacia una reconceptualización del papel del estado-nación dependiente en una variedad de situaciones: De mere estado clientelista del capitalista metropolitano; a representante de ciertos sectores de la burguesía dependiente que trata de romper sus nexos de dependencia (su estatus lumpen, en la terminología de Gunder Frank) con la metrópolis; a una matriz llena de contradicciones en la unión de políticas burguesas “autocéntricas” de sustitución de importaciones, movilizaciones obreras, y redistribución igualitaria en la medida en que se incorporan al mismo tiempo elementos burgueses nacionalistas y

³⁶ DUSSEL, E., *El encubrimiento del Indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Cambio XXI, México, 1994), pp. 85 y 209.

socialistas dentro del estado, ya sea en la estela de guerras nacionales de liberación o en los esfuerzos para alcanzar un desarrollo autónomo de los 1940 a los 1980 en varios lugares de África, Asia y América Latina.

La disolución del estado-nación en general, o del estado-nación imperialista en particular, no es una de las características de la globalización. Al contrario, el estado-nación está cambiando sus funciones de nuevo, esta vez para representar directamente (¿una vez más?) intereses corporativos globalizantes bajo el velo de una ideología en favor de la globalización que reduce las libertades civiles a las vicisitudes de un mercado global a beneficio del gran capital. Además, a pesar de que el gran capital (pero no todo el capital) puede moverse más libremente bajo condiciones de globalización, también es el caso que restricciones a la migración del trabajo se mantienen. Si uno le añade a esta restricción la muy importante característica del libre flujo del capital, a saber, que el capital más fuerte generalmente destruye y absorbe al más débil, entonces las crisis de los países pobres tienden a convertirse en sistemáticamente insoportables. La privatización de industrias y el desmantelamiento del estado-bienestar en los países pobres lleva a una pérdida dramática de capital doméstico en esos países, o a la super-explotación del trabajo para competir con el capital más eficiente de los países ricos.

La región periférica se convierte en instrumento para succionar plusvalía económica de los trabajadores de la periferia para las corporaciones multinacionales.³⁷ Durante el período fordista, estas super-ganancias hicieron posible en parte el “salario ético” o “social” en los países del centro; en el período posfordista, la situación es más caótica, ya que los salarios bajos del mundo periférico hacen posible bajar los salarios de los trabajadores de los países del centro, al mismo tiempo que se acrecientan indirectamente las ganancias capitalistas (y la pobreza de los trabajadores) con el desmantelamiento del estado-bienestar.

³⁷ GUNDER, Frank, “The Development of Underdevelopment,” cit. por CHILCOTE, Ronald H., comp., *Imperialism: Theoretical Directions*, Humanity Books, Amherst, NY, 2000, p. 236.

El mecanismo de esta transferencia de plusvalor de la periferia al centro se basa en diferencias en la composición orgánica del capital, de acuerdo a Enrique Dussel. A una relativamente mayor composición orgánica del capital corresponden una producción tecnológicamente más avanzada y un trabajo más productivo, así como un valor más bajo transferido del trabajo vivo usado en la producción a las mercancías producidas por él y, por lo tanto, un valor relativamente menor de esas mercancías. Inversamente, a una relativamente menor composición orgánica del capital corresponden una producción tecnológicamente menos avanzada y un trabajo menos productivo, así como un valor más alto transferido del trabajo vivo usado en la producción a las mercancías producidas por él y, por lo tanto, un valor relativamente mayor de esas mercancías. Siguiendo la teoría de Marx, Dussel sostiene que la más alta composición orgánica del capital de las naciones más desarrolladas permite al capital de esas naciones vender mercancías por encima de su valor (para *ese capital en particular*) y, aun así, más baratamente que las de sus competidores cuando entablados *en competencia externa*. Por lo tanto, el plusvalor es transferido de las burguesías de las naciones más pobres a las burguesías de las naciones más ricas; o, más exactamente, del proletariado de las regiones más pobres a las burguesías de las regiones más ricas.

De acuerdo a Dussel, la competencia transfiere plusvalor vía la igualización de los precios, no de los valores: Primero, diferentes valores de las mercancías producidas por diferentes capitales son puestas, y este es el segundo punto, cara a cara en la competencia; esto lleva, tercero, a la equiparación de los precios de las mercancías en competencia, y, así, a obtener el promedio de las ganancias al sacar la media de los precios; pero, cuarto, esto resulta en la obtención, por el capital más desarrollado, de un precio más alto para sus mercancías de el actual valor de ellas y, por contraste, en la obtención por el capital menos desarrollado de un precio para sus mercancías por debajo de su valor.³⁸ En resumen, el capital más desarrollado vende sus productos

³⁸ DUSSEL, E. *Hacia un Marx desconocido: Un comentario de los Manuscritos*

por encima de su valor y el menos desarrollado por debajo de su valor, cuando en competencia entre sí.

Esto lleva a Dussel a redefinir la teoría de la dependencia de acuerdo a la teoría económica de Marx:

“[L]a *dependencia* ... consiste en la relación social internacional entre burguesías poseedoras de capitales globales nacionales de diverso grado de desarrollo. En el marco de la competencia, el capital global nacional menos desarrollado se encuentra *socialmente dominado* (relación de personas), y, en último término, *transfiere plusvalor* (momento *formal* esencial) al capital más desarrollado, que lo realiza como ganancia extraordinaria.”³⁹

Ésta me parece ser la condición económica fundamental que cimienta ambos, el impulso por importantes sectores de la “intelligentsia” (p.ej., juristas, académicos, profesionales, los oficiales de las instituciones religiosas), especialmente de las regiones del centro, hacia la extensión de la democracia formal, así como su intolerancia hacia la intensificación y extensión de mecanismos democráticos para que éstos incluyan una redistribución global de los ingresos y de la riqueza.

La teoría de la dependencia de Dussel se posiciona dentro de una doble corriente: una crítica a la negación o desarticulación del Otro por sistemas de dominación y una afirmación de ese Otro rearticulado ahora desde una perspectiva de transformación de la sociedad. Este doble movimiento de negación del sistema de dominación y afirmación de lo negado por el sistema (afirmación de la vida humana en comunidad) nos presenta con una filosofía global desde lo que como vida humana es desarticulada y rearticulada dentro de los fines de sistemas de

del 61-63, Universidad Autónoma Metropolitana—Iztapalapa and Siglo XXI Editores, México, 1988, p. 345. Cfr. DUSSEL, E., “The Roots of Dependency Theory in Marx,” en Chilcote, comp., *Imperialism*, p. 150.

³⁹ Idem, p. 348.

dominación. Es, digámoslo, una “gran narrativa”, pero no desde lo imperante sino desde aquellos marginados. Es una gran narrativa a la Hardt y Negri también, pero no desde la crítica al imperio desde el imperio sino más bien desde lo que Dussel llamó pueblo en un entonces, hoy víctima, y lo que Hardt y Negri llaman multitud. La heterogeneidad del pueblo o víctima Dusselianos siempre ha estado ahí, en el armamento conceptual de Dussel. No ha sido ese “pueblo” de construcción Hobbesiana que Hardt y Negri critican. Pero ha ofrecido resistencias y alternativas de cara a la modernidad desde hace ya bastante tiempo. Los rostros del Otro representan pues una altermodernidad que deben suplir las teorías sobre el Imperio con fuentes no sólo bibliográficas.

Una alternativa problemática es en conclusión la descripción que Hardt y Negri hacen de Imperio (*como sistema global* y eso es importante). Esto, repito, se ha sufrido en la periferia ya por mucho tiempo. Pero no lo empezó a sufrir la periferia desde que se reveló el mundo de hoy como “imperio”. ¿Ha creado la periferia de nuevo y sin quererlo a la conciencia del centro mundial, esta vez una conciencia postmoderna de la misma manera que la modernidad surgió también desde la creación de una periferia mundial?⁴⁰ Algo parecido se nota con la disolución de la distinción entre política doméstica y política exterior, el estado de excepción permanente, robo de los territorios, el nacimiento de una “multitud” “heterogénea” de oprimidos, marginados y explotados, etc. (Los otros rostros de la modernidad de Dussel). Desde las “víctimas” (para usar un término de Dussel aunque hay muchos puntos de contacto entre la teoría del imperio de Hardt y Negri y la teoría de la transmodernidad de Dussel) la cosa se ve muy diferente. Transmodernidad no es lo mismo que Imperio, aunque obviamente hay paralelos en las resistencias de las víctimas y de las multitudes. No obstante, el primer concepto nos refiere directamente a la alteridad porque es desde ese espacio marginado que se busca

⁴⁰ DUSSEL, E. *El encubrimiento del Indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Cambio XXI, México, 1992, p. 211.

teorizar; el segundo presenta a la multitud como una resistencia que surge del imperio contra el imperio pero, no sorprendentemente, descubierta desde el imperio.

No quiero decir por ésto que Hardt y Negri no hayan hecho algo extraordinariamente positivo al conceptualizar ciertos cambios importantes en el planeta y en las posibilidades para su transformación. Pero les falta una cierta perspectiva histórica desde la periferia. Esa falla, si no es corregida, tarde o temprano, con las nuevas teorías que surjan, nos van a acabar dejando de nuevo afuera de la historia, o aparentemente (desde la perspectiva imperial) corriendo tras otra nueva gran narrativa.

En Hardt y Negri, se busca reemplazar las categorías de diferencia e identidad con una post-dialéctica de la singularidad y el comunitarismo. No obstante hay un reconocimiento demasiado estereotipado de “singularidades” cuando ‘estas vienen del “Sur.” Se les reconocen como movimientos anti-imperiales de la multitud, pero parecen no tener intelectuales orgánicos. Éstos parecen surgir solamente en el Norte. Así, el reconocimiento de los piqueteros argentinos, de las tomas de fábricas, de los Zapatistas, así como de las maneras en que las nuevas formas de apropiación del común del Sur pobre por medio del control de la producción inmaterial, por ejemplo del conocimiento y de la producción de formas artificiales de semillas, se acompaña por un peculiar silencio sobre las contribuciones de los intelectuales de esa misma región del planeta, la de Dussel, por ejemplo, cuya analéctica—una verdadera transdialéctica—ha desarrollado categorías necesarias para el entendimiento de los actuales movimientos para la transformación social. En Hardt y Negri, ese silencio se basa también en una sorprendente falacia la cual se refiere a los “argumentos social democráticos” contra la globalización y que “usualmente definen a la globalización en términos estrictamente económicos”, por ejemplo, que el comercio no es realmente global, sino que ocurre principalmente entre Estados Unidos, Europa y Japón, o que la globalización actual no es sin precedentes. Podríamos indicar con estadísticas cómo estos

argumentos se basan en evidencia empírica. Lo sorprendente es que Hardt y Negri no sólo no se refieren a ella sino que concluyen que esos argumentos han sido debilitados por la globalización militar haciendo insostenible la posición “social democrática” en contra de la globalización. Cómo la guerra imperial deshace la tesis que la globalización no es verdaderamente global en términos económicos no es una pregunta que detiene a Hardt y Negri. Es como si te estuvieran robando en casa y pegándote para que no protestes, y te dijeren tus “aliados”: “Aguántate que este robo y maltrato te incorpora al proceso objetivo del robo”.

Es precisamente esta falacia que responde a un argumento económico con un argumento político-militar la que ha llevado a Hardt y Negri a rechazar la teoría de la dependencia y sus propuestas de economía política. No sorprende de ahí el silencio sobre el futuro de la revolución cubana o la bolivariana en Venezuela. El hecho de asumir un cierto poder político-nacional para responder a la crisis producida por el imperio en un paso atrás para nuestros autores. La categoría “multitud” se impone en una afirmación, más teórica que práctica, de la diversidad de subversiones. Hardt y Negri mencionan a los zapatistas y los piqueteros en Argentina, por ejemplo. Pero el lector debe notar dos cosas: Primero, la notable falta de un buen número, más práctica que teórica esta vez, de autores del sur global; ésto es extraño, dado el énfasis en la multitud. Segundo, las luchas del sur global en realidad son un mero interregno entre las verdaderas luchas importantes, las del norte global:

“Después de la explosión global de 1968 de luchas de los trabajadores industriales, los estudiantes y los movimientos guerrilleros anti-imperialistas, décadas pasaron sin un nuevo ciclo internacional de luchas”⁴¹

⁴¹ Hardt y Negri, *Multitude.*, p. 214.

La mención de los movimientos anti-imperialistas es loable, pero al mismo tiempo cabe destacar que son solo en el contexto de las luchas en los países imperialistas que estos aparecen.. Desaparecen en un *interregnum* (no hasta los 1990 surge “un nuevo ciclo internacional” cuyo “punto más alto fueron “las protestas contra la guerra contra Irak liderada por los Estados Unidos,”⁴² dicen Hardt y Negri).

Estamos de acuerdo con la idea que un movimiento global debe ser, claro, global. Al mismo tiempo se debe aprender de las teorías que surgen de las luchas en del sur global. De nuevo surge en Hardt y Negri una Historia universal para la cual África, Asia, y la América afro-indígena siguen siendo premisas de conclusiones imperiales. En sí no le veo nada malo en ser “diferencia” en un movimiento hacia la identidad, premisa en un silogismo dialéctico; pero nuestros autores han precisamente abandonado explícitamente la dialéctica. Además, la conclusión sería mucho más rica si se toman en cuenta las experiencias y las articulaciones de esas experiencias que han surgido desde los que han sido más negados por el imperialismo/imperio capitalista, es decir, si se introduce la categoría de lo “distinto” de Dussel, el pilar analéctico de la negación dialéctica de la negación. Es ésta también una articulación teórica de luchas globales que nos permite entender mejor lo que está ocurriendo en el sur global con respecto a estrategias anti-imperiales en lugares como Venezuela y Uruguay, por ejemplo, así como lo que ocurrió en Centro América en los 70 y 80: Diferentes estrategias de lucha y diferentes irrupciones del marginado en contra de su exclusión y marginación.

⁴² idem, p. 215.

Bibliografía utilizada en este capítulo

CHILCOTE, Ronald H., comp., *Imperialism: Theoretical Directions*, Amherst, NY: Humanity Books, 2000.

DUSSEL, Enrique, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, Universidad Autónoma Metropolitana—Iztapalapa and Siglo XXI Editores, México, 1988.

_____. *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana.*; Editorial Universidad de Guadalajara, México 1991.

_____. *El encubrimiento del Indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad*, México: Cambio XXI, 1992.

_____. *The Invention of the Americas: Eclipse of “the Other” and the Myth of Modernity*, Continuum, New York, 1995.

_____. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (Madrid: Editorial Trotta, 1998.

FOUCAULT; Michel, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans., Alan Sheridan, Vintage Books, New York, 1979.

GRANDIN, Greg, *Denegado en su totalidad*: Instituto AVANCSO, Guatemala, 2001.

HARDT, Michael y NEGRI, Antonio, *Multitude*, The Penguin Press, New York, 2004.

_____. *Empire*, Hard University Press, USA, 2001.

KANT, Immanuel, *Groundwork on the Metaphysics of Morals*, Harper & Row, New York, 1964.

PERERA, Victor, *Unfinished Conquest: The Guatemalan Tragedy*, University of California Press, Berkeley, 1993.

SOLOMON, Robert, *Continental Philosophy since 1750: The Rise and Fall of the Self*, Oxford University Press, Oxford, 1988.

Otras fuentes citadas

Octubre Revolucionario, “Nuestro trabajo en el seno del sector indio”, Archivos de CIRMA, Antigua Guatemala, Julio 1990.

REMHI, *Guatemala Never Again! The Official Report of the Human Rights Office of the Archdiocese of Guatemala* (Maryknoll, NY: Maryknoll, 1999), 115.

Ética objetiva y acción ético-racional vs. Egoísmo económico.

Crítica filosófica de la concepción del individuo humano egoísta en el enfoque neoclásico de la economía

Amitai Etzioni sostiene que la economía neoclásica es el “barco de vela” del “paradigma neoclásico”, paradigma que es utilitarista, hedonista, individualista-racionalista,¹ y “domina en nuestro tiempo no sólo la economía sino que juega también un enorme rol en todas las otras ciencias sociales” (Ciencia Política, Psicología, Sociología, Antropología, Historia, Derecho –a las que se tiene que agregar, sostengo, mucho de la filosofía–).² Como explica Etzioni, las raíces de la moderna economía radican en la versión hedonista del utilitarismo,³ a los conceptos e hipótesis del paradigma neoclásico de la economía subyace la concepción de Adam Smith de que sólo los seres humanos que sirven a sus propios intereses en un mercado competitivo procuran la forma más eficiente de organización social, en particular la económica,⁴ y núcleo central de este paradigma es la tesis de que los seres humanos únicamente intentan maximizar su “utilidad”, la cual es entendida o definida como la satisfacción individual o los intereses de los individuos.⁵ Se trata de la tesis del egoísmo universal.

Pero, ¿somos en verdad sólo animales que persiguen satisfacer máximamente su placer-utilidad-felicidad?, ¿son las motivaciones

¹ A. Etzioni, cf. pp. 12, 21, 22, 38.

² Ibid., p. 12, véase p. 22.

³ Ibid., p. 60.

⁴ Ibid., p. 57.

⁵ Ibid., pp. 13, 14.

egoístas las únicas que no llevan a actuar?, ¿es el egoísmo la forma fundamental de acción e interacción humana? Sostengo que eso es falso. Este trabajo pretende demostrar que la tesis del egoísmo universal es falsa, lo que significa que sí existen motivaciones y acciones morales –que pueden llegar a justificarse como objetivamente válidas– y que –con Etzioni– la moral juega un rol fundamental en la acción humana, de modo decisivo en la economía. Presento entonces en primer lugar (I) la tesis en torno al egoísmo defendida por el enfoque neoclásico y los problemas que representa y me preocupan. En segundo lugar (II) reconstruyo y recojo a la crítica de Amitai Etzioni al mismo; retomo los que considero sus argumentos fundamentales, aunque de modo breve, sin todos los detalles y ejemplos que da, contra la reducción de toda acción a la búsqueda de utilidad-placer. Avanzo de acuerdo con el desarrollo efectuado por Etzioni en los capítulos 2-4 de su libro. A partir de ahí (en II y III) intento aportar algunas reflexiones y argumentos que considero relevantes filosóficamente y pertinentes en el contexto en que los introduzco. Abordo así dos críticas fundamentales de Etzioni al enfoque neoclásico: a) a su concepción de la utilidad; b) a la identificación que hace entre acciones morales y orientadas al placer.⁶

I. El “egoísmo” en el paradigma neoclásico de la económica

La tesis fundamental de este paradigma es la tesis del egoísmo universal que sostiene que el interés propio, más concretamente, el egoísmo, es la forma fundamental de acción humana, que toda intención y acción

⁶ El argumento trascendental contra la tesis del egoísmo universal (desarrollado en Rojas (1)), la crítica a la concepción de la “racionalidad económica” y los conceptos de “racionalidad”, “moral” y “ética” implicados en ese enfoque, así como la defensa de un vínculo necesario, racional, entre ética y –una nueva concepción de– economía (cf. Rojas (2)), y la crítica a la “racionalidad instrumental-estratégica” (Rojas (3)) completan esta crítica. Son trabajos dedicados a la crítica de cada uno de estos otros componentes centrales de la concepción capitalista del mundo y la concepción científicista-positivista que la apuntala.

humana está *motivada* y es dirigida por la búsqueda del propio interés, esto es, *el provecho personal*, el propio placer, felicidad o bienestar, que lo único que persiguen las acciones humanas, su único fin es el beneficio personal y maximizar la utilidad (entendida ésta justo como la maximización del propio placer, felicidad o bienestar).⁷ En referencia a lo económico quisiera llamar a ésta la tesis del *egoísmo económico universal*. Todo ser humano es de acuerdo con esto, en esencia, por naturaleza, constitutivamente, o como se le quiera poner, *egoísta*. Los seres humanos somos concebidos como meros entes egoístas en el sentido de que lo único que perseguimos es alcanzar nuestros propios intereses, en torno a los cuales cada uno es, supuestamente, el mejor juez, y así, maximizar nuestra utilidad (placer, felicidad o bienestar) estrictamente personal, y esto claro –se tiene que agregar, pues es común que no se lo explicita–, utilizando instrumentalmente a los demás y en el caso extremo, a costa de los demás.

No existen por ende, de acuerdo con lo anterior, acciones genuinamente morales o éticas, esto es, acciones que superen el egoísmo y se interesen, se orienten por y se dirijan a, o tengan como fin, cumplir con determinados principios éticos o normativos, y en sentido más concreto, que sean acciones que se dirijan –con base en esos principio éticos– a cumplir con el respeto ético fundamental hacia los otros sujetos, y así, a cumplir con derechos fundamentales de cada sujeto.

Este enfoque pretende explicar entonces los comportamientos humanos mediante la hipótesis del *Homo economicus*.⁸ “Con algunas

⁷ Cf. las exposiciones Etzioni, pp. 13, 15; Elster, p. 7; Sedláček, p. 294; desde una defensa del enfoque, Sánchez/de Santiago: “Este bienestar individual recibió el nombre de *utilidad*”, p. 9.

⁸ J. Elster, p. 7. Etzioni dedica la parte I de su libro (“Más allá del placer”) (caps. 2-5) a refutar esta concepción; en la misma línea también Hausman/McPherson, 2007, caps. I-III; Elster, toda la parte I, pp. 21-94; cf. el importante análisis sobre el “individuo liberal” de Dupuy, p. 33ss; aunque no refuta, el análisis de Sedláček., cap. XI; sobre el liberalismo de Hayek y Friedmann, Gillen Romo, 1997, cap. I.

excepciones importantes, la hipótesis de la motivación interesada domina en la actualidad la investigación económica y a menudo la ciencia política”: “Un ser humano es un animal consciente de fines y que su fin es maximizar el placer de la vida”.⁹ “El *homo oeconomicus* de la economía contemporánea es el *homo rationalis*”, y aquí “la teoría de la racionalidad es ya un fragmento de una teoría de la moralidad”.¹¹ O de modo aún más completo: “el enfoque económico es un enfoque comprehensivo aplicable a todo comportamiento humano, ya sea que involucre precios monetarios o precios sombra imputados, decisiones repetidas o infrecuentes, decisiones grandes o pequeñas, fines emocionales o mecánicos, personas ricas o pobres, varones o mujeres, adultos o niños, personas brillantes o estúpidas, pacientes o terapeutas, hombres de negocios o políticos profesores o estudiantes”.¹²

Acorde con lo anterior, los deseos humanos son vistos como centrados en la “felicidad propia” y se considera que esos deseos “están claramente estructurados y que pueden ser expresados en una utilidad que lo todo abarca”.¹³ Según esto, el *individuo económico racional* es un haz estable y unívoco de preferencias, es “una *caja negra*” “que reacciona más bien a cambios en el entorno (a los Inputs y las coacciones) que a procesos o estructuras internas”.¹⁴

La ética de este paradigma neoclásico es, como explica Etzioni, utilitarista, y es a la vez un enfoque hedonista y egocéntrico. Sin embargo, este paradigma se opone a la inclusión de la ética en el análisis o teoría,¹⁵ y sostiene “que diferentes individuos pueden tener prioridades *diferentes*

⁹ J. Elster, p. 10.

¹⁰ R. L. Crouch, cit. en Etzioni, p. 60.

¹¹ D.M. Hausman, M.S. McPherson, p. 110.

¹² G. Becker, cit. en Sedláček, p. 294.

¹³ A. Etzioni, p. 14.

¹⁴ Ibid., p. 38.

¹⁵ En Rojas (2008) ya planteo que hay un vínculo necesario entre ética y economía (cf. pp. 93-101).

respecto a una paleta de posibilidades de elección de las cuales ninguna puede ser designada como *mejor*.¹⁶ Esto tiene que ver con el hecho de que para este enfoque sostener que alguna de ellas es *mejor* que otra es un *juicio de valor*, y a que, en referencia a la cuestión estrictamente moral o ética,¹⁷ la economía neoclásica entabla la pretensión de ser *valorativamente neutral* en el sentido de que como ciencia positiva no hace juicios de valor o morales, que ella no tiene que ver o no está vinculada con la ética, que en “la ciencia” no se puede permitir hacer este tipo de juicios, pues eso es –*supuestamente*– anticientífico. Su tarea principal es la de describir el comportamiento de los individuos, analizar cómo es que toman sus decisiones, establecer leyes de ese comportamiento, predecir cursos de acción, etc.¹⁸ Esto tiene su base en la típica concepción científicista-positivista de que la ciencia es “objetiva”, lo que quiere decir justo, valorativamente neutral.

Ahora bien, de acuerdo con la economía neoclásica, los seres humanos buscan de modo *racional* los medios más eficientes para alcanzar sus fines, que en el caso que nos ocupa es precisamente la maximización de la utilidad.¹⁹ Es en este sentido que se puede sostener en este contexto que la racionalidad aquí asumida o implicada es la *racionalidad instrumental y estratégica*.

Como se puede apreciar, en la concepción neoclásica del individuo humano como *egoísta* están involucrados de modo inmanente estos dos supuestos fundamentales: neutralidad valorativa y racionalidad instrumental-estratégica.²⁰

¹⁶ A. Etzioni, p. 39.

¹⁷ Para la diferencia entre moral y ética, cf. Rojas, 2011, cap. 11.

¹⁸ Cf. sobre esto, en sentido crítico, Dupuy, cap. 2; Brodbeck, cap. 2; Sedláček, caps. XIII, XIV.

¹⁹ Cf. Etzioni, pp. 22ss. Etzioni dedica la parte II de su libro (“Más allá del racionalismo”) (caps. 6-10) a refutar esta concepción; cf. especialmente cap. 8.

²⁰ Sobre la “neutralidad valorativa” cf. Weber; y mi artículo (2) donde trato de explicitar a qué se refiere ella y preciso a la vez a qué se refiere la tesis de la “falacia

Para este enfoque, como expone Dupuy, cada ser humano es un individuo autónomo, autosuficiente, independiente, disociado, racional y egoísta; se trata de un individuo soberano en cuanto absolutamente dueño de sí mismo; un “ser desprovisto de todo aquello que produce la vida en sociedad, la subordinación a una totalidad viva y nutricia, la integración a un grupo independientemente de todo consentimiento formal (...), liberado de cualquier influencia y de toda sujeción, está dotado de derechos que se traducen en poderes y libertades”.²¹ Todo lo que un tal individuo esperaría de “la organización social es que le permita buscar en paz, sin mayores fricciones con los demás, la consecución de los objetivos que se haya fijado”.²² Cada ser humano es entonces un individuo aislado, un átomo, por completo desvinculado de los demás, que toma decisiones de manera por completo independiente. Y la “comunidad” resulta así de la mera “agregación” de decisiones racionales individuales.²³

Todo lo anterior confluye en la concepción de la economía no como una ciencia que se ocupa de bienes y servicios sino con “la lógica de los actos de elección” de individuos por entero disociados.²⁴ Brodbeck habla por eso –en sentido crítico– del “paradigma mecánico” de la economía.²⁵ Se trata de la definición de la economía como “teoría del actuar racional”, donde el actuar es definido como aquel aspecto del comportamiento que surge de la escases de medios para el logro de fines, o también como la adaptación de diferentes acciones a fines.²⁶ De acuerdo con esto, la ciencia de la economía pretende establecer sistemáticamente la estructura del actuar racional como fundamento

naturalista”.

²¹ J.-P. Dupuy, p. 32.

²² *Ibid.*, p. 33.

²³ A. Etzioni, p. 22; cf. J.-P. Dupuy, cap. I, esp. pp. 31, 33.

²⁴ A. Etzioni, p. 29.

²⁵ K.-H. Brodbeck, p. VIII.

²⁶ *Ibid.*, p. 188. Aquí cita Brodbeck las definiciones de G. Gáfgen y P.A. Samuelson respectivamente; cf. Etzioni., p. 14 Dupuy, p. 54.

de la economía. Brodbeck precisa que se trata aquí de la “racionalidad” entendida o concebida como “cálculo”.²⁷

El enfoque neoclásico se empeña entonces en probar que todo el comportamiento está dirigido por la aspiración al placer y por el egoísmo, y ve las acciones *altruistas* sólo como esfuerzos por mejorar la propia imagen ante los demás, por obtener reconocimiento social, etc. Con esto se niega el rol de la moral en las acciones humanas.²⁸ Se parte de que la aspiración por el placer y la evitación de dolor es lo único que *motiva* y puede *motivar* a los seres humanos.²⁹ Así, desde el punto de vista de la (teoría de la) elección pública se afirma esto: “Y así afirmo que la única asunción idónea para una ciencia descriptiva y predictiva del comportamiento humano es la del egoísmo”.³⁰ Aplicado esto a la vida pública, amplía Etzioni, se sigue la tesis de que el actuar colectivo no es otra cosa que el resultado de la aspiración individual a la maximización de la utilidad o del bienestar.³¹ Y en lo económico: “el primer principio de la Economía es que cada agente está movido sólo por su propio interés”;³² “la teoría económica tiende a sugerir que los individuos son honestos sólo en la medida en que tienen incentivos económicos para serlo”.³³

Un ejemplo muy ilustrativo de todo lo anterior es este: Hobbes dio dinero a un pordiosero y la explicación que dio de su acto fue que

²⁷ Cf. *ibid.*, pp. 189-190.

²⁸ A. Etzioni, p. 102.

²⁹ *Ibid.*, p. 63.

³⁰ El presidente de la “Sociedad de la elección pública”, en 1986, cit. en Etzioni, *ibid.*, p. 111

³¹ *Ibid.* Etzioni se remite ahí a una variedad de importantes estudios sobre el asunto.

³² F.Y. Edgworth, *Mathematical Psychics. An Essay on the Application of Mathematics to the Moral Sciences* (Londres, 1881), cit. en Sen, p. 172. El subtítulo del libro es muy ilustrativo de lo que se persigue.

³³ L. Johansen, cit. en Sen, p. 196; cit. también en Etzioni, p. 122.

de esta manera paliaba la propia infelicidad que le producía el ver al pordiosero.³⁴ O como el caso de Valmont: paga los impuestos de una familia pobre, incapaz de pagarlos, a raíz de lo cual, al ver a la familia que acabada de socorrer, dice: “confesaré mi debilidad: mis ojos se llenaron de lágrimas y sentí en mí un movimiento involuntario pero delicioso. Estaba asombrado del placer que se experimenta al hacer el bien; y estaría tentado de creer que lo que llamamos gentes virtuosas no tienen tanto mérito como se nos hacer creer. Como quiera que sea, me pareció justo pagarle a esa pobre gente por el placer que me acababan de proporcionar”.³⁵ O sea que se llevan a cabo actos que pueden ser considerados como morales, y hasta moralmente legítimos, solamente porque de esta manera se obtiene un beneficio-utilidad (se obtiene placer por hacerlo, y el fin es entonces obtener utilidad-placer) o porque se elimina el displacer, dolor, infelicidad que resultaría de no hacerlos (el fin es eliminar éstos). Tales actos no se efectúan entonces porque se considere o se sepa que ellos son buenos en sí mismos o que es *lo que se debe* hacer de acuerdo con alguna norma o algún principio normativo, sino porque producen utilidad-placer al actor. La única explicación del comportamiento es así el egoísmo. Aquí está involucrada la concepción de la moral de este enfoque: bueno es lo que produce utilidad-placer, felicidad. (Por lo mismo, en el caso señalado, si a alguien tal acto no le produce utilidad-placer o satisfacción, entonces no tiene por qué hacerlo y no se puede tachar esto como un acto inmoral).

Como explica Etzioni, cuando las explicaciones que se dan a favor del altruismo no convencen, los neoclásicos recurren a la explicación

³⁴ J. Losco, cit. en Etzioni, p. 102.

³⁵ De P.-A.-F. Choderlos de Laclos, *Les liaisons dangereuses*, cit. en Elster, p. 71. A lo que Elster agrega muy atinadamente: “No puede uno más que alegrarse por Valmont de la utilidad marginal decreciente de la beneficencia, ya que de otra manera habría podido arruinarse pagando indefinidamente por el placer que le proporcionó la expresión de gratitud por el pago precedente”, *ibid.* Véase el interesante análisis de Elster de las estrategias *supuestamente* desenmascaradoras de toda “motivación desinteresada”: la actitud escéptica, la actitud cínica y la sospecha, Elster, cap. 1.

de que *realmente* todas las acciones humanas son sólo esfuerzos por mejorar la propia imagen ante los demás, obtener reconocimiento social, obtener y maximizar un beneficio, y tratan entonces de poner de manifiesto cuál es ese beneficio-utilidad oculto, de modo que a fin de cuentas todo se reduce a egoísmo –y no hay por tanto *motivaciones y actos morales* como tales. Para Gordon Tullock por ejemplo, los revolucionarios están *exclusivamente* poseídos por el deseo de tener una buena posición en el nuevo régimen.³⁶ Igual se podría aseverar que los revolucionarios, los benevolentes, los altruistas, están en verdad poseídos únicamente por el deseo de gloria, fama, reconocimiento, el agradecimiento de los otros, conseguir más relaciones sexuales (con mujeres u hombres), ocupar un lugar en la historia universal, obtener riqueza y por obtener, mantener y controlar el (máximo) poder, incluso, por obtener su pase al cielo y la gloria de Dios. Todo acto es visto así, o mejor, interpretado, como dirigido o regido por el deseo de obtener beneficio o provecho personal (interés propio, en sus términos), de modo que no hay actos humanos que estén orientados única y exclusivamente por lo que podemos llamar “conciencia moral”, i.e. por la conciencia de que hay normas, valores, principios morales, éticos, de los que podemos saber que son objetivamente válidos, y que llevamos a cabo tales actos por la conciencia que tenemos de esos principios, y porque los actos que prescriben son lo que se *debe* hacer, lo que *respet*a a los sujetos como sujetos, lo que consideramos que es bueno hacer *independientemente de si* nos beneficia en algún sentido, si obtenemos ganancia o provecho personal, si nos es útil en sentido personal, si nos procura placer subjetivamente, si satisface preferencias subjetivas nuestras. De modo que si “se parte de que sólo la aspiración por el placer (y la evitación de dolor) es lo que puede *motivar* a los seres humanos, se tiene que concluir lógicamente que los santos disfrutaban su autosacrificio; ellos ‘deben’ ‘ser’ masoquistas”³⁷

³⁶ Cit. en Etzioni, p. 112.

³⁷ A. Etzioni, p. 63.

Como expone von Kutschera, una acción es *egoísta* cuando está dirigida sólo por la intención de servir al provecho personal y donde el actor sabe que sus acciones tocan intereses de otros; en concordancia con esto mismo, una acción puede servir también a los intereses de otros y ser no obstante egoísta.³⁸ Von Kutschera distingue entre egoísmo psicológico, egoísmo racional y egoísmo ético. Para él, el primero es una tesis empírica contra la que hay razones de peso, y el tercero es una tesis normativa bastante carente de interés.³⁹ Importante es el segundo concepto que representa una tesis lógica y quiere decir que “todas las acciones *racionales* son egoístas”. Me interesa apuntar aquí estas precisiones de von Kutschera, pues considero que explicita lo que concierne al “individuo racional” en el enfoque neoclásico; se trata simple y sencillamente de que, para éste, el individuo racional es egoísta, o de manera más precisa, ser egoísta es ser racional. Se efectúa de esta manera una desastrosa, terrible, identificación entre racionalidad y egoísmo.⁴⁰ Léase esto: “Emplearé los términos ‘conducta racional’ y ‘conducta basada en el interés propio’ para decir la misma cosa”.⁴¹

John Kenneth Galbraith llegó a afirmar críticamente que “el conservador moderno está ocupado en uno de los ejercicios más antiguos de la filosofía moral; este ejercicio es la búsqueda de una justificación moral superior para el egoísmo”.⁴² Ante lo que surgen sospechas: “Lo que es raro es el deseo de derivar todo del egoísmo, como si este concepto fuera un punto de partida natural o necesario. Es un aspecto sociológico especial de la economía actual el que esta extraña aspiración es dominante”.⁴³ Además: “Para los economistas modernos, el interés de un agente se reduce, con algunos matices, a lo que él *piensa* que es su interés. En

³⁸ F. von Kutschera, pp. 66-67.

³⁹ Ibid., pp.67-70.

⁴⁰ Meta de este texto (y de mis otros dos trabajos ya mencionados) es poner de manifiesto la insostenibilidad de esta identificación, la falsedad de esa tesis.

⁴¹ R. Frank, cit. en D.M. Hausman, M.S. McPherson, p. 88; v. v. 90.

⁴² Cit. en Heath, p. 131.

⁴³ M. McPherson, cit. en Etzioni, p. 103.

una concepción objetiva, por el contrario, es posible afirmar que un agente *se equivoca* con respecto a su interés”.⁴⁴ En su muy importante análisis crítico de las ideas de racionalidad e interés propio en la economía Hausman y McPherson manifiestan: “No es de extrañar que los estudiantes que toman cursos de economía tiendan a volverse más egoístas y menos dispuestos a cooperar, en virtud de que se les enseña en sus cursos que el egoísmo es prudente y es siempre aceptable en la vida económica”.⁴⁵ Kagan por su parte se lamenta de que la “cohorte común de rostros de 20 años” se enfrenta a grandes problemas, y uno de ellos es que “encuentran difícil hacer honor a una ética que exige interés empático por otros necesitados, a causa de la diseminación en los medios de las asunciones de los sicólogos evolucionistas y los economistas que declaran que el interés propio es la única estrategia de vida racional”.⁴⁶ No es entonces en absoluto raro que uno de los hombres más ricos del mundo llegue a afirmar esto: “Ciertamente hay guerra de clases; pero es la mía, la clase de los ricos, la que la ha declarado, y la estamos ganando” (Warren Buffet).⁴⁷ Creo que se puede sostener que con todo esto se trata de la “cultura hobbesiana del poder”⁴⁸ –aun cuando los economistas y mucho de las ciencias sociales establecidas hablen o intenten defender la separación completa entre lo económico y lo político, y entre lo económico y lo ético–.

Frente a todo lo anterior, las preguntas fundamentales son las que plantea Etzioni al comienzo de su importante libro y constituyen base de su investigación: “¿Son los seres humanos no otra cosa más que fríos calculadores programados sólo hacia un fin, que no tienen otra cosa en mente más que maximizar su bienestar?” “¿Qué tan inteligentes somos y qué rol juega la moral, las emociones y la relaciones sociales

⁴⁴ J. Elster, p. 59.

⁴⁵ D.M. Hausman/M. S. McPherson, pp. 85-86, cf. p. 351.

⁴⁶ J. Kagan, p. 242.

⁴⁷ Cit. en Harvey, p. 215. Harvey llama a Buffet el “sabio de Omaha”.

⁴⁸ P. González Casanova, p. 12; cf. sobre mucho de estas actitudes y posiciones teóricas, Klein, 2007.

en nuestro comportamiento personal y colectivo?” y “¿en qué medida individuos libres y por completo disociados forman la base de la sociedad; o consiste esa base en personas que pertenecen a pequeños grupos o comunidades?”⁴⁹ O con Elster: “¿Es posible el desinterés?”⁵⁰ (Elster entiende aquí “desinterés” en el sentido de lo opuesto al interés propio, i.e. al egoísmo, como “motivación desinteresada”). Yo planteo la pregunta siguiente en referencia al problema específico que trataré en este trabajo: ¿Es en verdad la única manera de organizar nuestro trabajo, la producción de los bienes necesarios para la satisfacción de nuestras necesidades y de estructurar, organizar y desarrollar nuestra interacción humana en los diversos ámbitos de la vida socio-cultural, la de basar todo en la existencia de *individuos egoístas* que pretenden maximizar su utilidad-placer-felicidad y que entran en contacto unos con otros única y exclusivamente porque esto les conviene, esto es, porque sacan ventaja, obtienen provecho individual de ello para poder sobrevivir más fácil y cómodamente, para satisfacer sus preferencias subjetivas e intereses personales –o sea su estricto provecho personal– de modo más fácil y eficiente, y para lograr maximizar así esa utilidad, sin que nadie –de acuerdo con el credo liberal conservador– les ponga o imponga obstáculos para perseguir eso? Mi tesis es que esto no es así. Un paso fundamental para demostrar que no es así, es refutar la tesis del egoísmo universal.

Ahora bien, aquí es preciso poner de manifiesto lo que sí considero como enorme problema. Se trata de que, por un lado, aun cuando se pueda demostrar que la tesis en cuestión es falsa, no se puede negar el rol del individualismo egoísta en esta sociedad y las consecuencias para la misma; tampoco se puede negar que esta sociedad misma fomenta tal forma de ser y actuar como constitutivas de ella. De manera que no se puede pasar por alto que esta concepción y forma de vida se sigue extendiendo ni que existen muchos que están ocupados en extenderla, justo como base y sostén del capitalismo. Mucho de nuestra vida

⁴⁹ A. Etzioni, pp. 11 y 17.

⁵⁰ J. Elster, pp. 7, 70.

cotidiana en este sistema económico y cultural llamado capitalismo se rige y orienta en un elevado o muy elevado grado, en diferentes actividades y ámbitos de interacción, por conductas o acciones egoístas, por el principio del egoísmo (búsqueda del provecho personal), por el afán de lucro (ganancia), por la codicia; el *individualismo egoísta* llega a ser endémico a esta forma de vida. Por otro lado, no se puede negar la defensa teórica que se hace del mismo; se intenta justificar, o simplemente *imponer*, ese “comportamiento” y esa forma de ser desde los ámbitos teóricos científico-sociales, en específico desde la ciencia económica, y también desde la filosofía. En este sentido no se puede pasar por alto su vínculo inmanente con el liberalismo y el neoliberalismo. Considero que esto le es esencial al enfoque neoclásico, pues para éste se trata de justificar la economía de mercado capitalista. Sostengo que ésta es la *motivación oculta* de este enfoque, y así, de los teóricos que lo defienden, es decir, es esto lo que persiguen apuntalar teóricamente (ideológicamente), y difundir y extender por todos los rincones del planeta. Por otro lado, es necesario considerar de modo muy serio que no se trata de una mera y simple teoría, una cierta forma de pensar muy curiosa, i.e. algo de lo que se ocupan unos poquitos individuos que no tienen otra cosa que hacer; y la refutación de la misma tampoco es un mero ejercicio intelectual muy curioso también. Se trata de una teoría y concepción de una determinada forma de vida que persigue a toda costa anclar en las conciencias, y así, en la forma de vida individual y colectiva. Su ámbito de influencia es enorme, y llega hasta los ámbitos educativos –y en muy elevado nivel va dirigido justo a estos ámbitos. Problema grave es además que, en estricto vínculo con lo anterior, siguen existiendo y se siguen defendiendo y difundiendo teóricamente las concepciones de la neutralidad valorativa de la teorización y reflexión científica y filosófica, y por ende, de la económica, así como el concepto y la práctica de la racionalidad instrumental-estratégica y el positivismo del poder, y todo esto con la meta de afianzar aquél enfoque y el sistema capitalista como tal. Todo lo cual hace más difícil enfrentar teóricamente este enfoque, criticarlo, refutarlo, y poder elaborar así propuestas concretas de cambios socio-económicos y políticos. Pero no puedo ni pretendo en este trabajo llevar a cabo una

crítica de estos otros elementos que confluyen en el enfoque neoclásico (v. nota a pie no. 6). Mi propósito es únicamente por ahora someter a crítica ético-filosófica la tesis fundamental del enfoque en cuestión ya expuesta. Crítica que puede contribuir a abrir espacios de reflexión y posibilitar propuestas en relación con otras formas de motivación, acción, interacción humanas opuestas al egoísmo, y servir como base para plantear un nuevo vínculo entre racionalidad, ética y economía.

II. Más allá del placer y el egoísmo

La crítica de Etzioni va contra el modelo de la “mono-utilidad”, i.e. un mundo con una sola utilidad: maximizar el placer (A. Etzioni, p. 55. En lo que sigue cito su libro sólo por el número de página). Contra éste Etzioni sostiene que hay más factores que intervienen en las acciones y decisiones humanas, o sea que no todo está guiado por ni se reduce a una sola utilidad. Tesis fundamental es que las obligaciones y los valores morales influyen profundamente en todo comportamiento y por eso también en el económico, que el comportamiento humano está sistemática y decisivamente marcado por factores morales que no pueden ser reducidos a la persecución del interés propio (pp. 40, 56); defiende que los individuos actúan con base en, y persiguen, fines, que éstos son de capital importancia en el actuar humano y que los “factores normativo-afectivos” juegan un rol decisivo en la acción y la toma de decisiones humanas (p. 42). Etzioni introduce dos utilidades: el placer y la moral (p. 55); pero plantea la tesis fundamental de que la moral y el placer son dos cosas por completo distintas (p. 56). Etzioni remarca que para su análisis y crítica se apoya en la lógica de la investigación, en argumentos conceptuales, algunos datos empíricos y en argumentos ético-deontológicos. Menciono todo lo anterior sólo para que se vea por dónde va el análisis de Etzioni, pero no puedo aquí entrar a todo lo elaborado por él. Me centro en sus argumentos que apuntan “más allá del placer” (título del capítulo 2 de su libro).

A. La crítica de Etzioni a la teoría de la “utilidad”

Aunque no puedo resumirla entera aquí, estoy de acuerdo con la crítica de Etzioni a la teoría de la utilidad en tres de sus modalidades fundamentales: utilidad-placer, utilidad-interdependiente y utilidad-formal (cap. 2). Como tal, la teoría de la utilidad “no reconoce el lugar especial de la moral como una fuente fundamental de valoración y por ende como explicación para el comportamiento” (p. 59), lo que lleva a un enorme número de deficiencias en la explicación de los actos humanos. La distinción clave que Etzioni establece y pretende justificar es entre la utilidad, i.e. la *satisfacción* (entendida como hacer lo que con más gusto se hace, disfruta y se encuentra placentero) y el sentimiento satisfacción por haber cumplido con los propios deberes (p. 59) (la moral). Las cuestiones clave a enfrentar son entonces: ¿es posible, y cómo, demostrar que las tesis del enfoque neoclásico son falsas?, ¿realmente el comportamiento o la acción están guiados sólo por una utilidad?, ¿realmente la moral y la acción moral no se distinguen de la acción que busca placer?, ¿es realmente el *criterio* de la utilidad/placer el único para explicar las motivaciones y acciones humanas?

Considero que el planteamiento de Etzioni en su libro responde negativamente a esas preguntas. Pero como ya anoté, no me ocuparé de todo su libro. En relación con la concepción de la utilidad-placer quisiera yo reconstruir y retomar sus principales argumentos. El punto de partida de análisis crítico es el concepto original de utilidad (hedonista y egoísta) propuesto en el siglo XVIII por J. Bentham y asumido y usado por los economistas neoclásicos: la utilidad concebida como placer, con base en lo cual se defiende lo siguiente: “Todas las acciones están dirigidas a la obtención de placer o a evitar el dolor” (C. Dyke, cit. en Etzioni, p. 59; cf. las demás citas que hace Etzioni de diversos autores sobre esto, pp. 59-60). Puntualización importante de Etzioni aquí –remitiendo a otros autores– es que felicidad, satisfacción y placer son usados como sinónimos (p. 60) (más sobre este aspecto abajo).

Ya en este momento es fundamental poner de relieve con Etzioni que en la tesis de la utilidad-placer están implicados juicios de valor. De acuerdo con el enfoque neoclásico el placer adquiere *aprobación moral* por parte de muchos utilitaristas, es decir que “el placer es bueno” y “el dolor es malo” (p. 60). La asunción utilitarista de que la felicidad que debe ser maximizada es en sí misma buena es como tal un *juicio de valor* (p. 61). Sin embargo, está el hecho de que hay innumerables acciones que dan placer pero son inmorales, de manera que se tiene que concluir que hay por lo menos dos grandes fuentes de valoración (el placer y la moral) las cuales son reconocidas en filosofías deontológicas, en nuestra cultura y en el uso del lenguaje como tal (p. 61). Todo esto significa que como componente mismo del enfoque neoclásico están elementos morales y valorativos que no pueden ser dejados fuera del análisis; en la base conceptual y criteriológica del enfoque en cuestión hay conceptos y juicios morales o de valor. Retomaré esto más abajo.

Como más importante considero la crítica de Etzioni a la teoría de la “utilidad-interdependiente” que paso a exponer y analizar. Según esta idea el concepto de utilidad contiene ya en sí mismo la ayuda para otros individuos y el deber ante valores morales que van más allá del propio placer. El asunto es este: la ganancia en placer que obtienen los otros por las acciones que uno haya efectuado a su favor *se convierte en fuente de placer* del actor y así en parte de su propia utilidad; se actúa por tanto por egoísmo y se carece de cualquier motivo altruista. Con esto se pretende integrar preferencias, motivos y actos altruistas en la estructura de razonamiento neoclásico (cf. pp. 61-62). Es lo que ya expuse arriba: los actos morales y los altruistas encierran en sí mismos utilidad-placer para el actor y se efectúan por provecho personal (éste es el fin último): sea el hacer regalos, acciones religiosas, ahorrar, acciones de sacrificio y autosacrificio por los otros, acciones a favor de y cumplimiento de deberes frente a la comunidad política, arriesgar la vida o incluso perderla por hacer algo por los otros.

Argumento importante de Etzioni contra esto es primeramente el apelo a la experiencia humana de que los seres humanos normales

hacen cosas a las que tienen por su deber o porque las consideran lo correcto, independientemente si disfrutan o no estas acciones (p. 63).

En este contexto Etzioni aborda la identificación de moral y placer del modelo neoclásico, que sostiene que las acciones con base en normas y valores morales *son preferencias*, “preferencias morales”. Contra esto argumenta que si se considera el actuar con base en valores morales como *una preferencia más* en el haz de preferencias, entonces: “¿Qué hace el comportamiento de ciertos seres humanos más moral que el de otros?” (p. 64). Etzioni critica con razón que esta ampliación del concepto de preferencia de modo que todo cabe dentro de él no puede servir como explicación, lo que se muestra con el siguiente ejemplo: “Yo acrecienta mi utilidad con X recursos nuevos, dados, cuando los uso para consumir. Pero subo mi utilidad del mismo modo cuando los utilizo para fines bien intencionados o los comparto con aquellos que amo, o hasta cuando los quemó (...) suponiendo que me alegro con el fuego” (p. 64). Qué aporta entonces tal concepto: “En cuanto que esta ‘teoría’ intenta explicar todas las motivaciones yerra, como concepto, su fin, porque se introducen conceptos para hacer visibles diferenciaciones con sentido” (p. 64). El problema es que con esa identificación no se puede hacer diferenciaciones relevantes para el análisis y la explicación de las acciones humanas, pues a toda aspiración humana se le llama “utilidad”, con lo que todo acto humano, cualquiera que sea, posee entonces el mismo estatus.

Quisiera en este contexto agregar que el problema principal con lo anterior es que entonces absolutamente cualquier acto que persiga placer-satisfacción-bienestar personal es digno de reconocerse como *loable y aceptable*, sea el contenido de tal placer el que sea, pues eso depende del gusto, las preferencias subjetivas y el fin de cada quien individualmente: así que igual puedo disfrutar y obtener placer e intentar maximizarlo de ganar en la competencia económica y ver a los otros empobrecerse –derrotando a la vez a los rivales económicos– que de intentar por el contrario –aun sea mínimamente– cooperar en aliviar la pobreza y lograr niveles más equitativos de distribución de la

riqueza. Si esto es así, entonces no es posible establecer diferenciaciones, evaluaciones y ponderaciones morales y valorativas relevantes, es decir, calificar a una de las dos acciones mencionadas como inmoral y a la otra de moralmente correcta o más correcta, las dos poseen el mismo valor o estatus (placer-utilitario). Una tal estrategia explicativa realmente no explica las diferentes acciones, por un lado; y por otro lado, incluye y permite (aprueba, no critica) acciones que desde la moral o la ética sí que pueden ser valoradas y tachadas de moralmente ilegítimas, incorrectas. Como argumenta von Kutschera, si se trata de preferencias subjetivas, no existe entonces posibilidad alguna de determinar racionalmente si algunas son mejores, más valiosas, más morales que otras. Con base en este subjetivismo (extremo) no hay posibilidad de distinguir entre intereses legítimos e ilegítimos de los participantes en la interacción: la necesidad de comida del hambriento y la necesidad del sádico de torturar son ambos intereses –con el mismo estatus, se puede precisar –, que deben ser considerados en el examen del nivel de utilidad medio.⁵¹

Ante la *explicación* que dan dos autores de que “los individuos pueden obtener satisfacción de ‘haber hecho lo correcto’”, replica Etzioni de modo muy pertinente que no encuentra qué se gana con llamar a esto un “motivo de consumo” (Etzioni, p. 65).

Fundamental es en este momento el argumento de que este concepto de utilidad es tautológico. N. E. Bowie y R. L. Simon argumentan así: “Visto desde el punto de vista clásico cada consumidor es un maximizador-de-satisfacción, i.e. es un egoísta racional (...) Este supuesto contradice los hechos de manera tan unívoca que los economistas lo han transformado en una tautología. Todo comportamiento de consumo es per definitionem un intento de maximizar la satisfacción”; y continúan precisando que de esta manera el resultado es que no se tiene “ninguna teoría empírica” –que era lo que pretendía aportar el enfoque neoclásico– sobre el comportamiento consumista y que

⁵¹ F. von Kutschera, p. 62.

la teoría deviene “trivial en extremo” (cit. en Etzioni, p. 65). Con tal concepto de utilidad, sostiene Etzioni, se pretende explicar más de lo que es posible, y por tautológico, pierde fuerza explicativa hasta el grado “en el que llega a ser bastante sin sentido” (p. 66).⁵²

Para ahondar en esta crítica recurro a Sedláček, quien incisivamente pregunta qué significa “utilidad”. Primero hace la –más aún para los no economistas– llamativa crítica de que “nuestros ‘rigurosos’ libros de texto han olvidado definir qué *significa* en realidad el término utilidad. No es de asombrarse, porque saben bien lo que están haciendo: si lo definieran, los estudiantes rápidamente perderían interés en el libro. Es mejor mantenerse callado acerca de esto y dirigir la atención al abundante aparato matemático”.⁵³ Pero su crítica principal consiste en que este concepto representa una tautología. Una definición de utilidad es: “Satisfacción o placer de un individuo que deriva del consumo de un bien o servicio”. Precisa Sedláček en seguida –aportando citas de diversos autores– que utilidad, satisfacción, placer, felicidad son sinónimos en el enfoque económico. Justo esto significa que es tautológica esa definición. Pues el enunciado de que los humanos apuntan a maximizar o maximizan su utilidad conduce entonces a sostener esto: “La utilidad es la utilidad que un individuo obtiene del consumo de un bien o servicio” (formulación de Sedláček). Ahora bien, si se expande la definición, tomando en cuenta que los individuos no sólo consumen bienes y servicios, hasta incluir toda una diversidad de actividades humanas, se llegaría a que “la utilidad es la utilidad (satisfacción o placer) que un individuo obtiene a través del consumo de un bien o servicio, descanso,

⁵² A partir de aquí Etzioni critica que los conceptos de utilidad son deficientes porque no ofrecen ninguna explicación sobre cómo surgen las preferencias ni qué factores son responsables de su modificación; tampoco explican cómo los consumidores distribuyen su ingreso entre diferentes bienes. A la vez inicia su planteamiento de que la moral juega un rol importante en los actos de elección, que los valores morales y factores afectivos determinan y definen las preferencias, sobre lo que expone varios casos muy importantes (cf. Etzioni, pp. 72-76).

⁵³ T. Sedláček, p. 294.

trabajo, etc.” –nueva tautología. Y si se expande el término *consumo* a cualquier actividad que incremente la utilidad del consumidor, el resultado es el mismo: “la utilidad es obtenida por un individuo a través del consumo de (o la realización de) aquello que incrementa la utilidad”. Los economistas, como precisa Sedláček, llegaron a redefinir “utilidad” de modo que abarcase todo. Pero así se cae en el problema de la inverificabilidad del modelo, pues no es posible presentar un caso donde alguien vaya en dirección opuesta a su función optimizadora; por ende la teoría no es falsificable y carece de razón de ser.⁵⁴ De modo que el término “*egoísmo* pierde visiblemente su significado porque se convierte en un término inverificable, omniinclusivo que puede ser usado para explicar cualesquiera acciones, incluso completamente opuestas”.⁵⁵ Si con tal concepto se pretende explicar todo, incluso las acciones más opuestas entre sí, entonces no se explica propiamente nada. “He aquí la paradoja crucial: el orgullo de los economistas, que el modelo del *homo oeconomicus incluye todas las posibilidades* y por lo tanto puede explicar *todo*, debiera ser en realidad nuestra más grande vergüenza. Si podemos explicar todo con un término o principio cuyo significado no conocemos, entonces debemos preguntar en realidad qué estamos explicando”.⁵⁶

Quisiera para terminar esta parte aducir la crítica de Hausman y McPherson en relación con las preferencias: “A pesar de que la teoría de la utilidad no hace aseveraciones sustantivas sobre lo que las personas deben preferir, antes bien que ser una teoría positiva sobre la manera como las personas eligen o meramente un modelo o una definición, sigue siendo una teoría normativa referente a la manera como las personas deberían elegir. Establece condiciones que las elecciones y las preferencias *deberían* satisfacer (...) Definir lo que son la preferencia

⁵⁴ Todo esto proviene de T. Sedláček, pp. 295-297; Miranda también argumenta críticamente en torno a la “irrefutabilidad empírica de la tesis”, cf. Miranda, 1983, p. 147.

⁵⁵ Ibid., p. 278.

⁵⁶ T. Sedláček, p. 298.

racional y la elección es, *ipso facto*, decir cómo *debería* uno preferir y elegir racionalmente”.⁵⁷ El punto es de este modo que esta teoría no se libra de involucrar cuestiones valorativas y normativas, en su mismo núcleo teórico. Como puntualiza Dupuy: “Leyendo a los economistas entre líneas, nos damos cuenta rápidamente de que tras el: ‘No podemos comparar las preferencias individuales’ se esconde el hecho de que ‘no debemos compararlas’”.⁵⁸

Además, existen preferencias irracionales: “es irracional desear algo que de ninguna manera vale la pena desear”; preferir “*sin razón* el *peor* de dos males irracional”.⁵⁹ A partir de aceptar que hay preferencias irracionales, Hausman y McPherson sostienen que aunque la mayoría de los economistas “buscan evitar cualquier teoría sustantiva de la racionalidad, quienes sostienen que la racionalidad implica el interés propio se comprometen implícitamente *a juzgar la racionalidad* de las preferencias”.⁶⁰ Esto quiere decir –explico yo– que el concepto de racionalidad emplazado aquí –al hablar de “preferencia racional”– implica en sí mismo valoraciones, evaluaciones, ponderaciones; no es por ende un concepto con el que meramente se describa preferencias fácticas ni que se refiera a preferencias meramente dadas de las personas ni tiene que ver sólo con cómo eligen fácticamente éstas; se está estableciendo un parámetro para poder decir y juzgar si una cierta preferencia es *acceptable, adecuada, pertinente, importante, mejor* (que otra u otras) para realizar, satisfacer, el interés propio. Y se puede sostener que un juicio de valor implicado aquí es por ejemplo éste: “si una preferencia es irracional, no es bueno, adecuado, correcto aspirar a ella, buscarla”.

⁵⁷ D.M. Hausman/M.S. McPherson, p. 53.

⁵⁸ Dupuy, p. 64.

⁵⁹ D. Parfit, cit. en D.M. Hausman/M.S. McPherson, pp. 63 y 64.

⁶⁰ Ibidem. (Énfasis mío, M.R.H.). Después de llevar a cabo un análisis crítico de a la teoría de la “utilidad esperada” Hausman y McPherson sostienen que esta teoría sólo tiene “gracia” en cuanto los teóricos se comprometan con la *irracionalidad* de las preferencias y supone por tanto principios sustantivos de racionalidad, cf. *ibid.*, pp. 64-65.

B. La diferencia constitutiva entre la “moral” y la “utilidad-placer”

Crítica fundamental de Etzioni al paradigma neoclásico es que éste no contiene distinción alguna entre el sentimiento de placer –obtenido del consumo de bienes y servicios y otras fuentes– y el sentimiento de satisfacción resultado de haber actuado conforme a deberes morales (A. Etzioni, p. 78). El enfoque neoclásico iguala, identifica, actuar moral y actuar orientado por el placer. El asunto principal para Etzioni, y para mí, es por el contrario que se puede y se tiene que distinguir entre ambas formas de *juzgar* y de *actuar*, y que –como puntualiza Etzioni– ambas tienen distintas dimensiones, tanto en cuanto al estado psíquico interno de la persona como en cuanto al comportamiento que la acompaña.⁶¹

Para iniciar, Etzioni expone y analiza diversas propuestas teóricas que apuntan más allá del enfoque de la mono-utilidad. Son estudios de científicos que investigan diversos fenómenos y casos de comportamientos concretos que Etzioni clasifica en dos grupos: aquellos que ven la necesidad de introducir otro criterio de valoración u otra “utilidad”, pero tratan de probar por todos los medios que es compatible con el enfoque de la mono-utilidad; y los que parecen estar dispuestos a pasar a un “paradigma-de-más-utilidades” (pp. 79-87). Presenta en seguida su propio enfoque de las dos-utilidades, cuyo núcleo es la tesis de que tanto el placer como la moral constituyen las dos fuentes principales de las valoraciones (p. 87). A lo que principalmente apunta es a mostrar que los seres humanos sí actúan con base en la moral, es decir, se guían por preceptos y obligaciones morales. Pone de relieve por ello en primer

⁶¹ Etzioni puntualiza como importante de su análisis, que lleva a cabo una diferenciación operacional y empírica entre el comportamiento orientado moralmente y el orientado por el placer que considera provechosa para los fines de la explicación, la formación de la teoría, el desarrollo de estrategias políticas y también en sentido ético (pp. 78-79). Como importante señalo yo además que todo ello está vinculado en su propuesta con reflexiones y distinciones teórico conceptuales y argumentos más propiamente filosóficos, lo que se muestra en concreto en el análisis de los actos morales que lleva a cabo en la segunda parte del capítulo 3 de su libro.

lugar la *cualidad imperativa* de las acciones morales, la cual se percibe en que los seres humanos que actúan moralmente tienen el sentimiento de “tener que” actuar de la manera prescrita. Por experiencia personal conocemos este sentimiento de que se debe hacer algo porque es lo correcto, y estas acciones se distinguen claramente de las efectuadas porque son placenteras. Remite en seguida a observaciones que refuerzan el supuesto de que se trata de un “imperativo”, por ejemplo, que los seres humanos experimentan ciertos ámbitos como particularmente obligatorios (pp. 87-88).

Un primer argumento importante es el que muestra que los principios morales bloquean la aplicación de la racionalidad instrumental, que incluye reflexiones sobre costos y utilidades, en ciertos ámbitos del comportamiento: así, un ser humano se siente obligado a salvar una vida o hacer donaciones sin involucrar reflexiones sobre costos y beneficios. La espontaneidad de estas decisiones es indicación para varios investigadores de que se ha contraído una obligación no premeditadamente. Y sólo cuando esos principios morales han sido violados pasan los humanos a un segundo estado de decisión en el que reflexiones morales y de otro tipo son sopesadas y calculadas unas frente a las otras (p. 88).

Ahora bien, la existencia de imperativos-no-morales (Etzioni) –yo diría más bien, coacciones– como el estar obsesionado con un amor pasado o por drogas o fetiches, hace necesario introducir otros *criterios* para describir los actos morales (p. 89). Los criterios aportados por Etzioni para caracterizar éstos son: además de la cualidad imperativa, el de ser generalizables (se sustentan en y remiten a reglas generales o deberes deontológicos); ser simétricos (otorgan a los otros humanos el mismo estatus o los mismos derechos en una posición comparable bajo circunstancias similares); ser confirmación y expresión de una obligación en lugar de asociarse con el consumo de un bien o un servicio (pp. 89-90). (Como se puede apreciar, se trata de criterios propiamente

filosóficos para determinar lo constitutivo de los actos morales).⁶² Por eso los actos morales basados en estos criterios “son intrínsecamente motivados y no están sometidos a un análisis fin-medio” (p. 90). Y si se sostiene que los actos morales no son impulsivos sino resultado de reflexiones y juicios, lo que es aún más evidente cuando se tiene que elegir el camino *correcto* entre varios posibles o cuando se ve uno enfrentado a pretensiones morales contradictorias (lo que se retoma de nuevo párrafos abajo), Etzioni precisa de modo muy pertinente que estas reflexiones y juicios no son los mismos que los efectuados para encontrar el medio correcto o adecuado para un fin, pues exigen una decisión por uno entre varios *fin*es (p. 90).⁶³

Otro argumento importante de Etzioni: en la medida en que las acciones morales tienen efectos es decisivo saber cómo han llegado éstos a tener lugar. De acuerdo con esto se puede sostener que el uso de medios *inmorales* oscurece el resultado: “Con \$1000 robados se puede comprar lo mismo que con la misma suma de dinero ganado con dificultades. Dicho brevemente, el placer tiene que ver sólo con el resultado de la acción, en cambio, en las acciones morales se trata de la predisposición (o de las intenciones), de los medios elegidos y de las consecuencias de la acción” (p. 91).

Paso ahora a lo más complicado y fuerte. Según los neoclásicos una preferencia es simplemente un haz de preferencias y los ideales morales son tratados sencillamente como unas preferencias más entre muchas otras, de manera que la predilección que alguien tiene por la honestidad, por ejemplo, es exactamente la misma que la que tiene

⁶² Cf. sobre esto la diferenciación fundamental de Kant entre imperativos hipotéticos e imperativos categóricos Kant ; y sobre categorías y distinciones éticas fundamentales, von Kutschera, cap. 1; Quante, caps. I, II; Birnbacher, cap. 1; Rojas, 2011, cap. 11.

⁶³ Pretender reducir los primeros a los segundos, o identificarlos, es el intento de reducir la racionalidad moral o ética a racionalidad técnico-instrumental y estratégica. De la refutación de esto me ocupo en Rojas (2) y (3).

por la crema de cacahuates (expone M. McPherson, cit. en Etzioni, p. 91). Esto significa, precisa Etzioni, que los factores y las obligaciones morales *son expresadas* en –o quizá mejor, están contenidas o son lo mismo que– las preferencias, y así a fin de cuentas –en referencia a lo económico–, en el precio (!) (p. 91). La crítica de Etzioni a esto consiste en señalar que los factores morales no afectan sólo a las preferencias sino también a las restricciones, es decir, que en cuanto ellos destacan un camino entre muchos otros *como el único correcto* (i.e. se eliminan opciones) deben ser incluidos en el paradigma o modelo, pues *son responsables* por completo o ampliamente de la decisión, y no sólo limitan la elección. Se trata de comportamientos de elección que eliminan opciones importantes (desde el punto de vista maximizador de utilidad) porque se las considera *inmorales*, y éstos los vemos no sólo en la familia sino en la comunidad y en importantes ámbitos de la vida económica (pp. 91-92; sobre este asunto da Etzioni varios ejemplos muy ilustrativos). Agrego yo en este momento que la reflexión en torno a y la decisión por un determinado curso de acción y *fin* en lugar de otros implica una capacidad fundamental de reflexión evaluadora; es reflexión moral o ética en cuanto apunta a poder decidirse por un fin que se considera valioso, mejor, legítimo, relevante, racional como tal, o más valioso, etc., que otros.

Además, las acciones morales representan también otros criterios de valoración distintos a los del placer por lo siguiente: “*De hecho muchas acciones estriban explícitamente en el rechazo del placer en nombre del (de los) principio (s)*” (p. 93; énfasis de Etzioni). Así por ejemplo, la confesión de pecados, la renuncia al sexo prematrimonial, el ayuno en Ramadan, no son acciones que típicamente sean consideradas fuente de placer, sino que “los humanos no las asumirían si no estuvieran prescritas por la moral” (p. 93). El comportamiento moral conlleva muy seguido de hecho limitación de los impulsos, aplazamiento del placer y grandes esfuerzos (p. 93). Y claro que podemos apelar –agrego yo– a la experiencia humana de conocer, controlar, limitar, someter, reorientar, así como de valorar, ponderar, enjuiciar, criticar nuestros propios instintos, impulsos, inclinaciones, apetencias,

gustos, sentimientos, sean inmediatos o más o menos mediatos. No se trata con esto en absoluto de predicar la aniquilación de todos éstos, sino de poner el acento en la conciencia que sí tenemos de ellos, cómo los experimentamos o hacemos la vivencia de ellos, y la experiencia que sí hemos hecho y podemos hacer de controlarlos y en determinadas situaciones y casos extremos hasta de anularlos – justo por perniciosos y peligrosos para los otros y para uno mismo, por llevar a consecuencias inmorales o impulsar actos en sí mismos moralmente incorrectos–, pero también de enriquecerlos, formarlos, gozarlos, desarrollarlos. Aprendemos y somos capaces de desarrollar toda una amplísima gama de sensaciones, sentimientos, placeres, gustos, emociones, que no se limitan ni se reducen ni se pueden reducir a la burda satisfacción de preferencias subjetivas en referencia al consumo de productos y servicios en el mercado capitalista con la meta de maximizar la utilidad.

No es necesario presentar aquí los demás argumentos de Etzioni en el capítulo 3 de su libro (remito a los interesantes análisis sobre la internalización de valores morales y el proceso de socialización por el cual un niño deviene una persona autónoma, pp. 94-98). Toco sólo un punto de suma importancia que completa lo anterior. Con base en su análisis sociológico, en la psicología deontológica que defiende y en evidencias empíricas de diferentes estudios, Etzioni expone como ejemplo del “poder de la internalizaciones de los valores” el caso de parejas que no abandonan a su cónyuge a pesar de sufrir éste una enfermedad incurable (Alzheimer, cáncer, etc.). Con base en un estudio muestra que sólo muy pocos individuos lo hicieron a pesar de la elevada aceptación de la separación en E.U.A. en los años sesentas y setentas. El asunto es si en este caso (y en los casos mencionados antes) las acciones se explican sólo mediante la presión social, por el hecho de que los individuos obtengan satisfacción de lo efectuado (o quizá también porque obtengan ventajas económicas o reconocimiento social). Etzioni argumenta que estas acciones no pueden ser explicadas sólo por factores utilitarios, de ganancia, sino que más bien todo ello “parece ser expresión de la fuerza de las

representaciones morales: los humanos parecen soportar a partir del sentimiento de que ellos debieran hacer eso, ‘que eso es lo correcto’, aun cuando, con todo, de ninguna manera es placentero” (p. 96).

Considero que en este contexto se puede incluir, en el sentido de lo que se acaba de aducir, toda una serie de motivos y acciones que no representan de por sí ni se reducen a inmediata obtención de placer, y no pueden ser explicadas sólo ni fundamentalmente por factores utilitarios (de placer), o sea que a fin de cuentas, no están motivadas por el egoísmo, sino más bien representan su aplazamiento o negación, grandes esfuerzos y sacrificios: ahorrar y esforzarse para mantener y educar a los hijos aun a pesar de enormes carencias; cuidar a hijos, padres, familiares o amigos especialmente en caso de alguna grave enfermedad; renunciar a hacer dinero (rápido y mucho) para dedicarse a estudiar, aprender y trabajar en cosas en las que aquello no interesa, así como dedicarse a algún trabajo, actividad, oficio por entero duro y respetable (médicos son fronteras, amnistía internacional, derechos humanos, comunidades de base); renunciar a sobornos y corrupción (por dignidad propia); decidirse contra toda una multiplicidad de trabajos y profesiones (posibilidades de riqueza, lujo, placeres, fama, etc.) que “ofrece” (como “preferencias”) el sistema de vida actual para dedicarse a lo que más interesa, atrae y se considera valioso, con una vida modesta y con responsabilidad por lo que se hace. Quien sostenga que estas acciones se reducen a búsqueda de placer, satisfacción de preferencias subjetivas, maximización de utilidad, tendría que mostrar que verdadera y efectivamente *todas* las personas se guiaron solo por la presión social, fama, ganancia, etc., y que obtuvieron satisfacción individual-personal (beneficios y utilidades concretas y actuales (no a futuro)), que hicieron su vida más placentera y agradable (feliz). Y sin embargo, aun en el caso de mostrar que así ocurrió con una persona específica o varias o muchas, no demuestra la tesis, pues se trataría de demostrar que *todas* así lo hacen –o que *así lo harían*, pero éste es un supuesto contra-fáctico fuera de todo análisis empírico, como el que supuestamente persigue el modelo neoclásico-. Esa argumentación pasa por alto, y pretende intencionalmente hacer a

un lado, simple y sencillamente experiencias humanas concretas y efectivas de sentido y conciencia moral.

III. Algunos complementos

En esta parte quisiera ahondar en la crítica a la burda identificación puesta en cuestión. Es terrible y desastroso identificar la moral y las acciones y decisiones morales con las preferencias y acciones por placer, afirmar que las decisiones morales son decisiones a favor de preferencias, y sostener que las acciones morales (y éticas) lo son en vista de la maximización de la satisfacción de la preferencia que se tenga; eso es identificar también un valor moral, un fin moralmente cualificado y relevante, con una preferencia. De acuerdo con esto, *la preferencia* que cualquiera pueda tener por ponerse por ejemplo calcetines verdes, comer pescado y tomar coca cola o vino blanco, posee el mismo estatus que la preferencia por vivir en Santa Fé, trabajar para Televisa o Microsoft, ser “narco”, querer ser el hombre o mujer más rico/rica y poderoso del mundo, y todas éstas el mismo estatus que la motivación y la opción que alguien pueda tener por donar sangre o un riñón a un desconocido, dedicarse incondicionalmente a la defensa de derechos fundamentales de gente explotada y oprimida, trabajar hasta sin salario para comunidades pobres, indígenas, religiosas, trabajar con médicos sin fronteras, o dedicarse sin condiciones a la búsqueda de familiares desaparecidos, etc.; y las *acciones* que se lleven a cabo para lograr lo uno o lo otro son también según eso sólo acciones orientadas por el placer.

Terrible es que con esta identificación se elimina toda posibilidad de diferenciar, ponderar, valorar, evaluar y criticar de modo éticamente relevante las diferentes preferencias, y los diferentes fines y actos, pues todo se iguala, todo tiene *el mismo estatus*. Aunque no se lo quiera afirmar, con ello se niega la posibilidad de enjuiciar críticamente de modo ético, se elimina la posibilidad de crítica ética misma, pues todo se reduce a constatar que los individuos tienen ciertas preferencias,

eligen y deciden con base en ellas, apuntan a maximizar la utilidad, de manera que entonces cada quien puede hacer –supuestamente de modo libre– lo que le venga en gana, y nadie tiene el *derecho* (¿qué sería eso?) de objetar algo, pues –supuestamente– todos estamos en la misma situación.

Pero como ya señaló antes Etzioni, y como se tiene que apuntar de nuevo, hay acciones que conducen a obtención de resultados, que son útiles (se logra satisfacer el interés propio, las propias preferencias, proporcionan placer), y sin embargo se las enjuicia de hecho y se las puede legítimamente enjuiciar como moralmente malas, incorrectas, perversas: violar sexualmente satisface las preferencias –en el caso de que sea una mera y simple preferencia (!?)– del violador, le proporciona o produce utilidad/placer (logro del interés propio); exactamente lo mismo se puede decir del acto de torturar o del ejercicio indiscriminado del poder –por gusto– o de los actos de un dictador, un político del positivismo del poder, del capitalista que persigue acrecentar sus ganancias y ganar en la competencia, del financiero que hace malos manejos, del conquistador estratega (pensador geo-político de la política del poder). El pensar, preferir, elegir, decidir, actuar de todos ellos puede ser explicado de esa manera. Pero entonces, de acuerdo con ese enfoque, resulta que son ejemplos de “actuar racional”. Y los motivos y actos opuestos a éstos, y que se dirigen contra ellos, son vistos igualmente como preferencias en torno a las cuales se trata de maximizar su utilidad. Ante esto se tiene que sostener que este modelo trata simplemente de hacer a un lado o desconocer estratégicamente la moral y la ética (normas y valores morales, principios normativos, éticos). Evidentemente con esto se inmuniza contra toda crítica ética posible.

Un punto de suma importancia para ahondar aún más en esta crítica es que no se puede simplemente hacer a un lado el asunto de que también las preferencias, los placeres, y los modos o maneras de buscar satisfacerlos, pueden ser enjuiciados como moralmente valiosos o no, correctos o incorrectos, y en tanto que guían o pueden guiar acciones

y procesos de interacción donde se hace intervenir muy específicos medios, éstos pueden ser también enjuiciados como moralmente incorrectos (ilegítimos). Para abordar esto críticamente en el ámbito económico quisiera plantear lo siguiente tomando como ejemplo el caso del placer-satisfacción-felicidad que proporciona o pueda proporcionar la riqueza y la posición de poder resultante. El asunto es que cualquiera puede tener esas preferencias por el dinero y el poder y aspirar a satisfacerlas; se trata para tales individuos de obtener riqueza económica y poder (económico y político), y de maximizar la utilidad, y ambas aspiraciones están vinculadas con el mercado capitalista, pues es en este marco donde “se tiene” esas preferencias y se llevan a cabo acciones para conseguirlo. Ahora bien, el logro de todo ello puede incluir medios determinados: presión política, componendas, relaciones y contactos personales, sobornos, amenazas, intimidación, mentiras, quebrantamiento de las leyes, trampas, robos, golpizas, asesinatos, etc. Así, al intentar satisfacer esas preferencias y maximizar la utilidad *de esta específica manera*, primero, quien así lo hace se está guiando por imperativos hipotéticos (no éticos, sino, justo, instrumentales) del tipo: si quieres obtener esto y esto (riqueza y poder), entonces tienes que –como *obligación externa, instrumental* (por ende, no ética) o simple *recomendación*– hacer esto y esto o tal y tal. Segundo, no se juzga la cualidad moral de las preferencias, sólo se las tiene –supuestamente–; todos los individuos tienen sus propias preferencias y no se puede –supuestamente– valorar ni comparar ni juzgar ni jerarquizar las preferencias, todas tienen el mismo estatus, o mejor, todas son igualmente fácticas. De ahí entonces que, tercero, no se juzgan los fines, sino sólo los medios; el fin (no valorado, enjuiciado y legitimado, sólo puesto) legitima los medios. Y en cuarto lugar se pudiera quizá agregar que, como según el liberalismo y el enfoque económico neoclásico a ningún individuo se le puede impedir ejercer o coartar su libertad, éstos puedes buscar “libremente” conseguir esos “fines” y satisfacer su preferencia subjetiva del máximo modo posible.⁶⁴

⁶⁴ En este ejemplo está involucrada esa serie de supuestos por completo cuestionables: la supuesta neutralidad valorativa de la ciencia y el conocimiento, la

El gran problema y el mayor absurdo es que con base en todo eso resulta que cualquier motivación, medio y acción puede ser *racional*, basta con que se satisfagan del modo más eficiente cualesquiera preferencias –supuestamente dados y estables– y proporcionen utilidad (placer). Resulta entonces que las aberrantes, nefastas, acciones apuntadas arriba pueden ser usadas como medio para alcanzar más eficientemente los fines propuestos, y quien así actúa es “racional” o “más racional” porque aplica los mejores medios para conseguir sus fines. Contra esto lo que se tiene que decir –tomando en cuenta lo ya argumentado en su contra– que el favorecimiento de esta forma de actuar y ser –*homo oeconomicus*– representa una mera asunción convenenciera de ciertas formas de teoría y de acción muy ventajosas para ciertos fines muy específicos: el mercado económico capitalista, la competencia y la ganancia capitalistas.

Fundamental contra lo anterior es que podemos, y lo hacemos fácticamente, aducir razones con base en normas y valores morales –a su vez con base en categorías, principios, criterios legitimadores para ello– para discriminar y distinguir entre preferencias, placeres, medios y acciones moralmente valiosos y los que no lo son, moralmente correctos o no; analizamos, valoramos, evaluamos, ponderamos, escogemos, criticamos los contenidos de las múltiples preferencias, placeres, medios, que en muchos casos de hecho orientan, o pueden orientar, las acciones de los individuos, y podemos aducir razones para, en caso dado, preferir, o mejor, *decidirnos* racionalmente por alguno o algunos sobre otros. Sólo de esta manera, es decir, introduciendo la razón práctica es posible evitar caer en una mera asunción y aprobación escueta de las acciones y medios mencionados; de modo no que se puede simple y

racionalidad instrumental-estratégica, el que no se puede argumentar sobre fines, el carácter fáctico y estable de las preferencias (cf. Etzioni, pp. 71ss.), etc. Éstos deben ser sometidos a crítica racional (no instrumental-estratégica) (cf. n.p. 6 arriba), y contra ellos hay afortunadamente mucha argumentación contundente que es preciso tomar en cuenta y desarrollar para no seguir defendiendo esas más que meras superficialidades.

sencillamente dejar de lado o hacer a un lado o hasta pretender eliminar nuestra capacidad de juicio moral y valorativo, y crítico.

Además, es un garrafal *error conceptual* identificar normas y valores morales con preferencias. Como argumenta von Kutschera, distinguimos –se puede distinguir racionalmente– entre juicios morales y juicios de placer o preferencias subjetivas. No significan lo mismo ni tienen el mismo valor de verdad los juicios “eso es moralmente bueno” y “eso me parece bien, o eso me gusta”. Así que es falso afirmar como sinónimos estos enunciados o juicios. Distinguimos también entre valoraciones morales y valoraciones del gusto, p.e. entre los juicios “es mejor decir la verdad que mentir” y “me parece mejor fumar después de comer en lugar de salir a caminar”.⁶⁵ Pretender hacer sinónimos esos juicios y valoraciones, agrego, es sencillamente pasar por alto del modo más burdo distinciones ético-conceptuales fundamentales, y choca con o contradice experiencias, intuiciones y hechos humanos elementales.

Es además un estricto juicio de valor afirmar –como tiene que hacerlo explícita o implícitamente lo hace el defensor de la tesis del egoísmo– que “el egoísmo es adecuado, pertinente, aceptable intersubjetivamente”, “no es malo ser egoísta”, “no hay problema con ser egoísta”, “ser egoísta es el camino adecuado, eficaz, etc., en esta y para esta economía y forma de vida”. Por su parte el juicio “ser egoísta es ser racional”, o por el otro lado, “ser racional, o lo racional, es ser egoísta”, son también juicios de valor: se está valorando una motivación, preferencia, acción, actitud, se está diciendo cómo debe ser para ser considerada “racional”, con lo cual quedan descartadas otras opciones *como no aceptables, no adecuadas, no pertinentes, no relevantes*.

Por último, es pertinente remitir brevemente al interesantísimo capítulo 4 del libro de Etzioni en el que aporta una serie de *evidencias empíricas* (resultados de experimentos, encuestas públicas de opinión, datos de la economía, informaciones sobre sucesos singulares) de que los seres

⁶⁵ F. von Kutschera, p. 125.

humanos actúan de modo no egoísta, es decir, desde lo que Etzioni llama “utilidad moral” (A. Etzioni, p. 103) (i.e. en sentido propiamente moral) y no simplemente para consumir más u obtener placer, y donde los ejemplos que expone y analiza conciernen a actos de elección individual y a acciones políticas. Precisa también que muchos de los estudios se ocupan del altruismo verdadero. Así, expone y analiza, por un lado, muchos casos que conciernen al ámbito privado; remarco aquí en especial casos de altruismo: gente que regresa una cartera perdida con dinero para un instituto de investigación médica; sujetos que ayudan a otros que se encuentran en necesidad y requieren auxilio, sin considerar las consecuencias para su propia vida; padres de familia que donan órganos (riñones) a sus hijos con base en un sentimiento de responsabilidad porque es “lo que deben hacer”; los cristianos que ayudaron a judíos durante y contra la Alemania Nazi; personas que han luchado y luchan por la libertad y contra la discriminación (pp. 104- 106) (menciono yo a Gandhi, Martin Luther King, Mandela, Allende; y no se puede dejar de mencionar a *muchos* de los caídos en las luchas contra las dictaduras en América Latina). En el ámbito económico Etzioni presenta y analiza en especial el caso referente al comportamiento dirigido al ahorro (pp. 106-109). Por otro lado, presenta y analiza evidencias empíricas en relación con elecciones públicas (deberes ciudadanos, evidencias contra la escuela de la elección pública, el “no viajar gratis” (no aprovecharse), la cooperación, las elecciones políticas (pp. 110-121)), todo lo cual apunta, nuevamente, a que los supuestos del egoísmo no se sostienen o dejan fuera factores morales que juegan un gran rol en la explicación del comportamiento.⁶⁶ Medular en la reflexión de Etzioni es de este modo que los factores y las representaciones morales juegan un enorme rol en el comportamiento humano, y que esto es muy importante porque las personas que actúan por creencias morales y aspiran a hacer justicia a sus principios morales se comportan “sistemática y significativamente de modo distinto” a

⁶⁶ En referencia a todos estos casos se puede aducir lo que ya aduje al terminar la parte II. En el mismo sentido de la argumentación de Etzioni, véase D.M. Hausman, M.S. McPherson, pp. 92-100.

aquellas cuyo único motivo es el propio interés, la obtención de placer (que actúan entonces por egoísmo) (cf. pp. 103-104, 127).

Bibliografía

Apel, Karl-Otto (1988) “Diskursethik als Verantwortungsethik und das Problem der ökonomischen Rationalität”, en del mismo autor *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt, 1988, pp. 270-305.

___ (1999a), “El problema de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad”, en del mismo autor *Estudios éticos*, Fontamara, México, pp. 11-28.

___ (1999b), “¿Es posible distinguir la razón ética de la racionalidad estratégico-teleológica?”, en del mismo *Estudios éticos*, Fontamara, México, pp. 29-105.

___ (1999c), “Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética”, en del mismo autor *Estudios éticos*, Fontamara, México, pp. 107-175.

Birnbacher, Dieter (2007) *Analytische Einführung in die Ethik*, Walter de Gruyter, Berlin.

Brodbeck, Karl-Heinz (2000), *Die fragwürdigen Grundlagen der Ökonomie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Dupuy, Jean-Pierre (1998), *El sacrificio y la envidia*, Gedisa, Barcelona.

Elster, Jon (2011), *El desinterés. Tratado crítico del hombre económico (I)*, Siglo XXI, México.

Etzioni, Amitai (1996) (Orig. en inglés 1988), *Die faire Gesellschaft*, Fischer, Francfort (a.M).

González Casanova, Pablo (2004), *Las nuevas ciencias y las humanidades*, Anthropos/IIS, Barcelona.

Guillén Romo, Héctor (1997), *La contrarrevolución neoliberal*, Era, México.

Harvey, David (2012), *El enigma del capital y las crisis del capitalismo*, Akal, Madrid.

Hausman D.M., M.S. McPherson (2007), *El análisis económico y la filosofía moral*, F.C.E., México.

Heath, Joseph (2009), *Lucro sucio*, Taurus, México.

Kagan, Jerome (2009), *The three cultures. Natural sciences, social sciences and the humanities in the 21st century*, Cambridge University Press, New York.

Klein, Naomi (2007), *La doctrina del shock*, Paidós, Barcelona.

Von Kutschera, Franz (1999), *Grundlagen der Ethik*, Walter de Gruyter, Berlín.

Miranda, J. Porfirio (1983), *Apelo a la razón. Teoría de la ciencia y crítica del positivismo*, Premia, México.

Quante, Michael (2008) *Einführung in die allgemeine Ethik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Rojas, Mario (2008) *Globalización financiera, despojo y radicalización de la dominación capitalista*, Driada, México, 2008.

___ (2011), *La razón ético-objetiva y los problemas morales del presente*, Itaca, México.

___ (1) “¿Egoísmo universal o razón e inter-acción ético-críticas? Un argumento trascendental contra la tesis del egoísmo universal”, de próxima publicación.

___ (2) “Crítica de la racionalidad económica (instrumental-estratégica) desde la razón ético-objetiva”, en preparación.

___ (3) “La crítica de Habermas y Apel a la racionalidad estratégico-teleológica”, en preparación.

Sánchez Moliner, José Miguel, Rafael de Santiago Hernando (1998), *Utilidad y bienestar*, Editorial Síntesis, España.

Sedláček, Tomás (2014), *Economía del bien y del mal*, F.C.E., México.

Sen, Amartya K. (1986), “Los tontos racionales: una crítica de los fundamentos conductistas de la teoría económica”, en Frank Kahn, Martin Hollis (Comps.), *Filosofía y teoría económica*, F.C.E., México, pp. 172-217.

Wallerstein, Immanuel (2005), *Las incertidumbres del saber*, Gedisa, Barcelona.

Weber, Max (1990a), “El sentido de la ‘neutralidad valorativa’ de las ciencias sociológicas y económicas”, en *Ensayos de metodología sociológica*, Amorrortu, Bs. As., pp. 222-269.

Eros y la filosofía de la liberación de Enrique Dussel

Yolanda Angulo Parra

Mi presencia en este homenaje dedicado a uno de los filósofos más importantes de nuestro medio se debe, por supuesto, a mi vinculación con la filosofía. Pero va más allá, pues coincidentemente, si estoy inmersa en el ámbito de la filosofía profesional, es gracias al impulso, al influjo y a la imponente figura de Enrique Dussel. Siempre lo he dicho, pero hoy por fin tengo la oportunidad de confesar, y agradecer públicamente, mi eterna deuda a quien reafirmó y acrecentó el amor, no a la sabiduría, sino a la filosofía, si se me perdona la tautología implícita en esa afirmación.

¿Qué significa amar a un discurso que ama? Con ayuda de Platón, diré que quiere decir “desear el deseo”, mas no para perseguir eternamente un objeto etéreo y escurridizo que se nos escapa en cuanto lo atrapamos, sino para que el breve instante en que ese objeto preciado está cautivo en nuestras manos, se convierta en un instrumento transformador, cuya luz iluminará a otros –no filósofos—, capaces de retenerlo y seguirlo usando hasta agotarlo.

Sabemos que en gran medida los vocabularios desarrollados por la ciencia y la filosofía terminan instalados en los discursos científicos y filosóficos, pero también en el hablar y expresiones cotidianas, gracias a lo cual ejercen la función de convertirse en los ojos, oídos y manos de la gente, independientemente de que así haya sido proyectado o no. El filósofo, como diría Nietzsche, no sólo contribuye a la creación de vocabularios, es ante todo un ser moral (“en el filósofo no hay nada

impersonal”), y moral es su responsabilidad. Desde el inicio de su carrera Enrique Dussel se interesó por hacer de la filosofía un instrumento de cambio. Así, la voz que tras el correr de 30 años resuena por el mundo entero, ha sido también el escucha, el oyente, el interlocutor atento a la “interpelación¹ del oprimido”, al tiempo que ávido lector de filosofías provenientes de todos los continentes que usará, como él mismo lo señala, para mejor comprender el llamado del “Otro”:

La filosofía de la liberación se abre así a nuevos temas desde un mismo “punto de partida”: la interpelación del oprimido (sea el pobre, la mujer, el niño, el anciano, el pueblo, la raza discriminada, la nación periférica) que irrumpe pragmáticamente (ahora en el sentido de Austin) en el horizonte de la Totalidad (ahora en el sentido de Lévinas) dominada por la razón hegemónica o que comenzamos ahora a llamar razón cínica (que no critica Rorty porque se niega a entrar en la discusión). La filosofía de la liberación afirma rotundamente la importancia comunicativa, estratégica y liberadora de la “razón (con Habermas y Apel), denuncia el eurocentrismo y la pretensión de universalidad de la razón moderna (con los posmodernos, pero por otras “razones”), y se compromete en la reconstrucción de un discurso filosófico crítico que, partiendo de la “Exterioridad” (con Lévinas y Marx por ejemplo), asume una “re-sponsabilidad” práctico-política en la “clarificación”

¹ Nótese el sentido especial que da Dussel a la categoría de “interpelación” que extrae de John Searle: “Por interpelación, entonces, entenderemos un enunciado preformativo sui generis que emite alguien que se encuentra, con respecto a un oyente, “fuera” o “más allá” (trascendental en este sentido) al horizonte o marco institucional, normativo del “sistema”, de la *Lebenswelt* husserliana-habermasiana o de la *Sittlichkeit* hegeliana, que fungan como la “totalidad” de un Lévinas.” Vid. DUSSEL, Enrique, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación, con respuestas de Kart-Otto Apel y Paul Ricoeur*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1993, p. 37

de la praxis de liberación de los oprimidos. Ni racionalismo universal abstracto, ni pragmatismo irracional: superación y síntesis de una razón histórica liberadora, crítica de la razón particular como universal, y afirmativa de la novedad racional de totalidades futuras construidas por la praxis erótica, pedagógica, política y hasta religiosa de los oprimidos (la mujer, el niño, la cultura popular, las clases, grupos y naciones explotadas, y la alienación religiosa de muchos en fundamentalismos de moda).²

La cita anterior da cuenta del explícito interés transformador de Dussel, así como de algunas de las principales fuentes filosóficas de las cuales se ha nutrido en los últimos años y de la responsabilidad que asume en tanto filósofo de la liberación y “clarificador” de la praxis liberadora. Y esa clarificación se hace justamente mediante la palabra. La palabra bella, la palabra precisa, la palabra hiriente, la palabra docta, la palabra seductora que mueve montañas, tal vez más que la fe, como pensaba San Pablo. Quien habla ejerce poder, y quien escucha se asemeja o bien a la tierra seca que seguirá siendo estéril, o bien a la tierra fértil que absorberá el discurso para nutrirse de él.

Así, hay también niveles y ámbitos de influencia, que van desde los más bajos y restringidos hasta los más altos y amplios. Dussel ha asumido la enorme responsabilidad que pesa sobre sus hombros cada vez que escribe un libro o un artículo, cada vez que se presenta irradiando energía a impartir un curso o dictar una conferencia, pues se ubica en las escalas más altas en cuanto a la influencia que un intelectual puede ejercer. Su público, heterogéneo, a veces crítico, a veces fiel seguidor, así como el pueblo latinoamericano que es el objeto de su filosofía, representan, paradójicamente, la tierra más árida, debido a las enormes carencias y la más fértil, por su avidez del agua generosa que hará brotar vida de sus entrañas.

² DUSSEL, E., *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación, con respuestas de Kart-Otto Apel y Paul Ricoeur*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1993, p. 9.

Me gusta llamar a América Latina el continente más “filosófico”, pues parece encajar muy bien en el mito de Poros y Penia relatado por Platón, para dar cuenta de cómo se asemeja la filosofía a Eros, que no es ni divino ni humano, ni rico ni pobre, ni sabio ni ignorante. Veamos si se sostiene la alegoría recordando el mito del mismo Platón:

[Eros], como hijo de poros y de Penia, he aquí cuál fue su herencia. Por una parte es pobre, y lejos de ser bello y delicado, como se cree generalmente, es flaco, desaseado, sin calzado y sin domicilio, sin más lecho que la tierra, sin tener con qué cubrirse, durmiendo a la luna, junto a las puertas o en las calles; en fin, lo mismo que su madre, siempre está peleando con la miseria. Pero, por otra parte, según el natural de su padre, siempre está a la pista de lo que es bello y bueno, es varonil, atrevido, perseverante, cazador hábil: ansioso de saber, siempre maquinando algún artificio, aprendiendo con facilidad, filosofando sin cesar; encantador, mágico, sofista.”³

Nuestra América, al igual que Penia, con frecuencia muestra su lado amargo: es árida y desarrapada, siempre en la penuria, sumida en la tristeza, en el hambre, la ignorancia y la miseria. Pero también sabe cantar, bailar y reír; sabe hacer de la tristeza alegría y llenar la mesa “estirando el pan”; la América mestiza le canta a la vida, se burla del infortunio, ríe de la desgracia y suple la ignorancia con la ocurrencia. Como Poros, los latinoamericanos, tenemos recursos.

Pero, ¿cuáles son nuestros recursos reales? ¿Qué tan efectivos han resultado? Por la vía del arte o la literatura, tenemos, por ejemplo, la palabra, ese hablar latinoamericano, dulce, sonoro y musical, lengua en la que se han escrito poemas, ensayos, tratados filosóficos, narrativas y cantos, que han dado la vuelta al mundo causando admiración. Sin embargo, junto a la palabra bella coexiste el grito de angustia que

³ Platón, “El banquete”, en *Obras*, Aguilar, Madrid, 1981, p. 504

se expresa en el “saber de la gente” (Foucault), de esa misma gente que canta, baila y ríe, o en el discurso erudito que explora, expone y denuncia la injusticia y la miseria. Es la voz de Penia, acallada, enmudecida, enterrada, casi inexistente, que se desliza en el jardín de Zeus buscando la manera de salir de su desventura. Pues bien, la filosofía de la liberación se ha debatido y ha oscilado entre la popularidad y el ser ignorada, cuando no acallada. De ahí que en el fondo de ese discurso, como de otras filosofías preocupadas y comprometidas con su sociedad, haya un deseo oculto de que nazca Eros, que Poros y Penia lleguen a unirse para salvar la dicotomía desgarradora y evitar que la esquizofrenia se instale y el dolor triunfe sobre la alegría.

Hemos sabido usar los astutos recursos de Poros, hemos logrado divulgar su encanto y elocuencia expresados en nuestra filosofía, literatura y poesía. Filósofos, artistas y científicos sociales están de acuerdo cuando se trata de nombrar los recursos culturales de América Latina. Pero, ¿y Penia? ¿Cómo se expresa? ¿En dónde se oye su voz? ¿Quién se detiene a escucharla? La filosofía de la liberación de Enrique Dussel desde hace tres décadas ha sido un medio eficaz y certero para abrir los oídos de gente de todo el orbe para enseñarnos a oír esa voz.

Mas me parece que aún hay lagunas que cubrir, y que este es uno de los puntos en donde desde diversos frentes se puede hacer una contribución a la filosofía de la liberación. Primero, una especie de desazón que se le presenta con frecuencia al intelectual —aunque a muchos pueda parecer superflua— conduce a la pregunta si, en efecto, al constituirnos en portavoces de la gente, expresamos sus saberes, deseos y necesidades, o bien si al asumir su causa y defensa no estamos negándole la mayoría de edad. Lo anterior conduce a la necesidad de hacer un examen minucioso de algunas categorías de la filosofía de la liberación, imposible de llevar a cabo en este espacio. Por lo tanto, en este caso, sólo trataré de establecer un vínculo entre las dificultades planteadas y el lugar que ocupan las “víctimas—sujeto/objeto central para la filosofía de la liberación de Dussel— en el

escenario de las luchas de poder, que es en donde en última instancia se librará la batalla que conducirá al parto de Eros.

Continuando con la metáfora que nos ha guiado, me valdré de la noción foucaultiana de “saberes sometidos” para determinar, desde un ámbito discursivo distinto, incluso hostil desde el punto de vista de Dussel, si la categoría dusseliana de víctima resulta suficiente para que la filosofía de la liberación se constituya en la mediación teórico/práctica hacia la liberación. En otras palabras, la posibilidad de incluir un análisis de los saberes sometidos, requiere un trabajo de “topo”, para desempolvarlos, conocer la causa por la que fueron acallados u olvidados, y revitalizarlos en el contexto de una filosofía liberadora que no se asuma a sí misma como el “Ojo o la Mirada de Dios”.⁴

Esto desde luego, requiere un trabajo genealógico que Dussel, en cierta medida ha emprendido y que incluye en sus libros, tal vez sin proponérselo. Con frecuencia cita o hace referencia a personajes olvidados o amordazados que él revitaliza para reforzar sus argumentos; sin embargo, hay más, muchos más, que en primera instancia quizá carezcan de interés a la mirada no genealogista, pero que en realidad proporcionan grandes aportes sobre los sujetos de la filosofía de la liberación, así como sobre las circunstancias en que histórica y culturalmente llegaron a su condición actual, ya sea de “víctimas” o no.

Unas cuantas aclaraciones sobre la noción de saberes sometidos ayudará a comprender su utilidad en el contexto que nos ocupa. Hay dos clases. Por un lado, cierto tipo de saberes históricos **eruditos**, técnicos, meticulosos, que fueron enmascarados o **enterrados en coherencias funcionales** o sistematizaciones formales. Por el otro,

⁴ Esta metáfora usada por Hilary Putnam se refiere a la imposibilidad de salir de nuestros propios conceptos y creencias, con lo cual niega el realismo metafísico, pues para que éste fuera posible necesitaríamos algo así como la mirada de Dios (*God's Eye View*). Putnam, como buen kantiano, propone en su lugar el “realismo interno”, que es el propio de la ciencia.

los **saberes descalificados como no conceptuales**, no suficientemente elaborados, saberes que han sido considerados ingenuos o inferiores por no alcanzar el nivel de erudición o científicidad determinado por prácticas hegemónicas. Esto es lo que Foucault llama los “saberes de la gente”⁵

Pudiera resultar paradójico equiparar en la misma categoría de saberes subyugados, dos formas tan distintas, ya que una corresponde, digamos, a la sabiduría de Poros (Dussel) y la otra a la de Penia (“la gente”). Pero, según Foucault, es precisamente la unión de los saberes eruditos, pero enterrados, con los saberes descalificados, lo que hace posible la crítica a las pretensiones de poder que Occidente ha conservado desde la Edad Media, adscritas a la ciencia y reservadas para quien habla el discurso de la ciencia: “Creo que este carácter esencialmente local de la crítica indica, en realidad, algo que sería una especie de producción teórica autónoma, no centralizada, es decir, que no necesita para afirmar su validez del beneplácito de un sistema de normas comunes.”⁶

El sistema de normas a que se refiere Foucault es la ciencia, que había conservado desde la modernidad una especie de monopolio del saber. Pero Foucault caracteriza la década de los setenta como una época que abre la posibilidad a la “crítica local” que, por circunstancias diversas, ha hecho prevalecer la vida sobre el saber y lo real sobre el conocimiento. Y esa crítica es la que ha sido y sigue siendo objeto de toda filosofía de la liberación, ya que logra el vínculo entre ambos saberes al hablar desde la “periferia” (crítica local), contrapuesta a la centralidad del eurocentrismo. Dussel ha reconocido esta necesidad, que expresa en los siguientes términos:

⁵ No confundamos, dice Foucault el saber de la gente con el sentido común, pues es precisamente todo lo contrario, ya que es un saber que no uniforma, no es unánime, sino particular, regional, cuyo poder estriba precisamente en ser diferente.

⁶ FOUCAULT, Mitchell, *Society must be Defended*, Picador, New York, 1997, p. 20

En primer lugar, abstracta y universalmente, el criterio de criticidad o crítico de toda norma, acto, micro estructura, institución o sistema de eticidad parte de la existencia real de las víctimas, sean por ahora las que fueren (o lo que fueren diría yo). Por su parte la víctima es inevitable. Su inevitabilidad deriva del hecho de que es imposible empíricamente que una norma, acto, institución o sistema sean perfectos en su vigencia y consecuencias. Es empíricamente imposible un sistema perfecto. Para probar ese enunciado podríamos recurrir al argumento de Popper en *La miseria del historicismo*. Para que hubiera un tal sistema perfecto se necesitaría una inteligencia infinita a velocidad infinita para gestionarlo. Como esto es imposible, hay inevitablemente “víctimas”, que son las que sufren las imperfecciones, los errores, las exclusiones, las dominaciones, las injusticias, etc., de las instituciones empíricas no perfectas finitas, de los sistemas existentes. Es decir, el hecho de que haya víctimas en todo sistema empírico es categórico, y por ello la crítica es igualmente necesaria. El reconocimiento del Otro, como otro, como víctima del sistema que la causa... es el punto de partida de la crítica.”⁷

Podemos ver que para Dussel también se trata de una crítica que tiene como punto de partida la situación real de las “víctimas” y el reconocimiento del Otro (que es la propia víctima). Ahora bien, es necesario preguntar por el significado de “la existencia real de las víctimas”. Se infiere que hay un interlocutor que niega esa “realidad” y que sólo así el concepto de víctima tiene sentido. La siguiente duda se plantea respecto a la “inevitabilidad” de las víctimas que Dussel fundamenta apoyándose en el argumento popperiano de la “inteligencia infinita”. A esto se puede objetar que la posibilidad de

⁷ *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Editorial Trota, UAM-I, UNAM, México, 1998 , p.369

nombrar a ciertos grupos de la sociedad con el vocablo de “víctimas” es gracias a un contexto lingüístico-social, un mundo de la vida, cuyos códigos morales, reglas sociales y otras normatividades son productos histórico-culturales, en cuyos juegos de lenguaje queda establecido su sentido, así como el de su opuesto, el “victimario”. Por lo tanto, la profecía de que “siempre habrá víctimas” es cuestionable.

¿Con qué juegos de lenguaje contamos entonces para definir, caracterizar o dotar de contenido el concepto de víctima? ¿O es que no los necesitamos, sino que bastaría la percepción sensible, el contacto directo para saber cuándo se está frente a una víctima? ¿Qué elementos se requieren para estar en condiciones de escuchar la “interpelación” de alguien (el Otro) que me dice (sin decirlo): “Te mando [te pido] [te exijo] que cumplas el acto de justicia conmigo”⁸, y además sentir la responsabilidad moral de acudir al llamado?

Argumentaré que se requieren por lo menos dos elementos para responder a lo anterior: 1. Someter a crítica la categoría de “víctima” y 2. Someter a crítica la obligación moral que tenemos para hacernos responsables de ella. Y quisiera, una vez más, tomar distancia de la propia filosofía de la liberación, para desde otra perspectiva y con otros vocabularios, poner un medio de contraste que sirva como pantalla de difusión.

El filósofo norteamericano John Caputo da una clave interesante: la obligación moral de acudir al llamado de una “víctima de un desastre” es el acto ético por excelencia. Las víctimas de un desastre son personas o grupos que, metafóricamente hablando, han perdido una estrella que los guíe o proteja (literalmente: *dis-astrum* = sin astro, sin estrella). Es el otro, en tanto víctima del desastre, quien me compele, me obliga moralmente a acudir en su auxilio, de tal

⁸ DUSSEL, Enrique, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación, con respuestas de Kart-Otto Apel y Paul Ricoeur*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1993, p. 37.

manera que actuar bien es evitar el sufrimiento de esas víctimas. Comparada esta categoría con la de Dussel, ambas tienen en común la incondicionalidad ética.

Caputo coloca su noción de obligación moral dentro de la heteronomía kantiana, lo cual resulta lógico y natural. A mi me parece, no obstante, que ocupa una especie de lugar intermedio entre lo que para Kant sería una ética autónoma y una heterónoma, aunque esté más cerca de la heteronomía, pero por razones muy distintas a las kantianas. Es difícil sostener la idea de un acto moral autónomo, esto es, que sea producto del apego a la ley moral que sólo la razón humana puede seguir. En realidad nadie actúa de esa forma. Pero en el extremo opuesto, un acto moral realizado únicamente por motivos ajenos, como el temor, la vergüenza, el miedo al castigo, o bajo amenaza, coerción o coacción, difícilmente puede caer bajo la categoría de “moral”. Este es el sentido de la heteronomía kantiana.

Ahora bien, para Caputo la cuestión ética no es asunto tan racional, y digo “tan”, porque, en efecto, tiene algo de racional, pero también algo de su contrario (que no es necesariamente irracional), esto es, de emotividad.⁹ Una pregunta frecuente que se plantea el filósofo moral es: ¿de dónde proviene la obligación moral? ¿Qué me impulsa a actuar moralmente? Las respuestas han sido múltiples y variadas: de la naturaleza (estoicos), de la ley divina (cristianismo), de la voluntad buena (Kant), del otro (Lévinas). El punto de arranque de Caputo –similar al de Dussel y al del joven Marx– consiste en, partir de un hecho actual, real: muchos males nos rodean. Frente a esta situación, abandona el intento –al igual que algunos de los llamados filósofos posmodernos– de conocer el Bien, el Mal, el Ser, la Virtud, conceptos tradicionales si los escribimos con mayúsculas para denotar con ello

⁹ Para mayor información sintética sobre la forma como maneja Caputo estos conceptos, véase el cuadro relativo a la heterología en ANGULO, Yolanda, *Ética y valores*, Ed. Santillana, México, 2004, p. 36, o información más amplia en CAPUTO, John, *Against Ethics*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.

absolutos, y en lugar de ello, se atiene a la tesis pragmatista de combatir lo malo, la maldad o los males.

Ahora bien, aunque el llamado proviene de “fuera”, tanto para Dussel como para Caputo, pues en efecto, es Otro el que me llama, me interpela, incluso me jala, y en ese sentido me exige, todo lo cual presupone obligación, siempre está la libertad de acudir, de atender el llamado o ignorarlo. La obligación en ese sentido se opone a la libertad, aunque, paradójicamente, el acudir al llamado es también un acto “libre”, en sentido distinto al kantiano, pues conscientemente “me dejo llevar” por el Otro. Pero además es preciso considerar que la ética es también un “movimiento interno del alma” o un “cuidado de sí” (Foucault) que no siempre está separado del proyecto o problemática de los demás, en ese sentido, de la compulsión, de la exigencia del otro. Así, que por paradójico que parezca, la libertad también está presente en el acto moral que se cumple al escuchar y atender el llamado del otro. Y al mismo tiempo, hay algo de emotividad, pues lo que “mueve al alma” es un estremecimiento ante la mirada de ese Otro en desgracia. Habrá quien que por más razones que se le ofrezcan para sustentar la obligación moral, opondrán otras razones (una razón que con frecuencia se maneja es que las personas en desgracia están en esa situación por flojos, indolentes, o porque de alguna forma “se lo buscaron”); habrá quien comprenda racionalmente la situación y aún así se resista a emprender ningún tipo de acción; o habrá quien sin conocer razones teóricamente desarrolladas y sustentadas, acudirán al llamado casi instintivamente. Raúl Fornet-Betancourt señala algo similar cuando dice que:

“Si la primera dialéctica nace y se desarrolla con la irrupción de la libertad como eje de biografía personal o, si se prefiere, con el ejercicio reflexivo de la autonomía personal, y puede ser analizada filosóficamente con el instrumental de la filosofía de la libertad en situación de Jean-Paul Sartre o, también, con ayuda de la mediación hermenéutica-reflexiva exigida por la pragmática

trascendental de Karl-Otto Apel frente al a priori de la facticidad histórica; la segunda dialéctica de opresión y liberación, que responde a la praxis de los distintos sujetos sociales y se agudiza con la articulación de la protesta de los oprimidos en una cultura, me parece que se describe y analiza mejor con las categorías de la ética de la liberación de Enrique Dussel¹⁰.

En suma, Caputo se interesa por destacar la obligación moral frente a las “víctimas del desastre” y Dussel se interesa por liberar a las víctimas, por escuchar la interpelación del Otro en el contexto de la periferia latinoamericana. La diferencia entre ambos conceptos estriba en el complemento “de un desastre” que sigue al sujeto “víctima” en el discurso de Caputo, frente al de “víctima”, a secas, de Dussel. Al agregar la palabra “desastre” se delimita el alcance y la “víctima” sólo adquiere tal carácter en situaciones extremas, como guerras, niños desvalidos, personas totalmente inermes, etc., esto, es, personas verdaderamente imposibilitadas para salir por sí solas de una situación límite. En Dussel el concepto es más amplio y parece, equipararlo a quienes merecen protección, para lo cual recurre, en ocasiones, a los preceptos del *Código de Hamurabi*: ayudar a oprimidos, débiles, viudas y huérfanos. Hay una especie de sinonimia entre oprimido, sometido, excluido, pobre y víctima. De hecho, esta palabra viene a sustituir, como categoría central, a la de pobre (*pauper*), en tanto que “Otro”, que usaba en escritos anteriores:

“Esta ‘experiencia’ originaria [...] quedaba mejor indicada en la categoría de ‘*Autrui*’ (otra persona como Otro), como *pauper*. El pobre, el dominado, el indio masacrado, el negro, el esclavo, el asiático de la guerra del opio, el judío en los campos de concentración, la mujer objeto sexual, el niño bajo la manipulación ideológica (o la juventud, la cultura

¹⁰ FORNET-BETANCOURT, Raúl, Supuestos filosóficos del diálogo intercultural, 1995, fuente: <http://www.ensayo.rom.uga.edu/critica/teoria/fornet>.

popular o el mercado bajo la publicidad) no pueden partir simplemente de *'l'estime de soi'*¹¹.

Se puede objetar que la víctima no se refiere, en la filosofía de la liberación, a personas o grupos específicos, concretos (aunque los abarque a todos), sino que es una categoría filosófica de alcance universal. Pero debemos recordar la insistencia de Dussel en la concreción, o bien, en el nivel B de la ética, que considera pertinente retomar de la filosofía de Kart-Otto Apel. Es aquí en donde a esos enormes sectores de la población latinoamericana se les ha negado el derecho de interpelación, se les ha enmudecido, pues no participan efectivamente en las grandes decisiones económicas, políticas y culturales que se toman en los centros capitalistas. Se trata entonces de buscar los mecanismos, las tácticas, la forma de incluir a esas masas empobrecidas, como dice Apel en la discusión global. Y como participantes potenciales del diálogo, o como efectivamente excluidos, no están ajenos a todo ejercicio del poder, y es aquí precisamente en donde la categoría de víctima requiere una revisión más a fondo para evitar efectos contrarios en relación al “empoderamiento” (horrible, pero efectivo, neologismo muy usado en la actualidad) que la filosofía de la liberación pretende otorgar a las víctimas.

Hay que recordar la manera como Dussel retoma y afirma saberes descalificados, como el de Rigoberta Menchú, que han sido capaces de salir del encierro, hacerse oír, y con ello, posibilitar la crítica. Y, justamente, todo eso sólo se logra mediante una cierta forma de ejercicio del poder. Por eso Dussel hoy puede afirmar con toda confianza que:

Eso es, explícitamente, ciencia, filosofía y ética crítica, o de la liberación, que pensamos desarrollar desde el horizonte mundial y articulados de manera clara y analítica a sujetos,

¹¹ DUSSEL, E., *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación, con respuestas de Kart-Otto Apel y Paul Ricoeur*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara 1993, p. 141

algunos de los cuales eran antiguos y otros están naciendo ante nuestros ojos críticos, y que, ciertamente, desaparecerán cuando hayan cumplido su momento histórico.¹²

Para concluir me gustaría sólo mencionar algunas estrategias para trabajar la filosofía de la liberación desde otros frentes. Desde su ética discursiva procedimental, Apel ha sugerido a Dussel “influir de manera políticamente efectiva y éticamente responsable en las condiciones institucionales del marco [...] del sistema económico actual (y esto es ya algo que involucra la consideración de las condiciones político-legales del sistema en los planos nacional e internacional) con el objeto de hacer justicia a la interpelación de los pobres del tercer mundo.”¹³

No descuidar los aspectos formales, procedimentales es una buena sugerencia; pero además, la revisión constante de las categorías es también indispensable. Dussel, como ya señalamos, es un genealogista y la cita de arriba lo confirma, pues menciona a sujetos “antiguos” y de otros que “están naciendo”. Esto remite a uno de los postulados de la genealogía (como las de Marx, Nietzsche, Elias y Foucault) que abandonan la idea de un Sujeto ahistórico, trascendental (en el sentido actual de situarse más allá de las contingencias culturales) y en su lugar pluralizan las categorías hablando de sujetos históricos, culturales que van desapareciendo y emergiendo. Toda filosofía, y de manera muy particular la filosofía de la liberación, deberá estar siempre atenta a dar cuenta de la emergencia de estas nuevas formas de subjetividad y de la manera como se articulan en las luchas y estrategias de poder y en los juegos de verdad.

¹² Dussel, Enrique (1998): *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Editorial Trota, UAM-I, UNAM, México, p. 341.

¹³ Apel, “La ética del discurso ante el desafío de la filosofía de liberación. Un intento de respuesta a Enrique Dussel”, en *idem*.

Bibliografía citada en este capítulo

Angulo, Yolanda, *Ética y valores*, Ed. Santillana, México, 2004.

Caputo, John, *Against Ethics*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1993.

Dussel, Enrique, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación, con respuestas de Kart-Otto Apel y Paul Ricoeur*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1993.

_____, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Editorial Trota, UAM-I, UNAM, México, 1998.

Raúl Fornet-Betancourt, *Supuestos filosóficos del diálogo intercultural*, en: [Http://www.ensayo.rom.uga.edu/critica/teoria/fornet](http://www.ensayo.rom.uga.edu/critica/teoria/fornet)

Foucault, Michel, *Society must be Defended*, Picador, New York, 1997.

Platón, “El banquete”, en *Obras*, Aguilar, Madrid, 1981.

Putnam, Hilary, *The many Faces of Realism*, Open Court Publishing Company, 1991.

La primigeneidad de la vida y la primordialidad del discurso: La Ética de la Liberación frente a los desafíos de la Ética del Discurso

Dorando J. Michelini, Armando Chiappe, Eduardo Romero

Introducción

La obra filosófica de Enrique Dussel se cuenta entre las más relevantes de finales del Siglo XX y, sin lugar a dudas, entre las más representativas de la historia reciente de la ética y filosofía latinoamericanas. Se trata de un quehacer filosófico amplio y complejo, embuido de un fuerte espíritu crítico y de un amplio compromiso social. En su monumental obra *Ética de la Liberación en la era de la globalización y la exclusión*, Dussel ha compendiado los esfuerzos de más de 30 años de reflexión filosófica y ha logrado sintetizar la clave de la Ética de la Liberación en el principio fundamental del deber ético de “producir, reproducir y desarrollar la vida en comunidad”. Este principio es utilizado sistemáticamente tanto como parámetro de crítica para evaluar la relevancia de otras teorías éticas latinoamericanas y europeas contemporáneas como así también para la orientación de una transformación efectiva de los condicionamientos históricos hallados que pueda ser articulada con la justicia y dignidad de todos y cada uno de los seres humanos. La Ética del Discurso es una de las principales destinatarias no sólo de las discusiones recientes iniciadas por la Ética de la Liberación, sino también de las objeciones más elaboradas.

En lo que sigue, un grupo de filósofos de Río Cuarto, conscientes de que un aporte de reflexión crítica es uno de los mejores regalos que los

filósofos pueden hacerse entre sí, se propuso homenajear a Enrique Dussel en sus 70 años a través de la elaboración de una metacrítica a las objeciones que realiza la Ética de la Liberación a la Ética del Discurso. El valor de un regalo semejante depende siempre, al menos, del cumplimiento de una doble exigencia: primero, que la obra filosófica examinada sea de calidad y, segundo, que las observaciones y sugerencias que hagan quienes tienen a su cargo la difícil tarea de la crítica sean pertinentes y perspicaces. La obra filosófica de Enrique Dussel cumple largamente con la primera exigencia; quienes firman este trabajo se han propuesto cumplir, al menos aproximativamente, con la segunda exigencia.

1. Consensos

Tanto Apel como Dussel están de acuerdo en señalar la relevancia que tienen la Ética del Discurso y la Ética de la Liberación en el panorama de las discusiones filosóficas contemporáneas¹; ambos pensadores concuerdan también en que, ante las dramáticas consecuencias de la pobreza y la miseria, la reflexión filosófica tiene una función crítica en la sociedad, y la difícil tarea de fundamentar una ética de la responsabilidad solidaria. Todos estos acuerdos tienen que ver, sobre todo, con el *diagnóstico de nuestro tiempo* en relación con la reflexión ético-filosófica y también con el *objetivo final* de toda reflexión ética, cual es la transformación de la realidad.

Sin embargo, más allá de los acuerdos generales y de los elogios mutuos, las respectivas visiones de cómo articular ambas teorías no parecen compatibles entre sí. Las discrepancias tienen que ver no sólo con aspectos parciales y secundarios de sendas propuestas ético-filosóficas, sino también con planteos sistemáticos y metodológicos

¹ APEL, K. O., et al. *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, México: Siglo XXI, 1992, p. 64 y DUSSEL, E. *Ética de la liberación: en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta/UAMI/UNAM, Madrid. 1998.

fundamentales. Así, por ejemplo, Apel² visualiza la propuesta de la Ética de la Liberación como una posible complementación de la parte “B” de la Ética del Discurso, es decir, sitúa los posibles aportes de la Ética de la Liberación a la Ética del Discurso en el nivel de la reflexión ética vinculada con la historia. El aporte de la Ética de la Liberación consistiría puntualmente en haber hecho conciente la prioridad moral de los oprimidos y miserables a través de una reflexión que se genera en situaciones de desigualdad e injusticia, y que tiene como destinatario a los pobres, miserables y excluidos. Por su parte, Dussel³ afirma que la “Ética de la Liberación tiene mucho que aprender de la Ética del Discurso”, elogia a Apel como un “racionalista decidido y un ético sensible, no rigorista, con alta responsabilidad histórica”, y considera que la Ética del Discurso puede ser subsumida como un aspecto parcial, necesario pero no suficiente, de su proyecto de una Filosofía y Ética de la Liberación.

A primera vista, podría suponerse que ambos tienen razón: de acuerdo con el punto de vista ético-liberador, el impacto que produce una situación de miseria, alienación y dominación (no sólo en América Latina, sino en gran parte de la humanidad), pareciera requerir, más que de argumentación y consenso, de un decidido *compromiso* con una *praxis liberadora*; a su vez, si se pretende sostener públicamente, con validez intersubjetiva, la injusticia de determinadas situaciones y la necesidad de transformar los condicionamientos históricos hallados, ya se está formando parte de una discusión moral y se han aceptado ya siempre también, *nolens volens*, los presupuestos ético-discursivos.

No deja de sorprender, sin embargo, que, de hecho, ninguno de los dos pensadores está dispuesto a ceder: para Dussel⁴, la situación

² APEL, K. O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1998.

³ DUSSEL, E. op. cit., p. 180.

⁴ DUSSEL, E. en APEL, K. O. et al. *Fundamentación de la ética y filosofía de*

de pobreza y miseria es algo más que una mera motivación para el filosofar y un mero preludio de la parte “B” de la Ética del Discurso. Apel, por su parte, no está dispuesto a incorporar esta situación concreta del mundo de la vida y de la realidad histórica entre los principios trascendentales. Habrá que ver, entonces, si es que los puntos de vista teóricos son realmente irreductibles, o si, más allá de la defensa de la propia perspectiva, hay alguna posibilidad sistemática de mediación y complementación entre ambas teorías ético-filosóficas.

En primer término (2) se presentan y discuten algunos aspectos lingüístico-*pragmáticas de nociones* utilizadas por la Ética de la liberación dusseliana. Luego (3) se aborda la problemática de la alteridad y radical exterioridad del Otro como fundamento de la Ética de la Liberación y se muestran las divergencias con la Ética del Discurso. Finalmente (4), una de las divergencias fundamentales entre la Ética de la Liberación y la Ética del Discurso en cuanto teorías ético-filosóficas puede sintetizarse en la tesis de la “contingencia de vivir” y la “trascendentalidad del argüir”, que puede ser explicitada en un doble *a priori*: el *a priori* material y corporal, psico-biológico y cultural (que tiene *primigeneidad* genética) y el *a priori* del *logos* argumentativo (que tiene *primordialidad pragmática*).

2. Articulaciones lingüístico-pragmáticas de algunas nociones de la Ética de la liberación dusseliana

En unas de las últimas actualizaciones de la periodización de los paradigmas de filosofía primera, Apel plantea un interrogante de gran relevancia para este trabajo, a saber: “¿En qué consiste propiamente el momento dogmático de la *metafísica* tradicional que obliga a llevar a cabo una crítica coherente de la metafísica? Y lo que parece aún más importante: ¿en qué consiste ese otro momento que, en su calidad de instancia imprescindible de la *filosofía primera*, se presupone

la liberación, México: Siglo XXI, 1992, p. 72.

necesariamente como irrebutable en la crítica y transformación de la metafísica, siendo por ello indiscutible bajo pena de autocontradicción preformativa?”⁵

Desde estas problematizaciones, las cuales serán mantenidas como rectoras en el desarrollo de la argumentación de este apartado, realizaremos un análisis crítico de la periodización de la filosofía propuesta por el autor alemán, para arribar luego a una conclusión que intentará hacer justicia a las tesis dusselianas, como así también apelianas.

El primer momento de la filosofía, en cuanto metafísica, está signado por un tipo de conceptualización, explicación, etc. que Apel denomina “onto-teológico”. La dimensión óptica de lo Uno, que tiene que pensarse como un *todo limitado*, remite hacia atrás, a lo que ya en el mito era objeto de diversas *explicaciones de mundo*. La dimensión óptica, al menos desde Aristóteles -según Apel-, tiene un doble sentido: se refiere, por una parte, al *conjunto total del ente*, que es pensable como contingente, y, por otro lado, al *ente supremo*, el cual se concibe justamente como la *causa no contingente del ente* (más tarde conceptualizado como *Dios creador*).

De acuerdo con Apel (2002: 37), este es el punto en que se aplica la crítica kantiana a la metafísica dogmática “...en cierto modo como continuación de la idea de Siger de Barvante, quien ya percibió que la pregunta por la causa presupone ya la distinción entre una determinada causa posible y lo causado, y que por este motivo no puede plantearse con sentido respecto al ente en su conjunto”. Son característicos de este modo de pensar no sólo la pretensión de retrotraer la diferencia entre verdadero y falso a relaciones intramundanas descriptibles sino también la comprensión del trabajo filosófico de la *fundamentación de la validez*, como si se tratara de derivar algo a partir de algo distinto, como en la *explicación* empírica o la *demostración* lógico-matemática. La

⁵ APEL, K. O., *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Síntesis, Madrid, 2002, p. 36.

consecuencia de esta interpretación, según Apel, es que no es concebible una *fundamentación última*, ya que cada instancia de derivación es susceptible de una derivación anterior, y así *ad infinitum*. Las únicas alternativas a este regreso que se consideran en este paradigma son el *círculo lógico* o la dogmatización (*petitio principii*) de una premisa como auto-evidente.

El segundo paradigma de filosofía primera es el de la *filosofía trascendental de la conciencia* (de la conciencia del objeto y de la auto-conciencia), cuya característica es que en él la pregunta filosófica por *las condiciones de posibilidad de una comprensión del ser objetivo* (y por eso *intersubjetivamente*) *válido* se diferencia, por vez primera, de toda derivación o explicación del ente contingente, que son reservados como problemas propios de las ciencias empíricas.

Dentro del tercer paradigma Apel introduce a Nietzsche y Peirce, como contrapuntos de la evolución posterior a Hegel. Peirce insistió, juntamente con Hegel, en que el conocimiento humano, tanto el de las ciencias de la naturaleza como el de la filosofía, tenía que contar con la verdad de los conceptos generales; esto es: no con la existencia de universales, pero sí con la captación de la *realidad* de los universales como leyes; pero, a diferencia de Hegel, “negó que el filósofo pudiese captar definitivamente como un hecho, por así decirlo: *ex post*, esa dimensión de lo general real que, en cuanto *esse in futuro* permanece todavía inacabada”⁶.

Sintetizando: el *quid* del tercer paradigma es, precisamente, que yo mismo puedo constatar que la evidencia de la conciencia alcanzable para mí es ya siempre evidencia lingüísticamente interpretada, en el sentido de la *comprensión del mundo y de la comprensión de sí*. En esa medida, en el pensamiento *qua* argumentación con pretensión de validez dependo siempre de la *comunidad de interpretación*, cooriginaria a mí.

⁶ APEL, K. O., *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Síntesis, Madrid, 2002, p. 45.

Esto significa que la *evidencia para mí* no garantiza todavía la *validez intersubjetiva de la verdad*. En resumen: dado que toda nota *evidente* es ya siempre *evidencia lingüísticamente interpretada*, depende ya siempre de la comunidad de interpretación que es cooriginaria.⁷

También se presentaría como erróneo describir el significado de la verdad como la mayor coherencia conceptual posible entre todas las interpretaciones conceptuales del mundo, ya que toda interpretación lingüística de éste, capaz de distinguir *el único mundo real de los muchos mundos posibles*, tiene que contar no sólo con la evidencia conceptual o teórica de las oraciones proposicionales en general, sino también con la *evidencia de los juicios de percepción* -acreditable deíctica e icónicamente-, como posible correctivo de ellas. De lo contrario se constituiría como un orden de coherencia que no poseería semántica alguna, es decir, estaríamos ante un puro orden sintáctico que no explicará al único mundo real. “En los procesos de interpretación del mundo surgen una y otra vez conflictos entre los criterios de verdad de la *evidencia* y la *coherencia*, siempre insuficientes por separados”⁸.

En contraposición a lo anteriormente expuesto, Dussel cree haber encontrado, siguiendo la neurofisiología de Maturana y Edelman -entre otros- un sistema evaluativo afectivo de implantación límbica, también denominado allocorteza, el cual es regido por el principio de la “producción, reproducción y desarrollo de la vida” y es condición de posibilidad de todas las funciones neocorticales. Por esto es que Dussel considera que la experiencia del otro es pre-ontológica, anterior al ser-

⁷ En este sentido, Apel explica: “Sin embargo, si se hace transparente ese presupuesto del segundo paradigma de filosofía primera, se comprende que, cuando en mi pensamiento se trata de sentido intersubjetivamente válido, estoy obligado de antemano al desempeño de estas pretensiones de validez en una comunidad de argumentación por principio ilimitada” APEL, K. O. *Estudios éticos*, Alfa, Barcelona, 1986.

⁸ APEL, K. O., *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Síntesis, Madrid, 2002, p. 47.

en-el-mundo heideggeriano (anterior a la comprensión). Es decir, es principalmente pulsional (“pulsión de alteridad”).

Ahora bien, según la interpretación apeliana, y retomando la necesaria articulación del orden semántico con el nivel sintáctico, la idea reguladora de la *síntesis de interpretación de los signos* debe sustituir a la noción de verdad -o evidencia- actual en la mente divina -dado que no disponemos de tal atributo-. Es decir, la mentada síntesis de interpretación de los signos -que constituye una nueva noción de la idea de verdad-, no se realiza con elementos semánticos -provenientes de notas intuicionales, pulsionales, etc.- o sintácticos únicamente, según hemos explicado anteriormente, sino unificándolos en el nivel pragmático-trascendental. O sea, lo que hemos logrado hasta aquí es una fuerte crítica a cualquier teoría que se presente como esquivia a la *pragmática del signo* -que luego acabará siendo *pragmática trascendental*- y, por otro lado, hemos realizado la articulación de toda intuición -o pulsión, en el caso específico de Dussel- dentro de una semiótica trascendental. Lo que resta aclarar es la articulación entre las nociones de pragmática del signo y pragmática trascendental provenientes del seno de la filosofía apeliana.

En el primer tomo de *La Transformación de la Filosofía*, Apel postula a la pragmática del signo como metalenguaje último. Es decir, la problemática de la interpretación de lenguajes artificiales formalizados muestra que un orden deductivo formal y general no puede ser trasladado a los entes de un modo inmediato “...sino sólo por mediación de la interpretación del mundo presente en todo momento en el lenguaje corriente como metalenguaje último”⁹.

Por lo anteriormente expuesto se vislumbra que la pragmática -entendida en nivel semiótico-hermenéutico- es anterior a toda sintaxis pura o semántica y, lo que es más, es su condición de posibilidad. En tal

⁹ APEL, Karl Otto, *La transformación de la filosofía*, 2 Tomos, Madrid, 1985, p. 165.

sentido, de lo que se trata es de un “volver sobre sí mismo del *logos ontológico del lenguaje*, esto es, de una repetición meditativa de las síntesis categoriales *a priori* siempre ya efectuadas en el lenguaje”¹⁰, con lo cual se expresa un claro distanciamiento de cualquier teoría que conciba al “lenguaje corriente” como un mero *fetiche*¹¹. Es en este sentido que queda fuertemente cuestionada la analéctica dusseliana, como modo de dialéctica positiva que intenta reconocer al otro como otro, para lo cual se propone una reformulación de lo pulsional -cara-a-cara-; de lo contrario, lo que sucedería es un “ocultamiento del mal que es un proceso de fetichización de la pretendida *verdad* de la *no-verdad* del sistema”¹².

En conclusión, la tesis de Apel, en relación a cualquier teoría que intente dar cuenta de algo –por ejemplo, del Otro- está basada en la postulación -corroborable por el *criterio de racionalidad negativa* que constituye la autocontradicción preformativa- de una “manifestación” -*Eröffnung*- no manejable del sentido y, por otro lado, en la fundación -*Stiftung*- de un orden reconstruible lógicamente; a estos dos niveles se los llama, respectivamente, “fisiognomía” y “tecnognomía”. O sea, existe una remisión de la pura tecnognomía -o de cualquier tipo de enunciado, incluso intuicional- a la fisiognomía del lenguaje corriente. Es decir, queda clausurada la posibilidad de cualquier nota prerreflexiva –como la preoriginariedad levinasiana, la pulsión de alteridad dusseliana, etc.-, ya que, aunque ella existiese a nivel pulsional, intuicional, etc., para ser inteligida sería tratada del mismo modo que los enunciados de tipos tecnognómicos, los cuales se comprenden desde la base fisiognómica que constituye la pragmática del signo como pragmática trascendental¹³.

¹⁰ Idem, p. 173.

¹¹ FORNET-BETANCOURT, Raúl en APEL, K. O. et al. *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, México: Siglo XXI, 1992.

¹² DUSSEL, E. *Ética de la liberación: en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta/UAMI/UNAM, Madrid, 1998, p. 373.

¹³ APEL, K. O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1998.

3. El problema del “Otro”

El problema del “Otro”, dentro de la Ética de la Liberación de raigambre dusseliana, es una cuestión fundamental. Según nos relata el mismo Dussel¹⁴, el encuentro teórico con Levinas¹⁵, ya en los tempranos desarrollos de 1970, fue lo que le permitió superar la *ontología fundamental* del “primer” Heidegger. Dussel retoma el punto del tratamiento de la cuestión del Otro donde Levinas la ha dejado, citando los párrafos clásicos del autor francés sobre la cuestión: “El Otro metafísicamente *deseado* no es otro como el pan que se come [...] El *deseo metafísico* tiende totalmente hacia otra cosa, hacia lo *absolutamente otro* [...] *Desear* sin satisfacción que, precisamente, acepta el alejamiento, la alteridad del Otro [...] Llamaremos a esta *puesta en cuestión* de mi espontaneidad, en presencia del Otro, *ética*”¹⁶. En síntesis, a partir de Levinas, nos encontramos en un estadio pre-ontológico o pre-originario; allí donde la ética precede a la *ontología*. En este orden, la llamada “pulsión creadora” o alterativa está más allá del instinto dionisiaco (y del Ser) y le es completamente *trascendental*. Desde este desarrollo es posible entender la posición de Dussel¹⁷, para quien “el existente corporal sensible es vulnerable antes que *comprensor del ser*”. Esta existencia corporal-sensible y pulsional pre-ontológica que hospeda al *Otro*, expuesta por Levinas en *Totalité et Infinít*, fundamentaría una ética de contenidos materiales.

¹⁴ DUSSEL, E., *Ética de la liberación: en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta/UAMI/UNAM, Madrid. 1998, p. 359.

¹⁵ Es menester aclarar el origen bíblico-teológico de la noción de “Otro” en la filosofía de Levinas. Este concepto es retomado de la tradición del Antiguo Testamento donde el *Otro* está prefigurado en el pobre, el huérfano y la viuda. Dichas figuras, a su vez, patentizan de manera carnal el rostro del “Totalmente Otro”: Dios. Si bien Levinas traslada (*tematiza*) este concepto al ámbito de la reflexión filosófica, en una fenomenología del *rostro del Otro*, esta reminiscencia cripto-teológica está presente.

¹⁶ LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infinít. Essé sur l'Extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1998, pp. 360 y 361.

¹⁷ DUSSEL, E., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 362.

Según entiende Dussel, la experiencia ética (pre-ontológica) con el *Otro* en el “cara a cara” genera una *res-ponsabilidad* ante su “rostro”. De allí Dussel deduce que “... el que pueda el rostro del miserable *interpelarme* es posible porque soy *sensibilidad*, corporalidad vulnerable *a-priori*”¹⁸. Sin embargo, estas afirmaciones se muestran conflictivas, ya que ni Levinas ni Dussel podrían saber qué significa “existente corporal”, o poseer la noción de “vulnerabilidad” si previamente no las hubiesen comprendido lingüísticamente al constituir los datos de la experiencia. Cabe entonces preguntarse: ¿no es que ya siempre *he comprendido a priori* la noción de “miserable” para saber que *ese* ser que se me aparece es tal? ¿Cómo puedo saber que me *interpela*, y cuáles son sus necesidades, si no es a partir de una previa *interpretación* de la situación? Aceptamos que el *Otro* pueda interpelar, pero no desde la inmediatez del *con-tacto* sino desde la mediación interpretativo-lingüística y desde la mediación institucional. Si el *Otro* fuera *totalmente Otro* no podría interpelarnos porque ni siquiera podríamos entenderlo o comprender su pretensión como interpelación.

Desde aquí, y ya en abierta confrontación con la *Pragmática Trascendental*, Dussel deduce que el *nos-otros* ha superado el solipsismo del yo; pero este *nosotros* no puede cerrarse y totalizarse en sí mismo. Pudiera ocurrir que, argumentando en una comunidad de comunicación real, desde una determinada comprensión del ser, se excluyera al *Otro*. En esta línea, Dussel¹⁹ explica que a la *Filosofía de la Liberación* no le es esencial el *yo* o el *nosotros* sino el *vosotros*, el *Otro* de toda comunidad de comunicación. Si bien, de acuerdo con la Ética del Discurso, el *Otro* puede estar presupuesto en el nivel A (trascendental), lo está como exterioridad -lo todavía sin sentido. La exterioridad creadora es un *tú* o un *vosotros* pero trascendental a la misma comunidad porque la idea de comunidad no trasciende la mismidad. En este sentido Dussel afirma que “la misma razón y el lenguaje surgen desde la relación *cara a cara*

¹⁸ Idem, p. 363.

¹⁹ DUSSEL, E. en APEL, Karl Otto, et al, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, 1992, p. 75,

con el *Otro*, anterior a la representación...²⁰. Para Dussel, la filosofía que afirma la comunidad de comunicación (à la Habermas o Apel) no es suficiente para la filosofía latinoamericana. Es necesario que el *Otro* sea tomado en cuenta como un *a-priori* de toda argumentación y no sólo que reciba los efectos *a-posteriori* de un acuerdo del que no tomó parte.

Esto es claro, y en esto acordamos, en el caso de la comunidad *real* de comunicación, en la que el *Otro* puede ser *excluido e ignorado* como consecuencia de las estructuras injustas vigentes. El *Otro*, muchas veces, está en condiciones de incomunicación (silenciamiento), de no-participación en la comunidad real. En palabras de Dussel²¹: “Para que el *Otro* pueda participar en la comunidad de comunicación, debería reinterpretarse en su no-ser-en-el-mundo de la comunidad de comunicación como realidad excluida en la exterioridad”. Para el autor mendocino, y para nosotros, no puede darse fácilmente sobreentendido que formamos parte de la comunidad real del acuerdo intersubjetivo, libre de opresión; pero pensamos -junto a Karl-Otto Apel y contra Dussel-, que el hecho de que en las comunidades reales exista *de facto* la exclusión y el silenciamiento no es motivo suficiente para no exigir (de manera a-priórica) que todos los hablantes competentes (presentes, virtuales, potenciales o sus representantes) formen parte del diálogo simétrico e irrestricto en virtud de la exigencia que nace del *discurso primordial*. A nuestro entender, Dussel señala una *ruptura* al considerar al *Otro* como excluido absoluto (*totalmente Otro*); si esto fuera así no podríamos comprender si quiera su pretensión en cuanto interpelación. El autor parece no ver un peligro, que él mismo señala a Habermas y a Apel, del cual no está libre tampoco el *nosotros*: que *puede haber un solipsismo del Otro*, del excluido.

²⁰ DUSSEL, E., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 364.

²¹ DUSSEL, E. en Karl Otto, et al, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, 1992, p. 77.

Respecto de la temática del *Otro*, el mismo Apel ha señalado: “Yo reconozco -y esto es un fenómeno grandioso- que en el rostro del otro –no del totalmente Otro²²- Dios se hace presente en mi vida, y que es posible aclarar el problema ético fundamental a través de la pretensión del otro. En este sentido, Levinas ha tenido que aceptar que no pudo solucionar el problema de la justicia desde el presupuesto del encuentro con el totalmente otro y la inmediatez de este encuentro. Por mi parte sostengo –y esto es lo nuevo– que nuestros encuentros con el otro están siempre mediatizados²³. Por esta razón, no es posible suscribir la tesis levinasiana que postula que en el *cara a cara* (con-tacto) fluye una racionalidad primera, un primer inteligible o una primera significación *en el mismo rostro del Otro*. No podemos deducir simplemente de esta inmediatez *hospitalaria* del rostro del *Otro* una responsabilidad ética, un mandato o una obligación.

Finalmente, y en el ámbito de la reflexión política, Dussel piensa que la comunidad del futuro puede no ser ni la *real* actual ni la *ideal* trascendental; se trataría entonces de una comunidad fundamentalmente de *cuerpos*, o sea de exigencias *económico-políticas*. Sólo la irrupción del *Otro* (a-posteriori o post-ontológica) puede permitir proyectar una sociedad más justa, sobre otras bases. Pero ya hemos visto las dificultades teóricas que conlleva un planteo de este tipo. Dussel considera, sin embargo, una nueva alternativa que denominará comunidad *histórico-posible*,

²² Para aclarar este punto dice Apel: “La interpretación de Dios como el totalmente Otro es una temática teológica antigua. Nicolás de Cusa -a diferencia de Karl Bahrt- ha dicho: Dios no es el *non aliud*, el no otro. Dios es una esfera infinita cuyo centro está en todos lados y cuya circunferencia no está en ninguna parte. La expresión *en todos lados* significa que el centro está en cada uno de nosotros. Un concepto de Dios como lo absolutamente Otro puede aceptarse sólo desde el punto de vista de la dialéctica lógica, pero no desde el punto de vista de la razón. Por mi parte sostengo que esto es falso: si Dios es el *totalmente* Otro, nosotros ni siquiera lo podríamos entender”. APEL, K. O., *Erasmus, revista para el diálogo intercultural*, Río Cuarto, Ediciones del ICALA, Año II, N°2, 2000, p.112.

²³ Idem, p.113.

articulada con un *proyecto de liberación* y no sólo de emancipación (como es el caso de Habermas y Apel)²⁴. “No se trata -dice Dussel²⁵-, entonces, de realizar la modernidad, de modernizar la “sociedad abierta”, se trata de la posibilidad (...) de un cambio revolucionario, si fuera necesario y sólo en ese caso y por ello la necesidad de un proyecto de liberación que surge desde el Otro como otro”. Si bien, la posición de Dussel señala dificultades concretas, a la hora de analizar la situación asimétrica en las comunidades reales de comunicación, no marca una superación posible y necesaria para el *nosotros* como *histórico-posible*. Nos parece que esto es así porque el planteo de Dussel todavía debe demasiado a la lógica liberación-dependencia²⁶ y no le permite ver lo auténticamente superador del enfoque de la pragmática.

²⁴ No es reductible para Dussel la *emancipación* a la *liberación*. La primera está referida a la comunidad de comunicación, libre de dominación, anticipada mediante la emancipación de lo ideal en lo real. Liberar, por contraparte, es “... construir una comunidad de comunicación y de vida histórico-posible, más justa, más racional, (como realización del proyecto utópico-concreto), gracias a la praxis reformista o revolucionaria y desde la interpretación del Otro, es decir, como exigencia ética de la comunidad de comunicación y de la vida ideal” cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl en APEL, K. O. et al, “Introducción” a *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, 1992, p. 103.

²⁵ Cfr. idem, p. 83.

²⁶ Por esta razón Dussel postula una vuelta a Marx, hacia un *Marx desconocido* según él mismo ha denominado Cfr. DUSSEL, E. en ídem, p. 84), vitalista y romántico. Marx es articulado con Levinas, porque ambos realizaron una crítica a la *totalidad* ético-económica desde la exterioridad trans-ontológica del *Otro*. El *pobre*, gracias a las mediaciones categoriales de Marx, deja de ser el *pobre-Otro* abstracto de Levinas y puede transformarse en el sujeto concreto. El *pobre* quiere ser reconocido como persona para poder ser-parte, en un futuro de la comunidad de comunicación *histórico-posible*. La *Filosofía de la Liberación* no sólo tiene una intención emancipadora, sino fundamentalmente de praxis de la liberación como proyecto, cuyo sujeto será en singular el *pobre* y en plural el *pueblo*. Sería extenso detenernos en el análisis de la ambigüedad de ambas nociones [a] *pobre*- b] *pueblo*] que tantas discusiones y diatribas desataron al interior mismo del movimiento *Filosofía de la Liberación*.

4. La contingencia de vivir y la trascendentalidad del argüir

Al comparar la ‘Ética del Discurso’ con la Ética de la Liberación, y de acuerdo con las interpretaciones que se han expuesto hasta aquí, puede constatar que, más allá de breves y mutuas alusiones laudatorias, aparecen importantes diferencias conceptuales, metodológicas y sistemáticas entre ambas posiciones ético-filosóficas. En efecto, mientras la Ética del Discurso le otorga al lenguaje, a la comunidad de comunicación y, más específicamente, a la argumentación un lugar clave en el discurso ético-filosófico, Dussel le concede sólo un lugar secundario. La opción por las víctimas no necesita de argumentos y es más originaria que cualquier discusión, puesto que en gran parte de la humanidad los pobres y las víctimas son una experiencia de la realidad cotidiana –una experiencia que no necesita originariamente ser argumentada, sino acompañada con un compromiso explícito.

Dussel²⁷ sostiene que la *comunidad de comunicación* de la Ética del Discurso representa una *universalidad abstracta, formal y vacía*²⁸, que obligó a Apel a refugiarse en lo trascendental y a abandonar la realidad concreta y toda ética material. La Ética de la Liberación afirma, en cambio, que la novedad no proviene de la argumentación entre iguales, sino de la irrupción anárquica del “Otro” que me interpela y me exige una respuesta (responsabilidad) en un determinado contexto de experiencia histórica; además, incorpora desde el inicio la *comunidad crítica antihegemónica* y la *comunidad de vida*, que son conceptos mucho más radicales, según Dussel, que la comunidad de comunicación. De este modo, el principio formal-procedural de la Ética del Discurso tiene que ser superado por el principio de liberación que, según Dussel²⁹,

²⁷ DUSSEL, E. Ética de la liberación: en la edad de la globalización y de la exclusión, Trotta/UAMI/UNAM, Madrid, p. 181.

²⁸ MICHELINI, Dorando J, Universalismo – Particularismo. Posiciones latinoamericanas, Chile, 2004.

²⁹ DUSSEL, E. Ética de la liberación: en la edad de la globalización y de la exclusión, Trotta/UAMI/UNAM, Madrid. 1998, p. 186.

no es sólo formal sino que incluye también “las exigencias de la ética material y de factibilidad”.

En la Ética del Discurso, afirma Dussel, “la sobrevivencia (biológica y cultural) se deduce del principio y es condición de posibilidad de la argumentación, siendo la argumentación la referencia irrebasaible, y no viceversa. Es decir, lo que para nosotros es un principio ético material universal fundamental (la reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad), para Apel es sólo una “condición deducida”. ¿No es en cambio la vida de cada sujeto humano no sólo la condición absoluta real del argumentante, sino principalmente el contenido de verdad del acto mismo de la argumentación? ¿No es la argumentación una mediación (y no el fundamento) de la sobrevivencia del sujeto? ¿Argumentamos para reproducir y desarrollar la vida del sujeto humano, o vivimos simplemente como condición para poder argumentar como fin último irrebasaible?³⁰.

Analizando el texto, podemos despejar una serie de malentendidos. En primer lugar, hay que destacar que no es correcta la interpretación de que la Ética del Discurso “deduce” la supervivencia biológica y cultural de un principio. Del principio fundamental de la ética del discurso no se deduce ningún valor ni, menos aún, ninguna supervivencia biológica o cultural. El metaprincipio ético-discursivo trascendental³¹ cumple sólo la tarea de orientar la acción y es, además, un criterio para evaluarla en vista de su justificación ética; los valores y las normas, en cambio, están ya siempre dados en el *ethos* cultural de cada comunidad, el cual constituye el punto de partida, el contenido material y el destinatario de la reflexión ético-filosófica.

³⁰ Idem, p. 187.

³¹ MICHELINI, Dorando J., *La razón en juego*, Río Cuarto-Universidad Nacional de Río Cuarto, Ediciones del ICALA, 1998 y *Globalización, interculturalidad, exclusión. Escritos ético-políticos*, Río Cuarto, Ediciones del ICALA, 2000.

En cuanto a la *trascendentalidad* de la comunidad de comunicación hay que acotar lo siguiente: cuando en el contexto de la Ética del Discurso se hace referencia a lo trascendental, ello no implica dar ningún “salto” al vacío o a la idealidad abstracta, sino que se trata simplemente de reconstruir reflexivamente las condiciones de posibilidad de todo pensamiento válido. Dussel, en cambio, tiene una interpretación muy distinta de lo trascendental.³²

³² “Por interpelación, entonces, entendemos un enunciado performativo *sui generis* que lo emite alguien (H) que se encuentra, con respecto a un oyente (O), ‘fuera’ o ‘más allá’ (trascendental en este sentido) al horizonte o marco institucional, normativo del ‘sistema’, de la Lebenswelt husserliana-habermasiana de la Sittlichkeit hegeliana, que fungen como la ‘totalidad’ de un Levinas” (E. Dussel, *La razón del Otro. La ‘interpelación’ como acto de habla*, en: *Ibid., Debate en torno a la Ética del Discurso de Karl-Otto Apel*, México, Siglo XXI, 1994, pág. 64). De acuerdo con Dussel (1992: 74), la “exterioridad creadora es un ‘tu’ o un ‘vosotros’, pero trascendental a la comunidad misma”. La idea de comunidad es inmanente al sistema, excluye a la exterioridad y “no trasciende la ‘Mismidad’ ”(Dussel, 1992: 75). Es por ello que “el Otro es no sólo trascendentalidad en el nosotros, sino trascendental a la misma comunidad” (Dussel, 1992: 77). El reconocimiento de la realidad del Otro excluido es una apertura primera a la ética: “Es un abrir o levantar la incomunicación, por reestructuración ‘institucional’ (reforma o revolución, y esta última, cuya necesidad no puede negarse *a priori*, se impone cuando el ‘cierre’ del discurso es imposible de ser superado de otra manera). Por desgracia, esta ‘apertura’ no la concede el dominador. Es fruto de la lucha del dominado; es proceso de dominación. Todo esto como anterioridad al ‘presupuesto’ de la comunidad de comunicación y al ‘acuerdo’ (Verständigung). ‘Estar en la comunidad’ y ‘de acuerdo’ es ya ‘ser parte’ del grupo hegemónico; ‘poder’ argumentar es ya, en algún sentido, ser libre de opresión, y esto no puede darse fácilmente sobreentendido” (Dussel, 1992: 78). La argumentación parece débil dado que si suponemos que no es posible comunicarnos y entendernos (ni siquiera entenderse uno mismo) sin lenguaje y sin comunidad de comunicación, esto significaría que la afirmación de la alteridad radical del Otro tiene que hacerse necesariamente desde una comunidad lingüística y comunicativamente competente que comprenda el significado de los términos y de las afirmaciones. Pero según lo enunciado anteriormente, esto

La comunidad de vida -y, con ella, la producción, la reproducción y el desarrollo de la vida humana- es ciertamente *primigenia* desde un punto de vista genético y material; en este caso, la producción, la reproducción y el desarrollo de la vida humana en comunidad precede a la argumentación (este es el sentido del *primum vivere, deinde philosophare*). Por el contrario, desde la perspectiva del discurso ético-filosófico, la validez de la argumentación es no sólo imprescindible e irrebutable, sino también metodológica y criteriológicamente relevante. En este sentido, la pretensión de validez implícita en la defensa del punto de vista ético-liberador, sintetizado en la exigencia de producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad, tiene su fundamento (racional y razonable) en el *logos* y no en el hecho de vivir o en la real o supuesta obligación de producir y reproducir la vida. Según ello, en el contexto del discurso ético-filosófico, el *arguere* tiene una preeminencia pragmática, metodológica y criteriológica respecto del mero *vivir*, por cuanto que la *validez* de lo afirmado en cada caso no depende de la existencia ni de ninguna facticidad, sino de las condiciones no-contingentes de la racionalidad comunicativa *qua* discurso argumentativo.

Dussel³³ afirma que la razón es una astucia de la vida. Este enunciado es correcto, pero expresa sólo la mitad de la verdad. La razón es una astucia de la vida sólo desde un punto de vista primigenio, material y básico-genético. En este mismo sentido, también podemos decir que el sufrimiento humano precede a toda argumentación y es más relevante que ella. Sin embargo, desde la perspectiva de quien reflexiona filosóficamente con pretensión de validez intersubjetiva, lo metodológico y criteriológicamente relevante (lo *primordial*) es el *logos* y no la vida, puesto que quien reflexiona filosóficamente ha comprendido ya no sólo el sentido de lo que significa “vida”, “razón” y “astucia”, sino que,

equivaldría a pertenecer ya al grupo hegemónico, a ejercer el poder y, por ende, a invalidar la afirmación de la alteridad radical del ‘Otro’.

³³ DUSSEL, E. en APEL, Karl Otto et al, “Introducción” a *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, 1992.

además, al sostener que la razón es una astucia de la vida, se eleva una pretensión de verdad que ha sido siempre ya comprendida en una comunidad de comunicación. Precizando analíticamente la cuestión podemos decir que el *a priori* corporal, material-psíquico-biológico tiene *primigeneidad* genética temporo-espacial y cultural, mientras que, desde la perspectiva de la *validez* del pensamiento y de la reflexión filosófica, el *logos* argumentativo tiene *primordialidad pragmática* y una inigualable preeminencia metodológica y criteriológica. Sin vida, no es posible la existencia de la razón; sin *logos*, la vida humana carece de todo sentido humano.

En síntesis: Para el ser humano no es posible desligar (salvo analíticamente) la vida del lenguaje y de la comunicación. Los dos *a priori* –el de la *vida* y el del *logos*– son constitutivos de la realidad humana; sin embargo, poseen una relevancia inversamente proporcional si se los analiza desde la perspectiva de la *primigeneidad* en el orden constitutivo de la vida o desde la perspectiva de la *primordialidad* en el orden de la validez pragmático-trascendental constitutivo del discurso *qua* reflexión filosófica.

Bibliografía citada en este capítulo

APEL, Karl Otto, *La transformación de la filosofía*, 2 Tomos, Madrid, 1985.

_____, *Estudios éticos*, Alfa, Barcelona, 1986.

_____, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1998.

_____, et al. *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, México: Siglo XXI, 1992.

_____, *Erasmus, revista para el diálogo intercultural*, Río Cuarto, Ediciones del ICALE, Año II, N°2, 2000.

_____, *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Síntesis, Madrid, 2002:

FORNET-BETANCOURT, Raúl, et al. (1992), "Introducción" a *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, 1992.

DUSSEL, Enrique, *El humanismo semita*, Eudeba: Buenos Aires, 1969.

_____, *Ética comunitaria*, Paulinas: Madrid-Buenos Aires, 1989.

_____, *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, Siglo XXI, México, 1994.

_____, *Ética de la liberación: en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta/UAMI/UNAM, Madrid. 1998.

LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini. Essé sur l'Extériorité*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1971.

_____, *Totalité et Infini. Essé sur l'Extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1998.

_____, *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 2002.

_____, *El Tiempo y el Otro*, Barcelona, 1993, Paidós.

MICHELINI, Dorando J., *La razón en juego*, Río Cuarto-Universidad Nacional de Río Cuarto, Ediciones del ICALA, 1998.

_____, *Globalización, interculturalidad, exclusión. Escritos ético-políticos*, Río Cuarto, Ediciones del ICALA, 2000.

_____, *Universalismo – Particularismo. Posiciones latinoamericanas*, Chile, 2004.

RICOEUR, Paul, *El conflicto de las interpretaciones*, Buenos Aires, 2003, FCE.

Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto.

Franz Hinkelammert

El libro de Gregorio Luri Medrano *Prometeo. Biografías de un mito*,¹ permite ver nuestra historia y la historia de sus dioses de una manera distinta y más sintética que muchos otros puntos de vista. En cierta manera, la historia de las biografías de Prometeo es a la vez la historia de nuestro tiempo y ciertamente la historia de la propia modernidad. El libro, del cual parten estas reflexiones, tiene muchos materiales y los organiza de una manera que considero muy acertada. Pero sobre esta base tan positiva, constato algunas limitaciones, que me hacen pensar. No estoy seguro de los resultados, pero los quiero desarrollar. De alguna manera, Prometeo resulta una clave muy fértil. Sin embargo, mis reflexiones no son reflexiones sobre el libro, sino reflexiones a partir de este libro.

1. El Prometeo del temprano joven Marx y el discernimiento de los dioses

Ahora, si yo quiero analizar este complejo de Prometeo revelado en el libro de Luri, lo haría desde una cita de Marx, que Luri también cita. Pero la trata completamente al margen y reducidamente. Sin embargo, creo que contiene una clave importante, quizá decisiva. La cita es del temprano joven Marx, del prólogo de su tesis doctoral:

¹ LURI MEDARANO, Gregorio, *Prometeo. Biografías de un mito*, Trotta, Madrid, 2001.

En cuanto todavía pulsa una gota de sangre en su corazón absolutamente libre y capaz de imponerse al mundo, la filosofía, va a gritar a sus adversarios junto con Epicuro: “No aquél que barre con los dioses de la multitud es un ateo, sino aquél que imputa a los dioses las imaginaciones de la multitud.”

La confesión de Prometeo: “En una palabra, odio con toda fuerza todo y cualquier dios” es la confesión propia (de la filosofía), su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconsciencia humana (el ser humano consciente de sí mismo)² como la divinidad suprema. Al lado de ella no habrá otro Dios...

“En el calendario filosófico, Prometeo ocupa el primer rango entre los santos y los mártires”.³

Se trata de hecho de un Prometeo bastante único y en cierto sentido es la cima de todos los Prometeos. Por un lado Marx se refiere tanto al Epicuro griego como al Prometeo griego. El Epicuro griego relativiza el mundo de los dioses y tiene conciencia de que éstos se forman según la imaginación humana. En otro lugar dice algo así como: Si los caballos tuvieran dioses, tendrían la forma de caballos. Pero no enfrenta el mundo de los dioses, sino los deja de lado sin discutir si existen o no, o cual sería el verdadero. Tampoco discute el hecho de que los caballos no tienen dioses y no pueden tenerlos. Deja de lado a los dioses para concentrarse en una vida buena, que es vida con los amigos. Más allá de eso no va.

² En alemán, consciencia es “ser consciente”. Marx insiste en eso varias veces. Dice por ejemplo: “La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es un proceso de vida real.” En MARX, Karl y ENGELS, Friedrich; *La ideología alemana*, Montevideo, Pueblos Unidos, 1958, p. 25, cit por FROMM, Erich; *Marx y su concepto del hombre*, FCE, México, 2002, pp. 31-32

³ MARX, K. y ENGELS, F., Werke. Ergänzungsband. Erster Teil. S. 262 (marzo 1841) citado en LURI MEDRANO, op. cit., pp. 153 y 154.

El Prometeo griego, que Marx presenta, es él mismo un dios-titán (hijo de un titán y una diosa). Es un dios inmortal, que tiene acceso a los dioses del Olimpo. Sin embargo, odia a todos los dioses, siendo ese odio un tipo de reconocimiento. No los niega en su existencia. Este Prometeo no es un ser humano, sin embargo aparece en dramas como aquél de Esquilo, y los seres humanos son los observadores. Se encuentran atemorizados. Les ha dado el fuego como una dádiva del cielo y ahora están frente a él admirándolo en un estado de perplejidad. Entienden su odio a los dioses – son los dioses del Olimpo -, pero no lo comparten. Perciben un sacrilegio, pero no pueden condenarlo, así que no lo hacen. Pero todo ocurre en otro mundo de los cielos frente a un público humano.

Ya en la antigua Grecia hay muchas versiones de la historia de Prometeo. En una de ellas, el dios-titán, que forma a los hombres del barro, consiguiendo el fuego divino para inculcarle el alma. Eso es parte del mito de la Edad de Oro, en la cual hay solamente hombres y los niños nacen de la tierra. Es una sociedad tranquila y sin inquietud. Zeus manda la primera mujer, que es Pandora. Ella trae la desgracia a este mundo paradisíaco, y los mitos griegos hablan de la mujer como la “desgracia hermosa”.

Este Prometeo roba el fuego del cielo de los dioses y lo regala como dádiva a los hombres. Con el fuego empieza el desarrollo civilizatorio. Por eso Prometeo es venerado como el dios de la producción, de la artesanía y del desarrollo *civilizatorio* en general. Al robar el fuego, Zeus castiga a Prometeo. Lo manda a encadenar en el Cáucaso y le manda un águila, que le devora el hígado. El hígado se renueva todos los días y el águila todos los días lo vuelve a devorar. Este castigo lo sufre 30.000 años. En la versión más conocida, al fin Heracles lo libera. Mata el águila y le quita las cadenas a Prometeo. Zeus lo acepta bajo una condición: Prometeo tiene que llevar ahora para siempre un anillo forjado del hierro de la cadena. Transforma el castigo sangriento en un castigo simbólico.

Este mito de Prometeo da los elementos para la imaginación prometeica a partir del renacimiento. Todos estos mitos contruidos a partir del mito de Prometeo griego tienen un rasgo común, que los distingue a todos del mito griego: Prometeo ahora es visto como un hombre rebelde que se levanta frente a los dioses. Prometeo deja de ser un dios y es transformado en hombre. El mito griego sirve más bien como una cantera para la reconstrucción mítica de una rebeldía y emancipación humana, que la sociedad moderna a partir del renacimiento efectúa. En este molde se inscribe también el Prometeo que Marx imagina.

Ahora bien, cuando Marx habla por la boca de su Prometeo, habla la filosofía, que asume la posición de Prometeo, pero asumiéndola pronuncia no otro odio, sino una sentencia. Es la sentencia que Marx hace suya y es: sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana⁴. Al lado de ella no habrá otro Dios...

Lo que Marx hace – en nombre de Prometeo – es un discernimiento de los dioses. Ninguna figura de Prometeo anterior hace eso. Marx distingue entre dioses falsos y dioses de verdad. Los dioses falsos son aquellos, que no reconocen la autoconciencia humana como divinidad suprema. Los dioses de verdad sí la reconocen como tal. Este discernimiento no tiene nada de griego. Es el conflicto de la tradición judía entre los ídolos y Dios. Al contrario. Concebir un Dios, para el cual el ser humano es la divinidad suprema, sería *hibris* en la tradición griega.

Se trata de un Prometeo muy cambiado, hasta da un salto en la tradición prometeica anterior. Hay un famoso poema de Goethe que me ha fascinado desde joven y que aprendí de memoria, que todavía tiene esta figura diferente. Empieza así:

⁴ La traducción literal sería: el ser humano, consciente de sí mismo, como la divinidad suprema.

Cubre tu cielo, Zeus
Con vapor de nubes
Y manifiesta tu poder, como un niño
Que descabeza cardos,
Sobre encinas y montañas;
Pero no te atrevas con mi tierra
Y mi cabaña,
Que tu no has construido,
Ni con mi hogar
Cuya llama me en vidias.
No conozco bajo el sol
Nada más pobre que vosotros,
Los dioses.
(...)
Aquí me mantengo firme,
Modelando hombres a mi imagen,
Una estirpe que sea como yo,
Que sufra, llore,
Disfrute y se alegre
Sin estar pendiente de ti
Como hago yo.⁵

Aquí se trata del ser humano levantado frente a Dios/Zeus, pero no hay discernimiento. También este Prometeo es ya ser humano. Pero no tiene ningún criterio para decir, quién es este ser humano. Modela hombres según su imagen, pero su imagen no es otra más que ese mismo proceso de modelación de hombres. No hay, lo que en la cita de Marx aparece: la autoconciencia humana (el ser humano consciente de sí mismo) como criterio que da la imagen según la cual hay que formar a los seres humanos.

Este criterio de discernimiento está directamente vinculado con el hecho de que la sentencia del Prometeo de Marx es sobre los dioses en

⁵ LURI MEDRANO, op. cit., pp. 153 y 154.

el cielo y en la tierra. Ningún Prometeo anterior enfrenta los dioses en la tierra. Pero el discernimiento se hace en la tierra, para pasarlo al cielo. Por eso, la sentencia sobre los dioses en la tierra es la decisiva, tanto que hace un hito en el desarrollo de las imágenes de Prometeo. Marx denuncia ahora mercado y Estado como dioses falsos, en cuanto no aceptan al ser humano como divinidad suprema. Ahora definitivamente la lucha de los dioses pasa a ser una lucha en la tierra.

Pocos años después, Marx sigue esta reflexión, también cambiándola. El prólogo citado es de 1841, en la Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel de 1844 aparece:

La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.⁶

No habla de la autoconciencia como suprema divinidad, sino habla ahora del “hombre como la suprema esencia para el hombre”. La reflexión, por supuesto, es la misma, pero han cambiado palabras y conceptos. De esta suprema esencia para el hombre deriva ahora su imperativo de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.

Esta esencia suprema no es una esencia metafísica en el sentido de la metafísica anterior. Sin embargo, es una exigencia, es el llamado a una transformación. Desemboca en una ética, una exigencia. Pero nace del ser humano mismo en cuanto se quiere realizar como ser humano. Se trata de una auto-realización en cuanto sujeto humano. Pero es una auto-realización que echa por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Es notable la diferencia con el Prometeo de Goethe, cuya auto-realización no es

⁶ . MARX, Karl, Manuscritos económico-filosóficos, FCE. México, 1964 cit. por FROMM, Erich, op. cit., p. 230.

más que la afirmación de sí mismo y de su poder (su ser *homo faber*. Sin embargo, el orgullo prometéico es el mismo en los dos casos; por eso el poema de Goethe sigue tan fascinante.

Sin embargo, ha ocurrido un cambio importante en el Marx de 1844 con el Marx de 1841. En 1841 Marx habla todavía de un posible Dios, para el cual la autoconciencia humana es la divinidad suprema. A partir de 1844 ya no lo hace. El cambio es comprensible y se refleja en las posteriores posturas de Marx frente a la religión. Si el ser humano es la divinidad suprema, ¿por qué entonces un Dios? Marx concluye que ahora la referencia a Dios sale sobrando. Dios es ahora el ser humano en cuanto echa por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Por eso, posteriormente va a concluir: no hace falta abolir la religión, sino que la religión morirá en cuanto el ser humano toma a sí mismo como esencia suprema. No concibe más un Dios que tenga esta esencia humana suprema como divinidad suprema. Allí pasa con Marx lo que pasó con Goethe, aunque al revés. También en Goethe es el ser humano la divinidad suprema. Por consiguiente tampoco concibe un Dios que tenga a este ser humano como divinidad suprema. La relación entre estos Dioses, se trata de contrarios. En Goethe, el ser humano es divinidad suprema en tanto que es *homo faber* en Marx pues es un sujeto humano concreto que se libera. En cuanto *homo faber* es dominador; en cuanto sujeto es liberador.

Marx posteriormente transforma su crítica a la religión en un método de análisis:

En efecto es mucho más fácil encontrar mediante el análisis el núcleo terrenal de las imágenes nebulosas de la religión que proceder al revés, partiendo de las condiciones de la vida real en cada época para remontarse a sus formas divinizadas. Este último método es el único que puede considerarse como el método materialista y por tanto científico.⁷

⁷ MARX, K., El capital I. México, FCE, 2002, p. 303.

Se trata ahora de un análisis de las divinizaciones a partir de la vida real. Para mí personalmente es ciertamente el método para analizar todo este mundo mítico, en el cual siempre me he inspirado. Permite analizar los dioses y discernirlos. Se trata de algo, para el cual Marx esbozó todo un “programa de investigación”, pero al cual no se ha seguido casi nada en la tradición marxista. Permite entender, criticar y evaluar. Por supuesto hace falta analizar de esta manera los dioses de Bush, Reagan o Hitler y su enorme funcionalidad en la política. Pero igualmente permite analizar los diversos ateísmos y discernirlos. Eso vale igualmente para el ateísmo estalinista, que de ninguna manera viene de Marx, sino de la vida real del socialismo soviético y hay que analizarlo como tal. Este ateísmo es también una forma divina de la vida real. Por otro lado hay ateísmos como de Ernst Bloch o Erich Fromm, que están muy cerca al ateísmo de Marx, que es realmente un humanismo.

Pero lo mismo, vale para el análisis de los diversos prometeísmos afirmar que todos estos son producto de la vida real y elaboran míticamente sus formas divinas correspondientes. Sociedades y seres humanos se auto-reflexionan en el medio y por medio de sus formas divinas. Por eso, la historia de las formas de Prometeo que se dan es a la vez la historia real. Las mismas épocas históricas y los polos de conflicto en cada una de estas épocas, llevan a la construcción de formas de Prometeo diferentes y correspondientes. Lo que la época historia es se puede leer en las imaginaciones prometeicas que produce. Creo, que Luri deja eso de lado.

Eso tiene como condición prescindir de la pregunta de si Dios existe o no. Eso no tiene mucho que ver. Es como la pregunta *mu* en la tradición budista. Se trata de una pregunta, frente a la cual tanto el “sí” como el “no” son falsos. Contestar a la pregunta si existe Dios con el sí, es falso, pero contestar con el no es falso también. En este sentido Engels es muy miope en relación a Marx, cuando dicta:

“La naturaleza existe independientemente de toda filosofía; es la base sobre la que crecieron y se desarrollaron los hombres, que son también, de suyo, productos naturales; fuera de la naturaleza y de los hombres, no existe nada, y los seres superiores que nuestra imaginación religiosa ha forjado no son más que otros tantos reflejos fantásticos de nuestro propio ser.”⁸

Con eso Engels no va más allá de Feuerbach, mientras Marx hizo un salto. Lo que dice Engels, no tiene nada que ver con la crítica de la religión de Marx, sino es simple metafísica. El marxismo soviético asumió esta línea, aunque por razones propias.

2. El discernimiento de los dioses en la tradición cristiana

Ahora bien, hice algunas pruebas con el primer texto de Marx. Tomé la parte central y sustituí la palabra autoconciencia por dignidad humana. Resultó la frase siguiente: “...sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la dignidad humana como la divinidad suprema. Al lado de ella no habrá otro Dios...”

Sin mencionar el autor, lo presenté en grupos muy cercanos a la teología de liberación y les pregunté, sobre lo que creían que podía ser el sentido de la frase. Siempre concluyeron que se trata de un texto de teología de liberación. Yo esperaba esta respuesta y efectivamente se dio. Claro, están sorprendidos cuando les revelo el autor.

La razón para esta reacción no es difícil de encontrar. El discernimiento de los dioses está en los orígenes de la propia teología de liberación. Una teología que nunca discutió la alternativa ateísmo/teísmo como un problema, sino siempre idolatría/fe. Y siempre vinculó la idolatría con los dioses en la tierra. Por eso en esta corriente hay tantos títulos de artículos o libros con la palabra idolatría del mercado. Los considera

⁸ ENGELS, F., *Ludwig Feuerbach y el Fin de la Filosofía Clásica Alemana*, p. 15.

dioses falsos, que son dioses en la tierra. Marx está en esta misma tradición, que tiene raíces tanto judías como cristianas. Pero no tiene raíces griegas. Así el dios Mamón es un dios en la tierra, que es un ídolo para la tradición cristiana. Esta posición es especialmente destacada en Pablo Richard⁹ y Hugo Assmann¹⁰.

Pero hay otra razón mucho más profunda, que creo necesario mencionar para entender la propia historia de los Prometeos. El arzobispo Romero, que fue asesinado por los militares salvadoreños, recurría muy frecuentemente a las siguientes palabras de San Ireneo de Lyon, que vivió en el siglo II d.C.: La gloria de Dios es la vida del ser humano; la vida del ser humano, sin embargo, es la visión de Dios.¹¹

Lo especificó también en la siguiente forma: La gloria de Dios es que el pobre viva¹².

Estas citas se hicieron famosas en América Latina. Es claro que a aquellos, que han asumido eso, no les puede sorprender, que se hable de un Dios, para el cual la dignidad humana es la divinidad suprema (como lo hace el temprano joven Marx). Ireneo establece un círculo: por un lado, la gloria de Dios es la vida humana. Por el otro lado, la vida humana determina la imagen de Dios, es como el marco categorial dentro del cual se forma la imagen de Dios. Con el sentido universal, que eso tiene en Ireneo, la expresión llega a ser idéntica con la expresión de Marx. No creo que Romero haya tenido conciencia de eso. Pero hace comprensible, que los estudiantes, a los cuales presenté la cita de Marx, sin mencionar el nombre del autor, hayan llegado a juzgar el hecho de que se trate de un teólogo de liberación.

⁹ RICHARD, Pablo: *Teología en la teología de la liberación*. En: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de liberación*; cfr. ELLACURÍA, Ignacio y SOBRINO, Jon. Trotta Madrid, 1990.

¹⁰ ASSMANN, Hugo: *La idolatría del mercado*. DEI. San José de Costa Rica, 1997.

¹¹ *Gloria Dei, vivens homo; vita autem hominis visio Dei*.

¹² *Gloria Dei, vivens pauper*.

Ahora creo, que esta referencia de Romero a Ireneo de Lyon nos revela algo, que tenemos que destacar también si queremos entender la historia de Prometeo desde el renacimiento. Nos remite a una transformación profunda de toda la cultura antigua en los primeros siglos de nuestra era, que impulsa toda la historia posterior. La tomamos normalmente como una simple creencia “religiosa”, pero que corta efectivamente la historia y sin la cual no podemos entender la historia posterior. En términos “religiosos” es lo que irrumpe con el cristianismo: Dios se hizo un ser humano; el ser humano se hace Dios. De hecho lo que irrumpe es toda una tradición judía anterior, que es condensado en el cristianismo de una manera específica y que canaliza ahora toda la cultura greco-romana en una dirección nueva. Es como una revolución copernicana, mucho antes de Copérnico. El mundo de los dioses baja a la tierra y los seres humanos asumen la vida de los dioses. Dios llega a ser la otra cara de la humanidad. Esta transformación, por supuesto, tiene antecedentes tanto en la tradición judía como griega. Pero eso no son más que antecedentes. Ahora irrumpe la convicción, de que la vida humana debe asumir la vida de los dioses o de Dios. Una frase como la de Ireneo: *Gloria Dei vivens homo*, es inimaginable antes de esta irrupción. Toda relación con el mundo de los dioses se ha dado vuelta. Hay acceso a Dios, y Dios es transformado en el destino humano. En Ireneo aparece eso en forma radical. No solamente este: *Gloria Dei vivens homo*, sino ahora la creación de todo el universo tiene su sentido en la creación del ser humano, y la historia humana es transformada en una escalera desde la tierra al cielo, un camino que lleva a la identidad del ser humano y Dios. El ser humano se transforma en el centro del universo, de la historia y de Dios. Con eso despierta la conciencia de la dimensión humana del sujeto frente a todas las limitaciones externas que rigen sobre ese mismo ser. En los propios orígenes del cristianismo está este sujeto. Jesús en el evangelio de Juan dice: Yo he dicho: Dioses sois. (Juan, 10,33) Cada uno ahora es declarado dios. Jesús lo dice citando el salmo 82. En una lectura inmediata, este salmo no expresa lo que Jesús lo hace decir. Le da una interpretación nueva que incluso lo saca de su contexto. Sin embargo, haciendo eso, esta interpretación es posible. Pero despierta un sujeto,

que antes más bien estaba dormido o enterrado. San Pablo saca una conclusión. Según él ya no hay “judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer” (Gal 3.28). El hecho de que se trata de un sujeto corporal y necesitado lo expresa la fe en la resurrección primero de Jesús y posteriormente de todos. Se trata del sujeto moderno, aunque todavía envuelto en un manto religioso. A partir de eso se entiende la expresión de Ireneo de Lyon: *Gloria Dei vivens homo*. Dios mismo es transformado en colaborador y cómplice de este proyecto de sujeto. Es su conspirador. Eso es la ruptura.

Luri cita a un epicúreo, Diógenes de Oenoanda (2/3. siglo A.D.), que expresa igualmente este cambio:

Cuando nadie domine... entonces realmente la vida de los dioses se transformará en vida humana. En todas partes reinará la justicia y el mutuo aprecio y no habrá necesidad ni de murallas ni de leyes.. pues todo lo necesario viene de la tierra y ... todos labraremos y cultivaremos y cuidaremos del ganado y encauzaremos ríos... y en los ratos libres podremos dedicarnos al estudio de la filosofía.¹³

La vida de los dioses se transformará en vida humana, no habrá dominación ni leyes, pero la justicia reinará.

Luri hace el siguiente comentario:

En este contexto cultural el epicureísmo esboza un proyecto de una inmensa repercusión histórica. Se trata de transferir la Edad de Oro de un pasado mítico a un futuro posible...

Resaltemos, que este intento de sustituir el tiempo en el que Crono pastoreaba a los hombres por el de unos hombres cuidando de la tierra y de los ganados, en una sociedad solidaria y amante de la filosofía, no se presenta en este texto como un retorno a un idílico pasado, sino

¹³ LURI MEDRANO, G., op. cit. p.40

como una aspiración racional y, por tanto, irrenunciable *a ho bíos asphaltés*, es decir, a una vida segura que sea, al mismo tiempo, una vida natural.¹⁴

Pero lo que dice Diógenes de Oenoanda, es en relación a lo que dice Ireneo de Lyon una simple variación, aunque la postura de Ireneo es mucho más radical, cuando pone el ser humano en el centro del universo, de la historia y del mismo Dios. Luri trata eso como algo que viene del epicureísmo. Pero lo que ha ocurrido es una ruptura de toda una cultura, que aparece de una u otra forma en todo el pensamiento de este tiempo y, por tanto, en el epicureísmo también. Aparece de manera diferente también en el neoplatonismo, que se mueve muy cerca de la mística posterior.

Ciertamente, en el texto de Luri se trata “de transferir la Edad de Oro de un pasado mítico a un futuro posible”. Pero eso ya lo ha hecho antes el Apocalipsis de San Juan, que abandonó el paraíso para ir a la nueva tierra, que es un futuro sin árbol prohibido, en el cual reinará la justicia y en el cual la vida de Dios se transfiere a la vida humana.

La cita de Diógenes, sin embargo, tiene un interés especial bastante obvio. Tiene un parecido sorprendente con un texto famoso de Marx:

“En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le viene impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción

¹⁴ Idem.

general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos.”¹⁵

Sin embargo, parece imposible que Marx haya conocido el texto de Diógenes, que se conoce recién desde su primera publicación en el año 1974. Había sido encontrado en excavaciones arqueológicas. Sin embargo, de hecho hay una recuperación de algo, que ha estado enterrado o marginado en toda una historia anterior. Pero se trata de una dimensión humana de la historia, que ha aparecido en los primeros siglos y que ha impregnado, aunque en reformulaciones, falsificaciones e inversiones, toda la historia posterior.

3. Cuando Dios se hace ser humano, el ser humano se hace Dios.

Si ahora queremos entender, porque la figura de Prometeo aparece con tanto fuerza a partir del renacimiento, tenemos que preguntar por el conjunto formado por esta primera ruptura cultural de los primeros siglos. Entonces llama la atención que este Prometeo de la modernidad está completamente impregnado por tal ruptura. El Prometeo griego es un dios-titán, que es inmortal y tiene acceso al Olimpo de los dioses griegos. El Prometeo que surge a partir del renacimiento, sin embargo, es un hombre que asume como tal su condición de ser, aunadamente, Prometeo. Eso ya es obvio en el drama de Calderón de la Barca, al cual Luri, con razón, da una importancia clave. El Prometeo de este drama es un hombre nacido en el Cáucaso, que se hace educador de su pueblo. El dios-titán Prometeo se hizo hombre, para que los hombres se hagan Prometeo. Obviamente, se trata de un Prometeo post-cristiano y de ninguna manera de una vuelta al Prometeo griego. Eso pasa con

¹⁵ FROMM, E. op. cit., p. 215)

todos los Prometeos posteriores. El Prometeo griego da la palabra clave y no mucho más. Es santo y seña, contraseña. Se siguen usando elementos de los cuentos griegos sobre Prometeo, pero su significado está completamente cambiado.

Pero, ¿por qué aparece? Yo creo hay que hacerse esta pregunta. No hay duda que debe ser una respuesta a una cultura cristiana de un imperio cristiano, que está entrando en declive. Entonces, el Dios que se hace ser humano para que el ser humano se haga Dios es sustituido por el Prometeo que se hace hombre para que el hombre se haga Prometeo. Haciéndose Prometeo, el hombre se hace titán y sale de viaje en un barco con destino al infinito que se llama Titanic. Pero es claro, que no puede haber cambiado solamente una palabra. Hay un cambio cultural, dentro del cual se entiende el cambio de palabras.

Pero para eso hay que preguntarse, ¿qué ha ocurrido en el cristianismo con el Dios que se hizo ser humano para que el ser humano se haga Dios? Porque es este cristianismo al cual sigue el surgimiento de Prometeo y con eso la expresión secularizada de lo que había ocurrido.

Este cristianismo de la ortodoxia cristiana se mantiene por supuesto en el espacio creado por la ruptura de los primeros siglos: Dios se hizo un ser humano, por tanto, el ser humano se hace Dios. Eso se ha transformado en una categoría del pensamiento. Pero esta ortodoxia lo invierte.

Para hacer ver esta inversión, puedo recurrir a una discusión que hace el Papa Juan Pablo II en relación a Ireneo y su *Gloria Dei vivens homo*. Se trata solapadamente de la posición que asumió Juan Pablo II frente al Arzobispo Romero y contiene la condena de Romero, aunque sea también solapada. Dice Juan Pablo II:

“Entonces se puede repetir verdaderamente que la “gloria de Dios es el hombre viviente, pero la vida del hombre es la visión de Dios”, esto es que el hombre, viviendo una vida divina, es la gloria de Dios, y el

Espíritu Santo es el dispensador oculto de esta vida y de esta gloria.¹⁶

En Ireneo, la vida humana es la gloria de Dios. Lo es de por sí y en un sentido universal. Juan Pablo II cambia eso. Ahora el hombre es gloria de Dios solamente en cuanto vive una vida divina y es el Papa – o cualquier autoridad – quien determina qué es una vida divina. Si no se vive una vida divina, la vida no es ninguna gloria de Dios. Por tanto, hay un Espíritu Santo, que dispensa esta vida, que es gloria de Dios, a aquellos, que lo merecen. Lo hace ocultamente, es decir, no se puede ver en la vida real. Por tanto no se refiere a la vida real y concreta. Esta interpretación implica una condena de Romero, y no tengo dudas de que Juan Pablo II quiere precisamente eso. Según él, Romero tiene una fe falsa y es hereje, inclusive un rebelde frente a Dios. Pero eso es a la vez su juicio sobre la teología de liberación.

Esta respuesta solapada a Romero es la misma que también da Agustino en el siglo V a las tesis del tipo de Ireneo. Dice:

“... veremos que Él es Dios, que es lo que quisimos y pretendimos ser nosotros cuando caímos de su gracia, dando oídos y crédito al engañador que nos dijo: “seréis como dios” y apartándonos del verdadero Dios, por cuya voluntad y gracia fuéramos dioses por participación, y no por rebelión. Porque ¿qué hicimos sin Él, sino deshacernos, enojándole?. Por Él, creados y restaurados con mayor gracia, permaneceremos descansando para siempre, viendo cómo Él es Dios, de quien estaremos llenos cuando Él será todas las cosas en todos.”¹⁷

No duda de que los seres humanos serán dioses. Pero no dioses por rebelión, sino por participación. Recupera el sometimiento, pero lo presenta como diosificación vía obediencia. Es claro que está hablando

¹⁶ *Enciclica Dominum et vivificantem.*

¹⁷ AGUSTÍN (San), *La ciudad de Dios*, Porrúa. México, 1970, pp. 30 y 603.

el teólogo del imperio cristiano. Todo imperio busca la diosificación por sometimiento y jamás por rebelión. Sin embargo, eso elimina algo importante: elimina la crítica de los ídolos. Dios ya no es la vida humana, sino la vida de un sistema dominador. Es sistema de la cristiandad. Lo que este sistema denuncia como rebelión, es precisamente la crítica de la idolatría de los dioses en la tierra, a los cuales este sistema de dominación pertenece.

Esta breve cita de Agustino puede iluminar lo que es y cómo se entiende el sistema de dominación del imperio cristiano. El sujeto de los orígenes es reprimido. En su lugar se erige el imperio cristiano, que sirve a Dios y que es ahora el centro del universo y de la historia. Pero es también el centro de Dios, porque Dios tiene su gloria en su expansión. Es el sujeto sustitutivo. Lo que era el sujeto, es ahora servidor del imperio, que se hace Dios por participación en el imperio. La iglesia es ahora la instancia que interpreta las acciones del imperio y las orienta para que sirvan a la gloria de Dios. El imperio es total, pero lo es como pretensión. No domina la tierra y menos el universo. Tampoco domina la historia. Pero tiene esta dominación como su proyecto, que es la gloria de Dios y Dios no tiene otra gloria. La diosificación del imperio dirige la diosificación del ser humano. Llega a ser Dios en cuanto cumple con sus leyes y órdenes. La rebelión cometería el pecado del orgullo. Sin embargo, toda crítica de esta idolatría del dominio aparece como rebelión. Es un Dios en la tierra que pretende ser el único y que es extremadamente celosos. Lo celebra en las hogueras para todos que se resisten.

La conquista universal de parte de este imperio de la cristiandad es conquista de la tierra, porque toda la tierra es de Dios y el imperio su herramienta. Pero sigue siendo conquista en nombre de la cristianización y para convertir al cristianismo. Por supuesto, prefieren conquistar para Dios aquellas tierras donde hay más riqueza para robar. Eso es primero el Oriente Medio mucho más rico que Europa. Después es América. Posteriormente, la conquista y conversión al cristianismo seguirá siendo el modelo de las conquistas españolas y portuguesas. Dios da las riquezas de los países conquistados como recompensa, como botín.

Cortés conquista México en nombre de Dios y el rey. Roba riquezas, pero son la recompensa. Dios y el rey no son pretextos. No se trata en realidad de las riquezas tomando a Dios como pretexto. Se trata realmente de Dios, pero Dios es la otra cara de estas riquezas. Cortés es un beato piadoso. Ocurre con la conquista cristiana lo que hoy ocurre con las conquistas que hace EEUU. Lleva la libertad, y conquista para eso. Claro, preferentemente lleva la libertad a países con petróleo. Pero el pillaje de estos países extrae un botín, que recompensa por el esfuerzo para llevar la libertad. La libertad no es el pretexto de algo real que sería el pillaje del petróleo. Al contrario, se trata de libertad, y libertad es la otra cara del pillaje. Por eso son tan beatos y piadosos con la libertad. Es pillaje como virtud. Probablemente, sin esta construcción no serían capaces de cometer tantos crímenes. Tranquiliza la conciencia moral tan desarrollada en nuestra civilización.

Las conquistas españolas y portuguesas son las últimas en nombre de la cristiandad. Los colonialismos posteriores operan en nombre de la libertad y lo siguen haciendo hoy. Son prometéicos: Prometeo hecho hombre se dedica a educar la humanidad entera. Se va a civilizar la tierra y lleva la carga del hombre blanco. Y siempre hay buenas recompensas.

Ahora, desde el interior del sistema de cristiandad se desarrolla la modernidad y lo rompe. El sujeto reprimido de los inicios retorna. La historia del imperio cristiano está impregnada por los retornos de este sujeto, aunque siempre de nuevo se lo vuelve a reprimir y enterrar. Pero resucita. Pero con el renacimiento aparece un gran retorno de este sujeto, sin embargo, un nuevo entierro también. Me parece, que este retorno es aquél que usa como uno de sus ropajes el ropaje de Prometeo.

A partir del sujeto surge con el renacimiento en el interior de este sistema primero un humanismo universal humano que rebasa cualquier envoltura religiosa. No desaparece la religión, sino que es transformada en un comentario religioso en relación a este humanismo universal humano. No constituye este humanismo renacentista, sino que lo puede acompañar contingentemente.

Según San Pablo, ya no había “ni judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer” (Gal 3.28). Es el sujeto como nace con el cristianismo. Este humanismo universal lo rebasa. No solamente “ni judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer”, sino también “ni cristiano ni ateo”. El ser humano mismo lo funda con anterioridad de su ser cristiano o ateo, budista o islámico. Todos los conflictos posteriores hasta hoy giran alrededor de este humanismo universal en relación al cual las confesiones religiosas o ateas adquieren un carácter secundario.¹⁸

4. Cuando Prometeo se hace ser humano, el ser humano se hace Prometeo.

Con la iluminación del siglo XVIII este sujeto es transformado en individuo burgués y el humanismo burgués es tan universal, aunque primero solamente como pretensión, como el humanismo del renacimiento. Es ahora el universalismo del mercado basado en la concepción del individuo universal. También para este universalismo del individuo vale lo que San Pablo había dicho: “ni judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer” y vale con el añadido “ni cristiano ni ateo”. Pero desaparece y es reprimido el sujeto humano concreto y necesitado. El individuo es propietario, no es sujeto. Pero es tan universal como el sujeto lo era también.

Este universalismo del individuo sigue con la misma perspectiva infinita que lo ha adquirido con su origen en el cristianismo. El universalismo del individuo y, por tanto, del mercado es centro del universo, centro de la historia y centro de Dios. Es conquistador

¹⁸ Antonio González reflexiona esta gran transformación, pero, como creo, no da suficiente importancia a este paso hacia la razón autónoma, que a partir del renacimiento asume este cambio, vid. GONZÁLEZ, Antonio, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, Sal Terrae. Santander, 1999.

y conquista la tierra y el universo, la historia y el cielo. Por eso su envoltura es el mito del progreso. Incluye estas tres conquistas hasta lo infinito y determina con eso el espacio de todos los sentidos posibles y admisibles de la vida humana. Lo pueden rellenar las religiones si quieren. Pero no lo determinan. Además, muchas veces se las usa o abusa. Pero son para servirse de ellas.

Este universalismo no es necesariamente un humanismo vinculado con el mito del progreso. El mismo mito del progreso ha recibido muchas grietas en los últimos cien años y hay una amplia negación del humanismo correspondiente. Nietzsche le niega al proceso toda tendencia ascendente hacia alguna meta final infinita y la sustituye por el mito del eterno retorno; a la vez se lanza en contra del humanismo correspondiente. Pero a pesar suyo no puede salirse de este universalismo que ha surgido. Hasta lamenta no poderle escapar:

‘Retorna eternamente el hombre del que estás hastiado, el hombre pequeño.’

Así hablaba mi tristeza entre bostezo y bostezo, arrastrando los pies, sin poder dormirse.

‘¡Ay, el hombre retorna eternamente; El hombre pequeño retorna eternamente!’

Cierta vez había visto yo desnudos al hombre más grande y al más pequeño: demasiado parecidos el uno al otro - ¡demasiado humano aun el más grande!

Demasiado pequeño aun el más grande! - he aquí mi hastío del hombre. ¡Y retorno eterno aun del más pequeño! - he aquí mi hastío de toda existencia...

Bien sabemos lo que enseñas: que todas las cosas retornan eternamente y nosotros junto con ellas; y que hemos existido ya eternas veces, y todas las cosas junto con nosotros. Zaratustra. El convaleciente.¹⁹

Desemboca a algo como el paradigma del misántropo: detesto a todos los humanos por igual, independiente de su clase, su género, su raza y su cultura. La misma negación del universalismo resulta en un universalismo al revés, como la negación de la igualdad humana resulta en una igualdad al revés.

El universalismo humanista del renacimiento marca fuertemente una ruptura con la Edad Media y el cristianismo universal.. Pero es visible que el sujeto, a partir del cual es pensado y con el cual se identifica, no es un sujeto ni griego ni romano. Es resultado del propio desarrollo del cristianismo y es el efecto no-intencional del desarrollo de la cristiandad imperial anterior. La ruptura no puede hacer desaparecer la continuidad del sujeto nacido con el cristianismo. Sin embargo, el cristianismo es algo como una escalera necesaria para llegar a este universalismo. Pero una vez llegado, la escalera sobra y pierde su importancia crucial. Inclusive se la puede botar.

Con esta ruptura aparece el mito de Prometeo; este Prometeo que se ha hecho hombre para que el hombre sea Prometeo. Se necesita un mito, pero los mitos cristianos ahora confundirían. En cambio, Grecia está suficientemente lejos para prestar estas imágenes necesarias sin limitar las imaginaciones presentes. Los grandes pensadores de la cristiandad de la Edad Media tienen una relación mucho más directa con el pensamiento griego que los pensadores del renacimiento. Agustino parte del neoplatonismo y Tomás de Aquino de Aristóteles. Ciertamente los transforman, pero mantienen una gran dependencia a la vez. En el renacimiento eso no ocurre, excepto en las artes. También el pensamiento griego es antecedente importante y hasta decisivo,

¹⁹ NIETZSCHE, Friedrich, *Obras inmortales*, Visión Libros, Barcelona, 1985, pp. 1638 y 1639.

pero no es más que un antecedente. Y cuando aparece la aspiración democrática, esta tiene una dimensión radicalmente distinta de las democracias griegas y romanas, a pesar de que los actores algunas veces - como los jacobinos - se visten con togas romanas.

Sin embargo, míticamente se expresa el renacimiento con imágenes griegas y romanas. Da algo como un efecto de *Verfremdung* (distanciamiento) a la Brecht dada la semejanza y cercanía tan grande con el cristianismo anterior. Además, efectivamente el plano de la acción ha cambiado. Todo es desarrollado ahora desde relaciones interpersonales previas a todas las elaboraciones teóricas y no desde la autoridad política o religiosa. Se necesita por estas y muchas otras razones un imaginario cambiado. Por eso, en las biografías de Prometeo a partir del renacimiento aparece la propia historia de la modernidad: su mito del progreso, su titanismo y sus crisis. Sin embargo, para un griego todas estas imágenes serían irreconocibles. El nuevo mundo no es solamente América, sino todo lo que se hace y se piensa.

Por eso, Prometeo resulta el gran mito de la modernidad. Este mito es desde el siglo XVII/XVIII el mito de la sociedad burguesa. Su grandeza, su prepotencia y sus crisis aparecen. En los Golem, los Frankenstein y después en el hundimiento del Titanic aparecen hasta sus fracasos. En el Fausto, una obra prometéica también, resulta el mismo fracaso. La filosofía de Nietzsche es testigo igualmente de este fracaso. Y desde el siglo XX Prometeo es cada vez más una figura banal, mientras el grandioso mito del progreso ha sido burocratizado y condenado a la mediocridad en las tasas de crecimiento impulsadas por el FMI.

5. El Prometeo de Marx y la ética del sujeto

Según mi opinión, en esta situación se vuelve central lo que Marx presenta como su Prometeo. Este Prometeo de Marx es muy diferente de todos los otros. Ya destaqué, que el Prometeo del temprano joven Marx efectúa un discernimiento de los dioses, que no aparece en

ninguno de los otros Prometeos. Pronuncia una sentencia sobre todos los dioses en el cielo y en la tierra, que no asumen el ser humano – este ser consciente de sí mismo – como divinidad suprema. Se trata del ser humano como “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Se trata de una sentencia sobre los dioses en el cielo y en la tierra, que no aceptan este ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable como una violación de la divinidad suprema. Y cuando Marx deja de hablar de los dioses, habla en relación a este ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable como la esencia suprema del hombre para el hombre. Es una esencia hecha sujeto.

Este ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable como trabajador resulta ser su Prometeo:

Finalmente, la ley que mantiene siempre la superpoblación relativa o ejército de reserva en equilibrio con el volumen y la intensidad de la acumulación mantiene al obrero encadenado al capital con grilletes más firmes que las cuñas de Vulcano con que Prometeo fue clavado a la roca.²⁰

Clavado en la roca vive su martirio. Es el Prometeo, del cual ha dicho: “En el calendario filosófico, Prometeo ocupa el primer rango entre los santos y los mártires”. El martirio de este Prometeo es el martirio del ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable:

“En la agricultura, el igual que en la manufactura, la transformación capitalista del proceso de producción es a la vez el martirio del productor, en que el instrumento de trabajo se enfrenta con el obrero como instrumento de sojuzgamiento, de explotación y miseria, y la combinación *social* de los procesos de trabajo como opresión organizada de su vitalidad, de su libertad y de su independencia *individual*”.²¹

²⁰ MARX, K: El Capital. FCE. México, 2002, I. Tomo, p. 547

²¹ Idem, p 639.

Así, “la transformación del proceso de producción es a la vez el martirio del productor”.²²(...) Al convertirse en un autómatas, el instrumento de trabajo se enfrenta como *capital*, durante el proceso de trabajo, con el propio obrero; se alza frente a él como trabajo muerto que domina y chupa la fuerza de trabajo viva”.²³

Es el Prometeo al cual se le extra la fuerza de trabajo viva.

Este Prometeo de Marx está encadenado en la roca. Evidentemente tiene un águila que le extrae la sangre devorando su hígado y el águila tiene un Zeus que lo manda. En el libro de Luri aparecen muchas águilas. Lo predominante es el águila entendida como inquietud humana, como cura o como *Sorge* (Preocupación) a la Heidegger. Cícero interpreta el águila como el cuerpo²⁴, que tortura el alma. En otros, posteriores puede ser el amor.

Si es la inquietud, en estas historias de Prometeo no aparece la inquietud principal, a la cual apunta Marx: la inquietud como el miedo de ser tratado como un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.

El águila de Cícero es exactamente lo contrario al águila de Marx. La de Marx tortura el cuerpo gobernado por el sistema que en la modernidad opera a través de la Ley – cuya base es aquella del valor. La de Cícero es un águila que es cuerpo y que tortura el alma. Es evidente que Cícero habla en nombre del señor y amo, que se siente torturado por las expresiones de las necesidades corporales de sus dominados. Marx, en cambio, habla en nombre de estos dominados que son humillados, sojuzgados, abandonados y despreciados por el señorío de sus señores.

Las interpretaciones psicoanalíticas, que Luri menciona, van en la línea de Cícero. Aparecen entonces los instintos no domesticados, que

²² Ibidem, p. 423.

²³ Ibid., p. 350.

²⁴ Vid. LURI MEDRANO, op. cit., p. 64.

torturan al yo, siendo su águila, que hace falta domesticar. Sin embargo, eso no hace desaparecer el punto de vista del Prometeo de Marx. En cuanto el yo o la autoridad ejercen esta domesticación por medios de la ley, transforman los cuerpos de los sometidos en seres humillados, sojuzgados, abandonados y despreciados.

Al águila la manda Zeus. Zeus es el poder expresado en su divinización. El águila tortura al Prometeo, pero Zeus le manda hacerlo. El Prometeo de Marx sabe que es el sistema de poder, que en cuanto sistema manda al águila. En la siguiente cita, que aparece en un lugar clave del primer tomo de *El Capital*, este mismo Zeus es cuestionado y se llama ahora la “reina de los mares”:

“Y frente a la vieja reina de los mares se alza, amenazadora y cada día más temible, la joven república gigantesca: ‘Un duro destino atormenta a los romanos, la maldición por el crimen del asesinato del hermano.’”²⁵

Hay dos referencias al tiempo de los romanos. La primera es la referencia a la reina de los mares. En la antigüedad Roma lleva el nombre de reina de los mares. En el tiempo de Marx es el imperio británico que ha asumido este nombre. La diferencia es obvia. Roma como reina de los mares era reina del mar mediterráneo y nada más. Inglaterra como reina de los mares es reina – o pretende serlo – de todos los mares de la tierra. Es reina universal en relación a una Roma, que era reina local, inclusive provincial.

La otra referencia a Roma está en la cita de Horacio, que Marx presenta. Esta cita revela algo, que vale para todas las referencias a la antigüedad griega y romana desde el renacimiento. Implica una reevaluación fundamental. Horacio no dice, lo que Marx le imputa; no lo dice, a pesar de que lo dice. La cita de Horacio es parte de un poema largo. En el contexto de este poema, el duro destino de los romanos por el

²⁵ “*Acerba fata Romanos agunt, Scelusque fraternae necis.*” MARX, Karl, op. cit., p.606.

asesinato del hermano se refiere directamente a las guerras civiles que perturbaron a Roma desde la rebelión de Catalina hasta la asunción del imperio por el emperador Augusto. Es un período de guerras civiles intestinas. Hermanos son los romanos entre sí, los pueblos sojuzgados no aparecen en Horacio como hermanos y su asesinato no es visto como asesinato del hermano.

Marx interpreta la cita fuera de este contexto y le da un significado diferente. El asesinato del hermano está ahora en el asesinato de los subyugados del imperio. Las guerras civiles no son más que consecuencia. Este asesinato subvierte al propio imperio, que para el Prometeo de Marx ahora es el imperio británico como hoy para nosotros sería el imperio de EEUU, que es la nueva reina de los mares. El asesinato del hermano, sobre el cual descansa, no mata solamente a estos hermanos. Se dirige en contra del imperio mismo y lo condena y lo destruye desde adentro. El asesinato del hermano desemboca en el suicidio del asesino.

El Zeus que desde el Olimpo del imperio manda el águila para torturar al Prometeo, prepara su propia muerte. En el mito griego de Prometeo Zeus sabe que su régimen está amenazado por su destitución. Prometeo sabe el secreto, pero no lo suelta. Ahora, el Prometeo de Marx suelta el secreto. A Zeus lo van a derribar las consecuencias de la acción torturadora y asesina del águila que el mismo Zeus mandó a Prometeo para torturarlo.

Los falsos dioses, sobre los cuales Prometeo da su sentencia, encuentran su derrota porque el asesinato que cometen resulta en su propio suicidio.

Es evidente que, el Prometeo de Marx que estoy presentando es una reconstrucción a partir de elementos dados por Marx como un esbozo. Sin embargo, estoy convencido que resume adecuadamente lo que Marx percibe como su Prometeo.

6. El sistema del mercado sacralizado

El sistema, sin embargo, se presenta a sí mismo como un hecho social muy escueto. A pesar de ello, al hacerlo se presenta con un velo sagrado. Marx critica este hecho en Hegel en su Introducción a crítica de la filosofía del derecho de Hegel de 1844. Pero ciertamente no se trata solamente de criticar y enfocar críticamente el sistema de Hegel. El sistema actual se presenta igual como un algo supra-mundano, sagrado que se impone a las voluntades humanas y tiene el derecho de hacerlo. Se lo puede demostrar también en Luhmann, para el cual el sujeto está fuera y por tanto expulsado del sistema. Sin embargo, quiero hacerlo con Hayek, a pesar de que la cita resulta un poco larga. Es interesante por el tipo de sacralización que usa:

“No existe en inglés o alemán palabra de uso corriente que exprese adecuadamente lo que constituye la esencia del orden extenso, ni por qué su funcionamiento contrasta con las exigencias racionalistas. El término “trascendente”, único que en principio puede parecer adecuado, ha sido objeto de tantos abusos que no parece ya recomendable su empleo. En su sentido literal, sin embargo, alude dicho vocablo a lo que está más allá de los límites de nuestra razón, propósitos, intenciones y sensaciones, por lo que sería desde luego aplicable a algo que es capaz de generar e incorporar cuotas de información que ninguna mente personal ni organización singular serían capaces de aprehender, sino tampoco lo serían de imaginar. En su aspecto religioso, dicha interpretación queda reflejada en ese pasaje del padrenuestro que reza “hágase tu voluntad (que no la mía) así en la tierra como en el cielo”, y también en la cita evangélica: “No sois vosotros quienes me habéis elegido, sino Yo quien os eligió para que produzáis fruto y para que este prevalezca” (San Juan, 15:26). Ahora bien, un orden trascendente estrictamente limitado a lo que es natural (es decir, que no es fruto de intervención sobrenatural

alguna), cual acontece con los órdenes de tipo evolutivo, nada tiene que ver con ese animismo que caracteriza a los planteamientos religiosos, es decir, con esa idea de que es un único ente, dotado de inteligencia y voluntad (es decir, un Dios omnisciente), quien, en definitiva, determina el orden y el control.”²⁶

El sistema, del cual Hayek habla, es el sistema del mercado. Según Hayek es trascendente en relación a toda actuación humana. Como tal exige sometimiento irrestricto. Este sometimiento Hayek lo explica por ciertas citas bíblicas, citas predilectas de la ortodoxia cristiana. El uso de estas citas es llamativo. Sacralizan el sistema, sin duda, pero Hayek insiste que esta sacralización no la entiende en sentido religioso. Se trata realmente de una referencia de ilustración y metafórica, aunque sirve para sacralizar el mecanismo del mercado. De esta manera Hayek se distancia de lo que llama el “animismo” religioso, que daría al sistema una existencia sustancial con voluntad propia. Hayek no quiere eso. Quiere el sistema como un sujeto sustitutivo, cuya autoridad incuestionable se deriva del mismo mecanismo del mercado.

Sin embargo, lo transforma en algo legítimo de por sí. Lo hace en términos de la filosofía del “como si” de Vaihinger. Lo que Hayek tanto aprecia, es un divinidad “como si” lo fuera aunque no lo es. Es un tipo de argumentación post-renacentista, que es necesario para afirmar un universalismo del sistema independientemente de cualquier fe religiosa que podría haber. No quiere un Dios omnisciente, pero sí un mecanismo de regulación, que es “como si” fuera omnisciente. También lo llama un milagro, pero otra vez en el sentido de que es “como si” fuera un milagro.

El resultado, al cual Hayek llega, es lo que hay que esperar. Es la exigencia del sometimiento al sistema y la colaboración con él sin tomar en cuenta

²⁶ HAYEK, Friedrich A., *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*. Unión Editorial, Madrid, 1990. pp. 125 y 126

ninguna de las consecuencias que eso puede tener. Son las reglas (las leyes del mercado) que organizan y que llevan la responsabilidad. Todo otro sería *hibris* y rebeldía. Es el resultado al cual Agustino también había llegado y que comenté: divinización por participación y no por rebeldía o crítica. Llega al mismo resultado aunque sin el “animismo” de Agustino. Hayek lo dice con estas palabras:

“...por un lado el individualismo que es humilde en su esencia, quien trata de entender las reglas, según las cuales los esfuerzos de cada uno han colaborado para hacer surgir nuestra civilización y que espera poder sobre la base de esta comprensión poder crear las condiciones favorables para un desarrollo posterior, y por el otro lado la *hibris* del colectivismo, quien quiere dirigir conscientemente todos los esfuerzos de la sociedad.”²⁷

A este tipo de sistema capitalista, Marx responde en términos teóricos igualmente escuetos. Analiza el sistema a partir del trabajo humano y lo construye como un circuito. El productor-trabajador, al desarrollar la división social del trabajo, promueve el mercado, pero de una manera indirecta y no-intencional: “En su perplejidad, nuestros poseedores de mercancías piensan como Fausto: en principio, era la acción. Por eso se lanzan a obrar antes de pensar. Las leyes de la naturaleza propia de las mercancías se cumplen a través del instinto natural de sus poseedores”²⁸

Este mercado se desarrolla como sistema de mercancía, dinero y capital y adquiere el poder sobre los propios productores, que llegan a ser dependientes de él. Al transformarse el sistema en capitalista, transforma al productor en trabajador dependiente frente a los medios de producción, que lo dominan como propiedad. Todo eso ocurre en forma de un desarrollo de la racionalidad formal y de una legalidad

²⁷ HAYEK, Friedrich A., *Mißbrauch und Verfall der Vernunft. Ein Fragment*, Salzburg 1979. p. 126.

²⁸ MARX, K. op. cit., p.50.

basada en el contractualismo. El propietario ahora adquiere un poder arbitrario, sin romper los marcos de la legalidad formal. Se siente libre. Sin embargo, el productor es transformado en un ser “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Pero no solamente el productor es transformado en objeto explotado, la propia naturaleza externa, sobre la cual gira el trabajo humano, es igualmente transformado. Resulta un sistema, sobre el cual Marx puede decir: Este efecto también ocurre, por tanto, como efecto indirecto, que a veces incluso es no-intencional.

Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador”.²⁹

Se trata de un asesinato que resulta en un suicidio.

Este circuito da entonces una doble vuelta. Produce el sistema del mercado como su efecto indirecto, porque es la forma dentro de la cual el desarrollo de las fuerzas productivas se hace posible y viable de ser coordinado en la división social del trabajo. Sin embargo, el sistema resultante se transforma en el dominador, que transforma al productor-trabajador, del cual todo partió, en un ser explotado y despreciado. Lo hace igualmente de una manera indirecta y, por tanto, inevitable en el grado en el cual este sistema se puede totalizar como sistema del mercado total, algo que hoy de nuevo la estrategia de globalización promueve.

Es fácil expresar eso en las metáforas míticas del mito de Prometeo. Al apropiarse el fuego desata el proceso de desarrollo de las fuerzas productivas, Empujando hacia la constitución de un sistema de coordinación de la división social del trabajo, que se transforma en un poder, que lo transforma a él en este ser torturado y despojado. Al no poder dar cuenta de estas transformaciones, constituye el sistema

²⁹ Idem, pp. 423 y 424. He corregido la traducción según el texto original.

como poder divino – su Zeus. La entidad transcendente, de la cual Hayek está fantaseando en la cita arriba, es nada más que este Zeus, el falso dios del sistema. Al someterse el productor a este Zeus, el águila que lo tortura, es mandado por el dios como castigo por el “robo” del fuego.

La clase dominante ahora se va a interpretar como el Prometeo titánico, para el cual el águila es la “inquietud” la presión, la infelicidad. Es su efecto indirecto derivado de su gigantismo y el castigo que tiene que aceptar, su “estrés”. Se siente libre al poder explotar y despreciar a los otros, aunque en consecuencia tiene que explotar y despreciar a sí misma también. Sin embargo, la clase dominada, si se interpreta como Prometeo clavado a la roca, ve en el águila esta fuerza que la explota y desprecia.

Eso ciertamente es el sistema que vivimos. Sin embargo, al divinizarlo, el sistema se fetichiza y la concatenación de efectos indirectos o no-intencionales de la acción se hace invisible. El ser humano parece condenado a sufrirlo y a someterse. Deja de ser sujeto de su propia vida. Marx habla en cuanto a este proceso de fetichización de la “religión de la cotidianidad” (*Alltagsreligion*).

Hacerse libre frente a este sistema, implica una crítica de la religión. Es la crítica de los dioses de esta tierra, en cuanto no reconocen al sujeto humano como divinidad suprema. Esta libertad implica a la vez la ética del sujeto. No hay libertad sin llegar a controlar y canalizar el circuito para recuperar al productor-trabajador como el centro alrededor del cual tiene que girar.

7. La ley como la cárcel del cuerpo.

Resulta que el Prometeo de Marx es único y tiene el carácter de una respuesta a todos los otros Prometeos que han surgido desde el renacimiento.

Hay algo, que nos puede servir como una clave para entender este Prometeo de Marx. Se basa en la inversión de una conceptualización platónica. En esta tradición aparece la afirmación: el cuerpo es la cárcel del alma. El alma se siente desterrada y el cuerpo es el lugar del destierro. El mismo Cícero entiende, como vimos, el águila de Prometeo como el cuerpo que tortura el alma. En Marx aparece la inversión: la ley – y la ley para Marx es la ley del valor – es la cárcel del cuerpo. Prometeo está clavado en la roca por la ley y el águila, por tanto, es el torturador mandado por la ley. La ley resulta una jaula y la liberación no puede haber sino frente a la ley.

Se nota, que esta clave del Prometeo de Marx no es griega. Está precisamente en los orígenes del sujeto cristiano, aunque todavía con su envoltura religiosa. No se puede entender el sujeto que presenta San Pablo y la propia promesa de la resurrección del cuerpo sino a partir de esta inversión. Liberación significa liberar al cuerpo frente a la ley, aunque posteriormente la ortodoxia cristiana lo va a invertir de nuevo en contra del cuerpo. Eso inclusive con muchas ambivalencias en los propios textos de San Pablo. En San Pablo la inversión aparece por ejemplo en sus siguientes palabras:

Y no sólo el universo, sino nosotros mismos. Aunque se nos dio el Espíritu como anticipo de lo que tendremos, gemimos interiormente, esperando el día en que Dios adopte y libere nuestro cuerpo (Rom 8, 23).

Liberar al cuerpo (frente a la ley) es lo de que se trata, mientras el pensamiento griego quiere liberarse del cuerpo, lo que la gnosis lleva a su extremo. Desde el renacimiento es eso, por tanto, un elemento clave del desarrollo de la modernidad. Lo es, aunque en el pensamiento la liberación corporal es sustituida por la liberación ilimitada de la persecución de intereses materiales, lo que crea en el mercado una nueva cárcel para el cuerpo.

Cuando Marx recupera al sujeto, lo hace frente a esta nueva cárcel del cuerpo que es el sistema del mercado. Pero haciéndolo, universaliza el

sujeto humano corporal y necesitado más allá de cualquier envoltura religiosa. Es tan universal como pretende serlo el mercado.

Marx no es el único que concibe el sistema de mercado como una cárcel del cuerpo. Max Weber dice lo mismo cuando habla del capitalismo como de una “jaula de acero”. Max Weber no es tan superficial en su apreciación como lo es Hayek y como lo son los neoliberales al celebrar el mercado y el capitalismo como un reino de la libertad.³⁰ Sin embargo, no llega a la conclusión, a la cual llega Marx, del sujeto humano como esencia suprema del ser humano. Lo evita por su actitud fatalista. Weber no celebra el capitalismo, sino lo considera con un fatalismo sin límites. Por tanto, le resulta una ética fatalista de sometimiento frente a la ética afirmativa del sujeto, que desarrolla Marx. Weber ya se acerca a lo que hoy es la prédica del sistema de mercado entero: no hay alternativa³¹.

Marx en su tiempo se enfrenta a tales fatalismos citando al Prometeo de Esquilo y sus palabras hacia Hermes, el mensajero-sirviente de Zeus, quien lo quiere convencer a someterse a la voluntad de Zeus argumentando la fatalidad de su situación por estar clavado en la roca. “Con tu servicio servil no quisiera jamás intercambiar esta mi suerte

³⁰ En Uruguay la cárcel principal en la cual se torturaron los presos políticos de la Dictadura de Seguridad Nacional se llamaba La Libertad. En el campo de concentración de Guantánamo los militares de EEUU tienen como santo y seña la frase “Honor bound to defend freedom” (El honor está comprometido para defender la libertad). El militar, que vigila dice: “Honor bound” y él que quiere entrar, contesta: “to defend freedom”. Dicho eso, se abre el portón. [según *Neue Zürcher Zeitung*, Zürich, Suiza, 28.9.03 p.22] Los Nazis escribieron sobre la entrada de sus campos de concentración: Arbeit macht frei [Trabajo hace libre]. El lenguaje neoliberal desemboca en el lenguaje del totalitarismo. De esta manera revela lo que es. Esta libertad, de la cual Bush constantemente habla, es efectivamente una cárcel, una “jaula de acero”. Eso es cierto en su doble sentido: todas las celdas de Guantánamo son construidas de puro acero.

³¹ *There is no alternative*, como solía decir Margaret Thatcher.

miserable, escucha bien, ¡jamás, jamás! Sí, es más bello estar sometido a esta roca, que servir lealmente al padre Zeus como sirviente fiel.”

Este Prometeo, tanto el de Esquilo como el de Marx, no se rinde, aunque fatalmente no tenga alternativa. Descubre la dignidad más allá del cálculo del éxito. Pero por eso encuentra la salida en el caso que la haya. Weber, en cambio, se hace el mensajero-sirviente de Zeus y a esta sumisión la llama inclusive “ética de la responsabilidad”. Es la irresponsabilidad pura. Ni la muerte es aceptable por la razón de que sea una fatalidad sin salida. Los mensajeros-sirvientes de Zeus piden la sumisión de un ser humano, al cual declaran “ser para la muerte”. Pero el ser humano es un ser para la vida, atravesado por la muerte, que ocurre fatalmente. Pero no es para la muerte ni para el eterno retorno de lo mismo, que es otra expresión del sometimiento a la fatalidad de la muerte.

Esta situación la vemos también en el caso de la muerte de Jesús. Antes de su muerte y sabiendo que no tenía ya escape frente a aquellos decididos a matarlo, según el texto se retiró al monte de olivos. Allá le sobrevino el miedo y por miedo sudó sangre. Frente a su Dios-padre decía: tu voluntad se cumpla. La ortodoxia cristiana lo interpreta en el sentido de que la voluntad de Dios era que Jesús sea crucificado. El texto es diferente y eso se ve con más claridad en los diálogos de Jesús con Dilato en el evangelio de Juan. Es eso: independiente de que lo maten o no, él sigue su camino. Independiente de que lo maten o no, insiste en su razón frente a la injusticia de su muerte. Independiente de que lo maten o no, sigue fiel a sí mismo. Eso, para él, es la voluntad de Dios y eso es su obediencia. Es la obediencia del ser humano como sujeto, cuyo Dios tiene como su suprema divinidad el ser humano que se asume a sí mismo. En este caso, Jesús está en la posición, en la cual se encuentra el Prometeo de Esquilo y la asume igualmente. Rechaza la salvación por la servidumbre y el sometimiento: Dios se ha hecho hombre. La ortodoxia cristiana se puso de lado de Zeus y habla con la voz del mensajero de Zeus, Hermes. A este paso le siguen las ortodoxias liberales y marxistas igualmente, cuando asumen su sistema respectivo como suprema divinidad.

Sin embargo, esta afirmación del sujeto desemboca en palabras ya citadas de Marx en una ética: “el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Presupone otro juicio: yo soy si tú eres.

Es la ética de la autorrealización del ser humano por la afirmación de su subjetividad. Es la autorrealización subjetiva que en Esquilo no la vamos a encontrar. Ya la encontramos en los orígenes del cristianismo. Sin embargo, aparece ahora en una formulación universal más allá de cualquier fórmula religiosa.

El ser humano es la esencia suprema del ser humano. La raíz del ser humano es el mismo ser humano. Esta esencia no es ni una ley natural ni un *a priori* de valores. Es la afirmación del ser humano como sujeto, pero adquiere su especificidad por la vivencia de las violaciones de la dignidad humana. Adquiere esta exigencia en cuanto que el sujeto humano no se somete a estas violaciones, sino se enfrenta a ellas. Pero que son violaciones, se descubre y no se sabe *a priori*. Desde el punto de vista del sistema de dominación, todas las violaciones son presentadas como necesidad fatal de la existencia del sistema y por tanto del orden. Es el sujeto quien las enfrenta en cuanto no acepta esta fatalidad – aparente o real – como última instancia. Frente a las violaciones específicas entonces desarrolla exigencias y estas exigencias son expresadas como derechos humanos, que inclusive se legalizan. Legalizadas estas exigencias, las violaciones de la dignidad humana son ilegales. Pero la ilegalidad no es su esencia. Ya antes de las legalizaciones de los derechos humanos, se trata de violaciones. La legalidad no las transforma en violaciones – no son violaciones a consecuencia de una ley violada – sino se descubren como violaciones con anterioridad de cualquier ley que las prohíba. La ley ilegaliza algo que es ilegítimo ya antes de la ley. A posteriori se descubre las violaciones de los derechos humanos, pero lo que se descubre, es el *a priori* de la esencia humana violada. Se descubren en el curso de la

vida cotidiana. Lo que es a priori, se descubre a posteriori. Una vez descubiertos, son *a priori*. Por eso no se trata ni de una ley natural ni de una lista a priori de valores específicos. Los derechos humanos resultantes tienen una historia, en la cual van apareciendo.

Cuando Marx formula esta ética del sujeto corporal, necesitado y vulnerable, habla de un nuevo imperativo categórico. Se trata de una respuesta a la ética de Kant de la crítica de la razón práctica. Efectivamente, la ética de Kant es una ética de la ley y de las normas. El imperativo categórico de Kant define el acto ético como un acto de cumplimiento de normas universales. Kant explícitamente pone el cumplimiento de las normas abstractas como una obligación por encima de la vida humana misma: *fiat iustitia, pereat mundus*. (Hágase justicia – en sentido del cumplimiento de las normas formales –, aunque perezca el mundo) Eso es su rigorismo. La autonomía de su ética es una autonomía de leyes y normas, que excluye la autonomía del ser humano. Transforma al ser humano en un servidor de la ley del imperativo categórico. La ética, en cambio, que Marx recupera, es una ética de la autonomía del ser humano como sujeto corporal y necesitado. Pronuncia la soberanía frente a las leyes. No produce su abolición, pero las transforma en soportes de la vida humana del sujeto humano. No tienen ningún valor en sí y si son necesarias lo son como son necesarias las muletas en el caso del lisiado. Tienen que adaptarse para que la vida del sujeto sea posible y existen nada más que en función de esta vida.

La ética de Kant es una ética estática, la que pronuncia Marx es ética transformación y de cambio: el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Es el llamado a cambiar toda ley, toda institución en cuanto humillan, sojuzguen, abandonan y desprecian al ser humano. El ser humano como sujeto es el criterio de juicio sobre todas las leyes y todas las instituciones.

En la visión de Kant, este punto de vista es ética heterónoma, externa. Lo es, porque Kant dogmáticamente pone la ley como única instancia de la autonomía ética. Su ley no tiene sujeto humano, sino es sujeto de sí misma que dicta externamente en nombre de la no-contradicción de la razón práctica al ser humano lo que es bueno y lo que es malo, si tiene que vivir o morir. Se pasa encima de la vida humana si su falta de contradicción lo dicta. Su misma esencia es heterónoma al ser humano viviente. La ética del sujeto hace una sentencia sobre esta externalidad de la ley formal. Por eso la invierte. La autonomía es de la relación entre seres humanos que relativizan toda ley cuando su cumplimiento humilla, sojuzga, abandona o desprecia al ser humano.

La ética del sujeto pone efectivamente el ser humano como sujeto en el centro de toda historia humana y de todas las instituciones y leyes posibles. Lo hace como punto de partida. Por eso desemboca en el discernimiento de las instituciones y leyes a la luz del ser humano humillado, sojuzgado, abandonado y despreciado. Como tal se pronuncia como verdad de la historia, una verdad constantemente traicionada en la historia pero como verdad ausente siempre presente. De eso habla Walter Benjamin:

“Es notorio que ha existido, según se dice, un autómata construido de tal manera que resultaba capaz de replicar a cada jugada de un ajedrecista con otra jugada contraria que le aseguraba ganar la partida. Un muñeco trajeado a la turca, en la boca una pipa de narguile, se sentaba al tablero apoyado sobre una mesa espaciosa. Un sistema de espejos despertaba la ilusión de que esa mesa era transparente por todos los lados. En realidad se sentaba dentro un enano jorobado que era un maestro en el juego del ajedrez y que guiaba mediante hilos la mano del muñeco. Podemos imaginarnos un equivalente de este aparato en la filosofía. Siempre tendrá que ganar el muñeco que llamamos “materialismo histórico”. Podrá habérselas sin más ni más con cualquiera, si toma a su servicio a la teología que,

como es sabido, hoy es pequeña y fea y no debe dejarse ver en modo alguno.”³²

Lo que Benjamin llama materialismo histórico, es esta ética del sujeto.

Esta ética del sujeto es a la vez necesariamente la referencia de cualquier discernimiento de los dioses. Es el criterio que el Prometeo de Marx establece: la sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana (el ser humano consciente de sí mismo) como la divinidad suprema. Al lado de ella no habrá otro Dios...

Desarrollándolo, se transforma en la sentencia en nombre del sujeto humano corporal y necesitado. De la ética del sujeto se deriva este discernimiento de los dioses. La divinidad de Dios gira alrededor de este sujeto – que en cuanto exigencia es siempre un sujeto presente por ausencia por cuya presencia positiva siempre se lucha. En última instancia, este sujeto humano presente por ausencia es Dios. Este discernimiento de los dioses contiene una evidente crítica de la idolatría y de los dioses idólatricos. Estos son los dioses derivados de la vigencia de la ley y de las instituciones por encima de la vida humana.

Kant deriva de su ética postulados de la razón práctica, que afirman la libertad, la inmortalidad y la existencia de Dios. La ética del sujeto no afirma estos postulados. Evidentemente, presupone un postulado de libertad: es el postulado de que el ser humano es libre para afirmar su vida frente a las leyes, las instituciones y los ídolos. Siempre es libre y por eso siempre hay alternativas. Pero no necesita afirmar ni la existencia de la inmortalidad ni la existencia de Dios. También los

³² BENJAMIN, Walter, *La obra de arte en la época de reproducibilidad técnica. Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1973 p. 177, cfr. SABROVSKY, Eduardo: *El desánimo. Ensayo sobre la condición contemporánea*. Nobel, Oviedo, España, 1996. p. 177.

dioses puramente imaginados deben ser sometidos al discernimiento y la ética del sujeto hace este discernimiento. No implica un juicio de existencia, es decir, no implica ninguna afirmación de tipo metafísico tradicional. Por eso es también un criterio de discernimiento sobre el ateísmo. Un ateísmo, que no condena los dioses idolátricos, es él mismo idolátrico y se transforma en otro tipo de metafísica. Por eso, hay una diferencia decisiva entre el ateísmo de Marx y el del socialismo soviético. La ortodoxia soviética es metafísica, el ateísmo de Marx no es metafísico, sino humanista. Por eso la opinión de Marx es, que con la afirmación de la ética del sujeto la religión va a morir. Pero eso es simplemente una opinión y no un resultado necesario de su análisis. Una opinión, que, además, es probablemente errónea. Sin embargo, para la ética del sujeto y el consiguiente discernimiento de los dioses es irrelevante.

El juicio sobre la existencia de Dios, que Kant deriva de su razón práctica, es una variación de la antigua prueba ontológica de Dios de Anselmo de Canterbury. Por supuesto, se puede hacer algo análogo desde la ética del sujeto. Pero el Dios que resulta es un Dios de la liberación, que libera al cuerpo frente a la ley. Sin embargo, no es relevante para el análisis que esta ética hace. Y siempre mantiene el problema, que el mismo Anselmo destaca: es una prueba para creyentes. El discernimiento de los dioses se mueve en otro nivel. Es análisis de la realidad concreta y perceptible. Sin embargo, sigue empujando la pregunta por el ser real de estos dioses. Es la pregunta: ¿qué pasa con esta ciencia moderna en cuanto se la mira en conjunto bajo la perspectiva: *etsi deus daretur*? La pregunta no desaparece y cualquier análisis propiamente teológico la tiene que enfrentar. Pero se refiere ahora al conjunto de la ciencia moderna. Pero para poder desarrollar eso, se necesita previamente haber hecho el análisis de la teología (y toda la ciencia moderna) bajo el: *etsi deus non daretur*. Una vez llegado hasta la teología, desemboca en un replanteo completo. El discernimiento de los dioses entonces lleva a la afirmación: si habla Dios al ser humano, este ser humano es responsable de lo que Dios dice.

Ahora, es llamativo el hecho de que la tradición marxista no ha seguido desarrollando esta ética del sujeto. En el posterior desarrollo del pensamiento de Marx – y sobre todo en sus análisis del fetichismo – sigue presente, pero también sin una elaboración sistemática. La razón la veo en el hecho de que progresivamente el movimiento socialista entendió el socialismo como meta definitiva de la historia y por eso concibió la transición al socialismo como una acción de transformación institucional, para la cual esta ética parecía irrelevante. Por tanto la dejó de lado. Pero haciéndolo, construyó un sistema con características centrales parecidas a los sistemas anteriores, cuyo mismo ateísmo metafísico resultó ser un ateísmo idolátrico (también los ateísmos pueden ser idolátricos). El Prometeo de Marx no lo aguantaría y lo condenaría igual que los sistemas anteriores.

Pero este tipo de construcción de metas definitivas de la historia humana colapsó. Ya la filosofía de Nietzsche pronosticó este colapso del propio mito del progreso, en el cual se basan las construcciones de tales metas. La misma imaginación soviética del tránsito al socialismo no era más que parte de este espacio abierto por el mito del progreso. Resultó, que la historia no tiene metas definitivas intrahistóricas, pero sí tiene caminos. Hay caminos de liberación, pero los logros no se miden los logros por una meta futura por alcanzar, sino por el logro en cada momento presente en esta historia.

Este cambio en relación a las metas definitivas proyectadas sobre un futuro infinitamente largo parte de un cambio en la relación con las macro-instituciones Estado y mercado. En la perspectiva proyectada se proyecta la desaparición (o minimización) de ellas y la meta es una convivencia más allá de estas instituciones. Eso aparece en la utopía soviética del comunismo y su abolición del Estado y del mercado con más claridad. La experiencia soviética obligó a un cambio: estas macro-instituciones resultan ser un límite infranqueable para toda acción humana. No son producto intencional de la acción humana, sino producto indirecto y muchas veces no-intencional de esta acción y se imponen aunque los actores hagan todo para evitarlo. Aparecen

ahora como consecuencia de la propia condición humana, es decir de la contingencia del mundo y de la presencia de la muerte en ella. Todo es contingente, pero la contingencia no lo es; resulta que para el futuro de la humanidad estas instituciones son marco de cualquier acción social.

Sin embargo, por eso no son estáticas o invariables. Son marco de variabilidad de la acción humana. En la acción pueden ser variadas y controladas, pero no pueden ser abolidas o superadas. Con eso cambia toda relación con la utopía. Tiene que partir ahora de lo presente para cambiar situaciones presentes. Tiene que hacerlo con una dimensión y anticipación en el tiempo que siempre es limitada y cambiante, guiada por la vida humana y sus condiciones de posibilidad.

Con eso aparece otra dimensión de este cambio, que constituye hoy una de las bases de la estrategia de globalización. Se toma este límite infranqueable de la existencia de estas macro-instituciones como razón para la imposición de estas instituciones sin respetar ningún marco de variabilidad. Aparece la salvación por la totalización de estas instituciones, sea la totalización a partir del Estado en el pasado y hoy la totalización a partir del mercado, que desemboca en una totalización del Estado como su condición de posibilidad. Con eso desaparece la política – el: no hay alternativas - y aparece el dominio absoluto de las burocracias privadas de las grandes corporaciones empresariales. En esta totalización se mantiene la infinitud como proceso infinito en el tiempo, pero es ahora una infinitud vacía y sin sentido. El progreso infinito en el tiempo sigue dominando, pero deja de ser progreso por el hecho de que no va a ninguna parte. Es el tiempo del nihilismo. Es el titanismo después del hundimiento del Titanic. El Prometeo correspondiente, que empujó el viaje del Titanic, no se ha escrito aún. ¿O será el Prometeo de Marx?

8. El retorno de la ética del sujeto hoy

Cuando eso se hace consciente, vuelve a aparecer la ética del sujeto. Ahora ella pronuncia el criterio más allá de cualquier meta futura y definitiva. Como lo canta un cantor brasilero: el amor es eterno todo el tiempo que dura. Este más allá está ahora en el presente, en cada momento que vuelve sobre sí mismo. Vuelve a aparecer desde un lugar poco sospechado: desde la teología de liberación y la filosofía de liberación latinoamericanas. En estas corrientes esta ética es más sistemáticamente elaborada que en Marx, aunque el parecido con la presentación de esta ética por Marx es llamativo. Pero eso no se explica por alguna dependencia de Marx, sino por el hecho de que en ambos casos está presente la raíz cristiana de la misma. Igualmente como en Marx, también en estas corrientes latinoamericanas la ética del sujeto es elaborada también en términos de una ética autónoma. En la teología de liberación Gustavo Gutiérrez expresa muy directamente este hecho. Habla de la teología como un acto segundo a partir de una praxis interpretada en términos de una ética del sujeto. Enrique Dussel hizo de esta necesidad de autonomía en la ética de liberación uno de los centros de su argumentación.³³

Dostoyevski dice: si no hay Dios, todo es posible. Eso es evidentemente falso. El mayor crimen de nuestra historia - la “solución final” del Nazismo en Alemania - fue cometido en nombre de Dios, del “Omnipotente”, de la “Providencia”. Abundan los crímenes en nombre de Dios. Pero la inversión de esta afirmación tampoco acierta: si hay Dios, todo es posible. Sin embargo, hay una sentencia, que puede esclarecer el problema: si se acepta el suicidio, todo es posible. En el sentido que tiene, viene de Camus y está implícita a toda su obra.

³³ Ver especialmente Dussel, Enrique: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta. Madrid, 1998. Precisamente Dussel insiste en el carácter autónomo de esta ética expresada como ética de la liberación. En todas mis reflexiones presentes debo mucho a las discusiones largas y frecuentes con Enrique Dussel.

Está también muy cerca a las reflexiones de Wittgenstein³⁴ sobre el suicidio y corresponde igualmente a las reflexiones citadas de Marx. Pero corresponde especialmente a la teología de Karl Barth. La ética del sujeto surge al renunciar al suicidio. Al renunciar al suicidio, hay que canalizar todas nuestras acciones en función de nuestra vida, la mía y la de los otros. Eso permite el discernimiento de los dioses y de los ateísmos. Por eso, esta sentencia corresponde al carácter autónomo de la ética del sujeto. En última instancia los dioses falsos son aquellos, que permiten el suicidio o empujan hacia él. Son hoy los dioses en nombre de los cuales se empuja la estrategia de globalización, cuya esencia es asesina y suicida. Son los dioses del fundamentalismo de hoy igualmente, trátese de los fundamentalismos cristianos o de los otros. En el plano religioso explícito reproducen en su plano respectivo el gran suicidio colectivo que está en curso con la aplicación de la estrategia de globalización en el mundo entero.³⁵

Una vez desarrollada la ética del sujeto como ética autónoma, esta puede desarrollar una función de unión entre las religiones. Todas las religiones y todas las culturas tienen raíces en las cuales está presente la ética del sujeto. Hay que descubrirla y elaborarla. Pero al ser esta ética una ética autónoma, su desarrollo en el interior de cada cultura no presupone la aceptación de ninguna otra religión para descubrirla. A la luz de esta ética, no hace falta convertir al otro a la religión propia

³⁴ “Si el suicidio está permitido, todo está entonces permitido. Si algo no está permitido, entonces el suicidio no está permitido.

¹o cual arroja una luz sobre la esencia de la ética. Porque el suicidio es, por así decirlo, el pecado elemental.” Wittgenstein, Ludwig: Diario, 10.1.1917. Evidentemente, hay que matizar eso mucho más. Pero indica un norte. Hoy, en EEUU, el fundamentalismo cristiano expresa en términos míticos la disposición al suicidio colectivo de la humanidad. Está disfrazado por el “Cristo viene”. Por eso, expresa, que todo está permitido. Se comete el pecado lo que Wittgenstein llama el pecado elemental.

³⁵ Sobre el fundamentalismo ver: TAMAYO, Juan José: Fundamentalismos y diálogo entre religiones. Trotta. Madrid, 2004.

ni, dado el caso, al ateísmo propio o al revés. Sin embargo, si alguien se quiere convertir, que lo haga. Aparece una nueva ecúmene, en la cual hay una base común que a la vez tiene su presencia específica en cada una de sus corrientes. No se trata de convertir a otros, sino de despertar como sujeto desde la cultura en la cual uno está. Por esta razón, esta ecúmene no desarrolla fundamentalismos. Pero la razón está precisamente en el hecho de que la ética que los une es una ética autónoma más allá de cualquier envoltura religiosa. Sin embargo, según las culturas, puede asumir las más variadas envolturas religiosas y las asume. Pero con eso no desaparece cualquier conflicto. Sin embargo, es ahora un conflicto por las idolatrías insertadas en cualquier tradición cultural también. Pero son idolatrías que se determinan por criterios de la propia ética autónoma del sujeto. Por tanto, no se determinan por criterios religiosos. Eso vale en general: el discernimiento de los dioses no se dirige por criterios religiosos, sino por criterios de una ética autónoma. Por estar sus elementos en todas las culturas, puede ser intercultural. Se trata de una ética humana que no es propiedad de nadie en especial.

Aparece una teología del: *etsi deus non daretur* (como si Dios no existiera). La ciencia moderna empezó con este: *etsi deus non daretur*. Lo pronunció primero un pensador escolástico – Alberto el grande – cuyo discípulo era Tomás de Aquino. Empezó por las ciencias naturales, para desembocar al fin en el propio análisis teológico. No se trata de una simple ciencia de la religión con su falsa objetividad, que solamente compara una religión con la otra en función las imágenes religiosas que presentes.

Se trata efectivamente de una manera de hacer teología.

Si hay un Dios, él es la vida, y la especie humana es su supremo representante.³⁶

³⁶ LUNARSCHI, Anatotij, *Religione e Socialismo*. Ed. Guaraldi, Firenze, 1973, p. 87. T. del A.

Lunarcharski ha sido ministro de cultura durante el gobierno de Lenin en la Unión Soviética. Eso es teología del: *etsi deus non daretur* y ella efectúa un discernimiento de los dioses. En su raíz lleva a un discernimiento desde una ética del sujeto.

Pero hay ejemplos contrarios. Hayek, el gurú neoliberal, hace una reflexión del mismo tipo y llega a un resultado al revés:

Nunca supe el significado de la palabra Dios. Creo que es de suma importancia en la conservación de las leyes. Pero, insisto, como no sé el significado de la palabra Dios, no le puedo decir ni que creo ni que no creo en su existencia (...).

Pero también todos debemos admitir, simultáneamente, que ninguno de nosotros está en la posesión de toda la verdad. De 'toda' la verdad, dije. Y si usted me quiere definir a Dios como la verdad, en este caso estoy dispuesto a usar la palabra Dios. Es más: siempre que usted no pretende poseer toda la verdad, yo estaría dispuesto a trabajar al lado suyo buscando a Dios a través de la verdad.³⁷

Hayek parte de la ética de la ley, que en Hayek es ética de la ley del valor y del mercado. Un Dios de esta ley en el contexto del pensamiento de Hayek es dios de la verdad, entendiendo por verdad el conocimiento de informaciones y el hecho de que nadie dispone de todas las informaciones excepto Dios. Dios hasta sabe el tipo de cambio de mañana y, por tanto, es bueno estar en alianza con él. Por lo menos es bueno para los negocios. Por tanto, aparecen los evangelios de la prosperidad.

Si ahora queremos discernir entre ambos dioses – entre la imaginación de Dios de parte de Lunarcharski y de Hayek – no nos sirve ninguna tesis metafísica o ontológica referente a la existencia de Dios. Ambos piensan a partir de éticas autónomas, aunque sean contrarias: ética del

³⁷ HAYEK, Friedrich (von), entrevista en Revista Mercurio con fecha 19 de abril, de 1981.

sujeto y ética de la ley. Además, piensan en términos condicionales. A partir de sus éticas discernen los dioses. Depende ahora de nuestro juicio sobre estas éticas para determinar cuál de estos dioses es un ídolo y cual no. Pero este juicio no es religioso.

Por tanto, este conflicto por la idolatría no es un conflicto religioso tampoco. Es el conflicto implicado en cualquier proceso de liberación, que implica, eso sí, la crítica de los dioses del sometimiento. No es un conflicto religioso, pero tiene una dimensión religiosa.

Cuando empezaba a trabajar en esta ética del sujeto, la consideraba una ética de trasfondo judeo-cristiana. Con el tiempo me di cuenta, hasta qué grado está presente en el pensamiento de Marx. Posteriormente la presenté a un grupo de africanos. Me contestaron: pero eso es africano. Entonces la discutí con grupos de indígenas que vienen a nuestros cursos en el DEI. La respuesta era: pero eso es nuestra tradición indígena. Después busqué en la literatura de otras religiones y la descubrí tanto en pensadores islámicos como en pensamientos budistas y hindú. No me quedaba más duda de que se trata de algo presente en todas las culturas, a veces tapado, a veces traicionado y a veces también defendido. Lo nuevo no es esta ética, sino su elaboración como ética autónoma y universal, que como tal puede expresar la verdad de todas estas corrientes sin ser propiedad de ninguna.

La teología de liberación parte con este método y lo sigue desarrollando. Tiene antecesores importantes en la teología anterior. Son especialmente Karl Barth³⁸ y Dietrich Bonhoeffer³⁹. Por supuesto, introduce en sus análisis siempre también el análisis bajo el supuesto del: *etsi deus daretur*.

³⁸ Sobre Karl Barth y la teología de liberación ver el análisis excelente de PLONTZ, Sabine: *Die herrenlosen Gewalten. Eine Relektüre Karl Barths in befreiungstheologischer Perspektive*, Grünewald, Mainz, 1995.

³⁹ Vid. HINKELAMMERT, Franz J., *La crítica de la religión en nombre del cristianismo: Dietrich Bonhoeffer*, en: *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación. Un esfuerzo de diálogo*, DEI, San José, Costa Rica. 1990.

Una ecúmene parecida no aparece desde el lado de los ídolos y de los dioses del sometimiento. Son dioses de la dominación, que transforman conflictos seculares o de liberación en conflictos religiosos. Vuelven las guerras de religiones. El actual gobierno de Bush defiende su dominio en nombre de un dios de este tipo. Es el dios de EEUU, ciudadano de honor de aquél país, que llama a la guerra por una libertad, que es pretendidamente el regalo de este dios al mundo, siendo EEUU su portaestandarte. De esta manera aparecen los fundamentalismos, que de una manera parecida ejercen también influencias en el Islam. No aparece ninguna posibilidad de constituir una ecúmene.

Quiero terminar con unas palabras de Ernst Bloch, que percibe la posibilidad de esta nueva ecúmene, aunque todavía limitada a una ecúmene entre marxismo y cristianismo:

“Marx dice: ‘Ser radical significa tomar las cosas desde su raíz. Pero la raíz de todas las cosas (es decir de las cosas sociales) es el hombre’. La primera carta de Juan (3, 2) en cambio, invita a interpretar la raíz hombre no como la causa de algo sino como el destino para algo: ‘y todavía no apareció lo que seremos. Pero sabemos que cuando aparezca seremos igual a él; porque lo vamos a ver como es. Y cada uno que tiene tal esperanza en él se purifica como él es purificado’. El ‘El’ con cuya identidad el hombre en su futuro será igual, se refiere sin embargo en este lugar al llamado Padre en el Cielo, pero de hecho se refiere a partir de su igualdad esencial al Hijo del Hombre —como nuestra radicalización, identificación que sólo aparecería al final de la historia—. Si se hubieran leído estos dos textos o si se los relacionara, entonces caería una luz a la vez detective y utópica también sobre el problema real de la alienación y sobre su posible superación. Eso significa de manera cristiana: lo que se había pensado bajo el nombre de Dios habría llegado a ser hombre por fin y significa filosóficamente después

y detrás de toda fenomenología hegeliana: la sustancia sería a la vez sujeto.”⁴⁰

Bloch añade: El encuentro mencionado es curioso, pero ¿por qué no?

⁴⁰ BLOCH, Ernst, *Atheismus im Christentum*. Frankfurt an Main, 1968, p. 351.

Bibliografía citada en este capítulo

AGUSTÍN, San, *La ciudad de Dios*, Porrúa. México, 1970, pp.30 y 603.
ASSMANN, Hugo: *La idolatría del mercado*. DEI. San José de Costa Rica, 1997.

BLOCH, Ernst, *Atheismus im Christentum*. Frankfurt an Main, 1968.

ELLACURÍA, Ignacio y SOBRINO, Jon. Trotta Madrid, 1990.

ENGELS, F., *Ludwig Feuerbach y el Fin de la Filosofía Clásica Alemana*, pag. 15.

FROMM, Erich; *Marx y su concepto del hombre*, FCE, México, 2002

GONZÁLEZ, Antonio, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, Sal Terrae. Santander,1999

HAYEK, Friedrich A., *Mißbrauch und Verfall der Vernunft. Ein Fragment*, Salzburg 1979.

_____, *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*. Unión Editorial, Madrid, 1990.

HINKELAMMERT, Franz J., *La crítica de la religión en nombre del cristianismo: Dietrich Bonhoeffer*, en: *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación. Un esfuerzo de diálogo*, DEI, San José, Costa Rica. 1990

LURI MEDARANO, Gregorio, *Prometeo. Biografías de un mito*, Trotta, Madrid, 2001.

MARX, K., *El capital I*. México, FCE, 2002

NIETZSCHE, Friedrich, *Obras inmortales*, Visión Libros, Barcelona, 1985.

PLONTZ, Sabine: *Die herrenlosen Gewalten. Eine Relektüre Karl Barths in befreiungstheologischer Perspektive*, Grünewald. Mainz, 1995

RICHARD, Pablo: *Teología en la teología de la liberación*. En: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de liberación*, Ed. Ellacuría, Ignacio/ Sobrino, Jon. Trotta Madrid, 1990.

TAMAYO, Juan José: *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*. Trotta. Madrid, 2004.

Otra fuentes citadas

Neue Zürcher Zeitung, Zürich, Suiza, 28.9.03

Filosofía intercultural: Filosofía para nuestro tiempo

Raúl Fornet-Betancourt

1. Consideraciones preliminares para situar el tema e indicar la perspectiva desde la que se tratará

Entendiendo que, como todo título, el del presente trabajo también despierta ciertas expectativas, ya que un título es casi siempre indicador de un foco temático y de una determinada orientación o perspectiva de análisis del tema que con él se anuncia, creo oportuno, pues, comenzar con unas breves consideraciones destinadas a esclarecer, en la medida en que ello es posible en este limitado marco introductorio, lo que se anuncia y / o supone con dicho título en referencia con la problemática que queremos tratar aquí así como de cara a la manera en que vamos a enfocar su tratamiento.

Huelga decir que con estas consideraciones estaremos ya entrando en la materia de esta introducción.

Apunto, por tanto, en una primera consideración, que, como anuncia y promete el título, hablaré de filosofía intercultural. Pero debo aclarar que no pondré el acento ni en la reconstrucción de la historia de la filosofía intercultural ni tampoco en la presentación del desarrollo teórico interno, es decir, de los distintos modelos o diversas corrientes que en la misma se puedan diferenciar.¹ Pues me guía en este momento

¹ Sobre esto puede consultarse mi artículo: “Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural”, en *Diálogo Filosófico* 51 (2001) 411-426.

más bien la intención de concentrarme – como también indica el título – en la presentación de la filosofía intercultural precisamente en tanto que filosofía que eleva la pretensión de ser una “filosofía para nuestro tiempo”.

Pero, ¿qué significa esto concretamente? ¿Cuáles son sus consecuencias para el enfoque del tema? Como acabo de insinuar, esto significa, evidentemente, una fuerte delimitación porque con ello queremos decir que presentaremos la filosofía intercultural, si cabe la expresión, no desde dentro de su “propia” historia, es decir, no a partir de la textualidad que va creando como corriente de argumentación filosófica y con la que, por consiguiente, se va dando un perfil característico en el mapa filosófico que esboza la historia de la filosofía, sino que lo haremos más bien recurriendo a la contextualidad o, dicho más concretamente, a los mundos contextuales y los problemas reales con que la humanidad la desafía hoy.

Nuestra intención es, por tanto, la de facilitar una aproximación a la filosofía intercultural que nos acerque a ella no desde el acervo teórico acumulado en libros sino desde los contextos de nuestro mundo y de nuestro tiempo.

Más debe, por otra parte, quedar asimismo claro que con esta opción no se renuncia totalmente a presentar lo que se podría llamar, aunque con cierta impropiedad, la “cara interna”, filosófica, de la filosofía intercultural. En el fondo esta opción no lleva a ignorar ese aspecto. Pues su consecuencia radica en la exigencia de hacerlo de otra manera, a saber, sin aislar los momentos teóricos del desarrollo discursivo de la contextualidad en que nacen y que tratan de pensar.

Esta manera de acercarnos a la filosofía intercultural tiene que ver sin embargo con su autocomprensión y con su carácter como filosofía. O sea que lo anterior implicaría una especie de supuesto. Pero con esto entro ya en mi segunda consideración.

Cuando hablamos de filosofía intercultural, nos referimos a una forma de filosofar que caracterizamos, aunque a primera vista pueda parecer paradójico, de filosofía contextual. La filosofía intercultural empieza por ser un filosofar que toma conciencia del arraigo y de la situacionalidad del pensamiento (¡y de la vida!) como condición de posibilidad para ejercitarse en universalidad. Su contextualidad no lo cierra a la comunicación ni a la búsqueda de la universalidad, pero si lo pone sobre aviso de que la búsqueda de la universalidad debe ir por otros caminos que los trazados por la conceptualización abstracta y formalizante. Y por eso trata de mostrar que la verdadera universalidad requiere la contextualidad histórica de la vida humana en toda su pluralidad porque se *ocasiona* y se desarrolla justamente mediante procesos contextuales de intercambio y de común entendimiento. De esta suerte la filosofía intercultural, en tanto que figura de un filosofar contextual, se propone como la expresión de una filosofía que – abundando en la idea de su autocomprensión – considera la toma de responsabilidad contextual como una condición necesaria para abrirse a un diálogo de diversidades donde, superándose actitudes tautológicas y / o la disposición a escuchar sólo la resonancia que produce la palabra propia en el otro, se aprenda a compartir diferencias y a solidarizarse con ellas en la carne cultural y corporal del otro; es decir, donde se aprende a ser universales compartiendo contextualidades.

Para la filosofía intercultural no hay, en consecuencia, oposición entre contextualidad y universalidad. El camino hacia lo universal pasa por lo contextual, porque, para ser universales hay que “caminar” en compañía los contextos del mundo.

Que la filosofía intercultural es de carácter contextual, quiere decir además que se define y articula desde una relación de esencial contemporaneidad con el tiempo en él que se desarrolla. Es filosofía que actualiza su presente como filosofía desde el hoy histórico que constituye su situación. En este ámbito su contextualidad se

expresa como “actualidad”. Y de aquí precisamente que pongamos el acento en presentarla como una “filosofía para nuestro tiempo”.

Mi tercera consideración retoma este aspecto para aclarar que cuando presentamos la filosofía intercultural como una “filosofía para nuestro tiempo” la caracterizamos como una filosofía que quiere ser filosofía “actual” y / o filosofía de “actualidades” y para las “actualidades” que configuran nuestro tiempo presente.

Sin embargo, se malentendería esta caracterización si se entendiese que con ella se indica que se trata de una filosofía que está en su tiempo sin más, esto es, que es “actual” porque se hace eco de los discursos que producen y dominan la llamada “opinión pública” de su época para poder hablar de “modas” y estar a la altura no tanto de los tiempos como de las “modas” del presente. Y decimos que esta interpretación del carácter “actual” de la filosofía intercultural sería un malentendido porque su “actualidad” es resultado de un estar críticamente en su tiempo. Lo que supone, adelantando aspectos que se verán luego, que es “actualidad” de problemas, y no de modas discursivas; más aún, que es “actualidad” en la que se actualiza un posicionamiento ético ante los problemas que se detectan como los problemas más urgentes de nuestra época de cara a la sobrevivencia convivente de la humanidad.

Conviene añadir, para que también quede claro de entrada, que esa toma de posición ética que implica la interculturalidad se refiere concretamente a la opción de fondo por ver lo que *sucede* en nuestro tiempo con los ojos de los y las que son víctimas de las “realidades” que genera el aparato dominante de nuestro tiempo.

De donde se sigue que la caracterización de la filosofía intercultural como una “filosofía para nuestro tiempo” debe leerse también en el sentido de una indicación sobre la dimensión programática que conlleva su “actualidad”. Pues la opción ética mencionada tiene como consecuencia para la “actualidad” de la filosofía intercultural

actualizarse justo como una filosofía que muestra que eso que llamamos “nuestro tiempo” es un tiempo que no toda la humanidad puede reconocer como un tiempo realmente suyo en el que se ocupa de lo que en verdad le conviene e importa.

“Filosofía para nuestro tiempo” quiere decir así para la filosofía intercultural compromiso histórico con la tarea de hacer que nuestro tiempo sea nuestro, con un nuestro que pueda ser pronunciado por toda la humanidad como manifestación de copertenencia solidaria. Pero pasemos a la cuarta y última consideración preliminar.

En esta última consideración quiero apuntar un momento que entiendo que es obvio, pero que no por ello me parece que sea superfluo indicarlo en forma expresa. Se trata del aspecto relacionado con la perspectiva desde la que abordamos el tema. Hablamos de filosofía intercultural en el sentido que hemos ido precisando; y aclaramos que lo hacemos desde una perspectiva intercultural para subrayar que no hablamos *sobre* filosofía intercultural sino que intentamos hacerlo en el sentido de un ejercicio de filosofar intercultural que muestre ante todo la actitud o *disposición* desde la que se articula este tipo de pensar contextual. Y ya señalábamos que es una *disposición* crítica, ética, alimentada por la óptica fundante de acompañar el destino de las víctimas de la historia dominante. A esto debemos añadir ahora que esa opción implica de manera sustancial situarse en la diversidad cultural destruida, aplastada y / o marginada por las empresas coloniales e imperiales de que ha sido víctima la humanidad desde su más temprana edad y, en especial, desde la edad del furor desmedido que desató la modernidad capitalista centroeuropea.

Lo que significa, en suma, que la adopción de una perspectiva intercultural es – en este caso – ejercicio de relectura y de recomposición de nuestro tiempo desde y con las memorias de diversidad cultural de la humanidad.

2. Filosofar para nuestro tiempo, o filosofar interculturalmente bajo las condiciones de la globalización actual

La filosofía intercultural o, mejor dicho, el movimiento filosófico que se reconoce con ese nombre², debe tanto su emergencia articulada en cuanto tal como su desarrollo teórico en gran medida a los nuevos desafíos planteados por la agudización de la expansión mundial de estrategias políticas, económicas, científicas y culturales para globalizar el neoliberalismo en todo el planeta, sobre todo en los últimos veinticinco años del pasado siglo XX.

La globalización en curso del neoliberalismo nos ofrece, por tanto, una clave contextual de primera importancia para comprender el carácter de la filosofía intercultural como una “filosofía para nuestro tiempo”.

En un sentido general, que tendremos que ir precisando, se puede decir incluso que la filosofía intercultural es o intenta ser una respuesta a los desafíos de la globalización del neoliberalismo a partir de la reactivación y movilización de las potencialidades de la humanidad en sus más diversas memorias e identidades culturales.

Tratemos entonces de explicitar sus propuestas o planteamientos teóricos como momentos de una respuesta compleja, que envuelve varios niveles, a los desafíos de la globalización del neoliberalismo.

Así, en un primer plano que vendría condicionado por su reacción a lo que llamaré el *diseño neoliberal del mundo* como un mercado globalizador del capitalismo, la filosofía intercultural se esfuerza por mostrar que filosofar bajo las condiciones que requiere e impone la realización de ese diseño neoliberal del mundo es ante todo un ejercicio

² Para una visión panorámica sobre el desarrollo de este movimiento se pueden consultar las recientes introducciones de: KIMMERLE, Heinz, *Interkulturelle Philosophie. Zur Einführung*, Hamburg 2002; y WIMMER, Franz Martin, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, Wien 2004.

de compromiso con las fuerzas sociales y culturales que practican la resistencia; para, con ese respaldo de realidades posibles, contribuir a rediseñar el mundo desde la pluralidad de las culturas, que, en este nivel, quiere decir pluralidad de mundos de vida con derecho a la autodeterminación económica, política, social, religiosa, etc.

Vista a esta luz la propuesta de un mundo plural de universos solidarios, es decir, de un mundo descentralizado pero convivente, es la respuesta de la filosofía intercultural al curso hegemónico de un tiempo dominado por un proyecto político cuyo funcionamiento requiere precisamente la nivelación uniformizante de la humanidad en un mundo reducido a su caricatura capitalista y, por tanto, sin futuro alternativo.

Los contextos creados por las diversas estrategias y políticas con las que hoy se impone la globalización del neoliberalismo nos enseñan, sin embargo, que éste, además de ser un proyecto económico, representa un proyecto político; y que, en cuanto tal, su realización o expansión planetaria no requiere sólo, como decíamos antes, un determinado diseño de mundo. Como proyecto político requiere más, a saber, un determinado tipo humano; un tipo humano que corresponda a las exigencias de su diseño de mundo y que asegure, con su comportamiento, el funcionamiento del mismo.

Para ilustrar esta idea pensemos, por ejemplo, en “palabras claves” que usamos a diario para hablar de nosotros mismos y de nuestras relaciones, como consumo, flexibilidad, movilidad, información, virtualidad, pragmatismo, autonomía, iniciativa propia, etc.³

³ Me parece oportuno señalar en este contexto que todas estas pautas de comportamiento y, por tanto, también de inteligencia de sí mismo son indicadoras al mismo tiempo de mecanismos de consentimiento con el sistema hegemónica. son, si se quiere, las formas de socialidad domesticada y normalizada por las que nosotros expresamos nuestra *servilidad*, y no nuestro servicio ni nuestra libertad. Ver sobre esto: POCHÉ, Fred, “Oppression et contextualité. Libération du sujet et politique de la fragilité”, en *Concordia* 45 (2004) 49-64; y su libro *Une politique de la fragilité*.

En este ámbito, que llamaré el plano antropológico, también responde la filosofía intercultural a los desafíos de un tiempo en manos de las estrategias y estructuras de la globalización del capitalismo neoliberal; y responde con la propuesta de que, justo en el marco histórico de las condiciones dadas hoy en día, un filosofar para nuestro tiempo debe definirse y articularse como un pensar contextual que sepa complementar la tarea anterior de contribuir al cambio del diseño del mundo con un compromiso claro y consecuente en favor de un cambio del tipo antropológico monocultural y “unidimensional”⁴ generado por el capitalismo.

Así, frente a un proyecto político cuya colonización del mundo ha promovido como consecuencia necesaria una verdadera revolución antropológica, al echar las bases de una organización de la vida que impele al ser humano a proyectarse hacia una individualidad autónoma centrada en la posesión y el dominio, la filosofía intercultural propone un giro antropológico para invertir la revolución antropológica impulsada por la modernidad capitalista.

Sin poder detenernos ahora en un análisis detallado de esta propuesta, baste aquí con subrayar que ese giro antropológico significa, antes que cualquier otra cosa, tomar conciencia, justamente por el diálogo intercultural, de que la humanidad necesita reaprender a plantear la pregunta por el ser humano, por su sentido en la vida, por su puesto en la historia y por su lugar en el cosmos.⁵

Ethique, dignité et luttes sociales, Paris 2004.

⁴ Recordemos, entre otros, aquí los lúcidos análisis de Herbert Marcuse y de Erich Fromm sobre la alienación del ser humano en el marco de la sociedad capitalista industrializada. Cf. FROMM, Erich, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, México 1967; y MARCUSE, Herbert, *Cultura y sociedad*, Buenos Aires 1967; y *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, México 1968.

⁵ Una magnífica reconstrucción crítica del “problema antropológico” a la luz de los nuevos desafíos y desde una opción clara y bien fundamentada por la

En un primer paso, de carácter más bien crítico y / o deconstructivo, y en el que a su vez habría que distinguir al menos tres momentos de análisis, ese proceso de reaprendizaje antropológico implicaría por una parte, primero, la revisión de la teoría antropológica que se expande con la modernidad europea secularizante y que conduce a que el ser humano, perdiendo todo sentido de contingencia y de contextualidad, esto es, de medida, relación y proporción, se conciba como el sujeto agente exclusivo de una empresa de usurpación crecientemente totalitaria cuya lógica de dominación no sólo produce exclusión y opresión sino también destrucción masiva en todos los ámbitos de lo real.

Y se me permitirá que intercale aquí la observación de que el sujeto de esta empresa de usurpación encarna el tipo humano que Jean-Paul Sartre en agudísima, pero siempre malentendida intuición calificó de “pasión inútil”.⁶ Pues con este sumario juicio Sartre no juzgaba la realidad humana como tal sino el proyecto de un tipo de ser humano que había invertido la pasión de Cristo, a saber, la pasión de encarnarse y ser humano, para emprender la tarea, inútil y absurda, de ser Dios; y de serlo en solitario. Pero sigamos con los otros dos momentos.

En este paso primero del reaprendizaje antropológico de que hablamos, dicho proceso significa por otra parte, segundo, y como consecuencia del momento anterior, la deconstrucción del individualismo privatizante del ser humano; pero no para anular simplemente lo individual sino para desplazarlo del centro de los procesos de humanización del ser

urdimbre comunitaria del ser humano se puede encontrar en: BEORLEGUI, Carlos, *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*, Bilbao 2004; ver en especial el capítulo quinto y las páginas 506 y ss.

⁶ SARTRE, Jean-Paul, *El ser y la nada*, tomo III, Buenos Aires 1961, pág. 272. El pasaje al que nos referimos dice: “Toda realidad humana es pasión, en cuanto proyecta perderse para fundar el ser y para constituir al mismo tiempo el En-sí que las religiones llaman Dios. Así, la pasión del hombre es inversa a la pasión del Cristo; ya que el hombre se sacrifica en cuanto hombre para que Dios nazca. Pero la idea de Dios es contradictoria y nos sacrificamos en vano; el hombre es una pasión inútil.”

humano. Se trataría, dicho en términos más positivos, de reintegrar la dimensión de la individualidad del ser humano en un proyecto de humanización totalizante que la puede generar como una de sus figuras posibles, pero que no la tiene ni como origen ni meta, al menos en un sentido necesario.

Por último tendríamos el momento de la crítica de una antropología que ha fortalecido la ideología del antropocentrismo encerrado al ser humano en un horizonte de artificios que lógicamente reduce las posibilidades de humanización de la humanidad a lo que la cultura hegemónica dice que se puede hacer desde lo que hay y desde lo que parece rentable.

Mas en un segundo paso, que sería propositivo e intercultural, el proceso de reaprendizaje antropológico nos confronta con la tarea de la *recapitación* del ser humano; entendiendo esta labor en el doble sentido que nos ofrecen los verbos “recapitar” y “capacitar”. Pues, por una parte, se trata de reconsiderar lo que somos realmente o lo que se ha hecho de nosotros como seres humanos para ver las deformaciones con voluntad de cambiarlas o, si se prefiere, para iniciar el giro antropológico de que hablamos justo en el sentido de una inversión del tipo humano que cultiva la cultura hegemónica.

Y por otra parte se trata de adquirir nuevas capacidades humanas para ser precisamente capaces de mejores prácticas humanas.

Entendida, pues, en este doble sentido la *recapitación* del ser humano es una de las propuestas centrales de la filosofía intercultural; y es lógico que lo sea no sólo debido a la urgencia real de plantear una alternativa antropológica al tipo humano generado por el capitalismo sino también en razón de que la interculturalidad no quiere ni debe ser una perspectiva abstracta para el uso y el entretenimiento teórico de pocos, ya que no se plantea como un “deporte” o disciplina para profesionales sino, por el contrario, como una práctica humana que debe encarnarse en eso que llamamos, a veces sin mucho respeto, “la gente”.

La interculturalidad quiere ser ante todo la manera en que la gente practica humanidad y se hace práctica en humanización, es decir, crece en humanidad.

Para ello, sin embargo, hay que empezar por *recapacitar* al ser humano, como decíamos. Y, para concretizar la idea de este segundo paso propositivo, debemos añadir que se trata de poner en marcha un aprendizaje intercultural por medio del cual el ser humano va tomando conciencia de las posibilidades de humanización alternativa que transmiten las culturas en sus memorias de humanidad y en sus diseños de mundos de vida compartida y solidaria. Y puesto que esta tarea de *recapacitación* nace sobre todo de la necesidad de invertir el tipo humano y el proyecto de mundo que dan el perfil de la cultura hegemónica en el curso de nuestro tiempo, se comprende que nos referimos aquí especialmente a las culturas marginadas u oprimidas; a las culturas que, con toda mala intención por parte de la cultura hegemónica, son descalificadas hoy como culturas “tradicionales”, apegadas tercamente y valores y formas de vida comunitaria y holística que – “se dice” – constituyen un impedimento para que sus miembros puedan entrar en el proceso dominante de la globalización modernizante.

Pues bien, sin sacralizarlas ni sin pretender tampoco que la salvación vendrá de ellas – como veremos más adelante –, la filosofía intercultural apuesta por el diálogo con y entre estas culturas “tradicionales” para ampliar nuestro horizonte antropológico y cualificarnos mejor como seres humanos.

Pensamos, en efecto, que el diálogo, por ejemplo, con las culturas orientales y africanas; o, en nuestro ámbito iberoamericano, con las culturas amerindias y afroamericanas nos pueden capacitar con sus formas sapienciales de trato con lo humano en un horizonte cosmológico holístico para el ejercicio de prácticas humanas con fuerza suficiente como para reorientar el proceso de humanización de la humanidad en un sentido inverso al previsto por la cultura hegemónica y promover de esta suerte una nueva revolución antropológica.

Como se intuye por lo que llevamos dicho, el discurso intercultural a favor de la pluralidad de mundos y de la diversidad antropológica implica, lógicamente, suponer la diversidad cultural.

Explicito este aspecto porque el ámbito cultural propiamente dicho, en tanto que campo de generación de tradiciones culturales, de prácticas culturales determinadas así como de interacción entre culturas, representa otro de los niveles que se pueden distinguir en la respuesta de la filosofía intercultural, como “filosofía para nuestro tiempo”, ante los desafíos de la globalización del capitalismo neoliberal.

En este tercer plano la filosofía intercultural opone a la cultura o, mejor dicho, incultura del globalismo que globaliza el mundo sin universalizarlo, porque coloniza los mundos de la humanidad para imponer su proyecto, una cultura de culturas en diálogo que fomenta el conocimiento y la capacitación interculturales y que, por lo mismo, hace del diálogo de las culturas el medio para realizar procesos de transformación cultural compartida, que representan a su vez la base para alcanzar una universalidad que, lejos de reprimir las diferencias e identidades, reconoce en éstas su verdadera condición de posibilidad.

Al globalismo que uniforma y momifica la diversidad cultural desactivándola y condenándola a los museos de antropología, se opone de esta suerte una cultura del buen trato con la diversidad que se expresa, entre otras cosas, en prácticas de acogida hospitalaria que relacionan y comparten diferencias. Esta cultura es, en una palabra, el anuncio de la cultura de la convivencia solidaria, que es a la que en el fondo apunta la propuesta alternativa de la filosofía intercultural en este plano.

Por otra parte debemos señalar que es también en este ámbito en el que la filosofía intercultural advierte contra el posible malentendido de confundir la defensa de la diversidad cultural (y, especialmente, su apuesta por las potencialidades de las culturas oprimidas) con una sacralización de las culturas que, además de ontologizar sus supuestas

tradiciones o “mitos” fundantes, promueva una lectura romántica y culturalista de las mismas, haciendo olvidar la ambivalencia histórica y los conflictos (de poder, de género, etc.) en que se mueven siempre los procesos de generación de cultura.

Pues la otra cara de la cultura de culturas en diálogo es, como momento consustancial del proceso de transformación intercultural que pone en marcha, la crítica recíproca de las culturas en vistas a corregir y / o mejorar las condiciones de humanización que ofrecen a sus miembros.

En un sentido general esta crítica intercultural de las culturas apoya y radicaliza la tarea intracultural de discernimiento que toda cultura puede y debe realizar al interior de sus procesos constituyentes debido – como ya señalamos – **al carácter ambivalente y conflictivo de los mismos. Esta tarea es crítica, pero su objetivo principal es fundamentalmente liberador. Al asumirla como parte de sus propios procesos las culturas pueden, en efecto, liberarse de deformaciones y dinámicas enajenantes, de las cuales cabe mencionar en apretado recuento las siguientes:**

El etnocentrismo, que las lleva a cerrarse en lo supuestamente autóctono, sobrevalorándolo como la medida de lo humano y desplegando mecanismos de defensa e incluso de desprecio destructor frente a todo lo que consideran ajeno.

El tradicionalismo, que las hace suponer que cultura es tradición y que tradición a su vez es un “patrimonio” pasado que se hereda con la hipoteca exclusiva de conservarlo intacto, como se conservan los monumentos y bienes de reconocido interés artístico. La liberación del tradicionalismo conllevaría entonces a ver las tradiciones propias como resultados de procesos contextuales que pueden y deben ser recontextualizados, si es que quieren seguir teniendo sentido para los que las practican y, con ello, futuro – y no sólo pasado – en una determinada constelación cultural.

El culturalismo, forma especial del tradicionalismo, que conduce a las culturas a entenderse como las expresiones sublimes de las obras más nobles del espíritu humano, esto es, a reducir lo cultural a la llamada esfera superior de la actividad humana o a las aportaciones de genialidades singulares, y a olvidar en consecuencia su asiento en la materialidad de la vida. Liberar las culturas de la tentación culturalista es, por tanto, abrirlas a la historia y a la socialidad humanas. Lo que significa por su parte ponerlas en mejores condiciones para el intercambio y la interacción.

El elitismo, considerado aquí como una consecuencia del tradicionalismo y del culturalismo, que legitima la tendencia, inherente a estos dos momentos deformantes anteriores, a fijar un núcleo de “referencias clásicas” en las culturas y que, en consecuencia, trata de controlar el desarrollo cultural según criterios de “excelencia cultural” cuyo supuesto decisivo, por nombrar ahora sólo este aspecto del problema, es la capacidad de leer y escribir.

Destaco este aspecto porque es fundamental desde un punto de vista intercultural. Se entiende, en efecto, que un elitismo basado en la escritura y la lectura, propagador de la ideología de que no se puede ser culto sin ser “escribano” y / o “letrado” – y lógicamente en un sentido occidental –, supone necesariamente la exclusión, por ejemplo, de las culturas orales. Liberar las culturas de este elitismo sería, pues, una condición importante para el reconocimiento y la participación igualitaria de la “oralidad” en la cultura de culturas en diálogo.

Pero pasemos a otra de las deformaciones que apuntamos, ya que está relacionada directamente con ésta y nos ayudará a precisar algún otro aspecto del elitismo.

El institucionalismo, derivado del elitismo, que conduce a privilegiar las instituciones como depositarias, administradoras, gestoras y promotoras de cultura en el sentido que venimos criticando y que parte por eso del supuesto de que el ser humano aprende “su” cultura

en las instituciones creadas para dicho fin. El institucionalismo, que funciona además en la mayoría de los casos como parte garante de la “trampa” de la cultura “nacional” y / o “universal”, es de esta forma una maquinaria que asegura la sobrevivencia de una cultura profundamente excluyente para las grandes mayorías populares – y en esto hace el juego al elitismo –; sin olvidar por otra parte que, por su marcado sello occidentalizante, el institucionalismo representa desde un punto de vista intercultural una descalificación absoluta de la cultura que *ya* trae la mayoría de la humanidad cuando entra en alguna de las instituciones que lo constituyen. Pensemos, por ejemplo, en el caso de un niño “guajiro” cuando entra en una escuela nacional en Venezuela donde se le pretende enseñarlo todo; o en el caso de un estudiante yoruba que ingresa en una facultad de filosofía en Nigeria donde debe aprender que la filosofía comienza en Grecia.⁷

El “costumbrismo”, entendido aquí como una tendencia de sentido un tanto contrario al elitismo, que favorece la inercia en las culturas, es decir, el papel tranquilizador, alivante y normalizador de las culturas en tanto que modelos de comportamiento surtidores de costumbres y hábitos cuyo cultivo y práctica nos asegura precisamente una pertenencia “normal” a la cultura en que nos movemos. Se entiende que la liberación de las culturas de la tendencia deformante del “costumbrismo” significa la apertura de las mismas a la crítica de sus miembros, pues es ruptura de la inercia que genera la *habitual* normalidad cultural y, con ello, inicio de procesos críticos de apropiación cultural. Y no hace falta decir que con esta ruptura se facilita, por otra parte, el diálogo entre culturas, porque la liberación del “costumbrismo” libera a los miembros

⁷ Como ejemplo de análisis crítico, pero al mismo tiempo de propuesta alternativa a un sistema escolar que no tiene en cuenta la cultura que *ya* tienen y traen sus estudiantes pueden verse los trabajos pioneros de Arnaldo Esté. Ver entre otros: *Una escuela para la gente. Una universidad para Venezuela*, Caracas 1984; *Los maleducados*, Caracas 1986; *El aula punitiva. Descripción y características en las actividades en el aula de clase*, Caracas 1999; y *Migrantes y excluidos. Dignidad, cohesión, interacción y pertinencia desde la educación*, Caracas 1999.

de las culturas de los estereotipos y prejuicios que fijan y detienen las diferencias en imágenes caricaturescas, disponiéndolos así para el diálogo entre prácticas culturales abiertas.

El “coherentismo”, necesario para la eficacia social del imperio de lo normal y lo habitual, que impulsa a las culturas a exigir de sus miembros una identidad coherente que exprese de manera unívoca una confesión clara de pertenencia cultural. La exigencia de coherencia, en la que está latente un supuesto de pureza cultural que la conecta con el etnocentrismo, es una camisa de fuerza para los miembros de cualquier cultura y frena, como tal, el desarrollo de los mismos como sujetos que pueden crecer por el diálogo intercultural al combinar en sus identidades referencias culturales múltiples.

Superar la ideología del “coherentismo” monocultural se presenta, por tanto, como un paso indispensable para que la cultura de culturas en diálogo sea verdaderamente instrumento de universalización complementante de las identidades culturales.

Debe notarse, sin embargo, que con este rechazo de la exigencia de coherencia la filosofía intercultural no aboga por la hibridez de las culturas o identidades, que las convertiría en constructos sin perfil definido y sin arraigo contextual, sino que plantea más bien la alternativa de una universalización que ciertamente mezcla las identidades, pero sin diluirlas porque se da en términos de un proceso de acompañamiento contextual que les permite mantener su base contextual-material como hilo conductor de sus transformaciones.

Hay buenas razones, me parece, para trabajar con la hipótesis de que la universalización que genera la transformación intercultural de las culturas seguirá produciendo diversidad y ampliando así cada vez más nuestra capacidad y vocación de universalidad, mientras que se puede suponer que la hibridez, por el contrario, conduciría a la nivelación de las diversidades.

El totalitarismo, entendido aquí como resultado sintetizante de las tendencias anteriores, que connotaría la pretensión ilusoria de las culturas de representar totalidades acabadas con respuestas definitivas a las cuestiones decisivas de la humanidad. De esta suerte las culturas pretenderían ser la medida de lo que el ser humano puede y debe ser, creyendo además poderle ofrecer las posibilidades necesarias para alcanzar dicha medida. No creo que se le escape a nadie que culturas que cultiven semejante pretensión totalitaria son fuentes de fundamentalismo y, con ello, excusas para la guerra o, como dice cierto ideólogo de nuestro tiempo, para el choque de las civilizaciones.⁸

Hasta ahora hemos enumerado tendencias deformantes que toda cultura puede generar en razón de la ambivalencia y de los conflictos propios de su desarrollo en cualquier momento histórico. Hoy, sin embargo, las culturas están expuestas también a procesos enajenantes que me parece que se explican directamente por la presión que ejerce la cultura hegemónica del capitalismo a nivel planetario. Entre éstos destacaría, pues, para redondear este aspecto, los siguientes:

El modernismo, con lo que designo el predominio de la ideología elaborada para justificar la “necesidad” de la modernización de la humanidad según los patrones de desarrollo del Occidente capitalista. La presión de esta ideología, cuya eficacia – también hay que decirlo – depende en fuerte medida de la complicidad de las **élites ricas en los países del llamado Tercer Mundo**, es mortal para el futuro de las culturas de la humanidad que no se reconocen en dicho proyecto de modernización, porque se les deja sin mundo para desarrollarse de acuerdo con sus propias posibilidades.

El mercantilismo, que representaría la consecuencia que resulta de la centralidad indiscutible que concede el sistema hegemónico actual al mercado como punto de cristalización por el que deben pasar y en el que deben poner a prueba su grado de realidad todas las actividades y

⁸ Cf. HUNTINGTON, Samuel, *The Clash of Civilizations*, New York 1996.

relaciones humanas. Como consecuencia de tal proceso el mercantilismo, según supo ver ya – entre otros – la teoría crítica de la primera Escuela de Frankfurt⁹, sería en este ámbito cultural la expresión de la cultura que, atrapada en el engranaje del proyecto político del capitalismo, concibe su producción y reproducción a la luz del horizonte de las exigencias del mercado y se convierte de este modo en una mercancía más. Lo que significa además que con el mercantilismo la cultura deja de ser acción contextual encarnada en la vida de la gente para constituirse en una “empresa”, esto es, para pasar a ser un asunto en manos de empresarios y mercaderes.

El civilismo, fenómeno vinculado a la expansión del proyecto occidental de modernización, que fuerza a las culturas de la humanidad a someterse a procesos de secularización a la europea que carecen de sentido en sus dinámicas de desarrollo y que por ello son causa de trastornos contextuales o de desestructuración cultural. El civilismo fragmenta conciencia de pertenencia ontológica integral y tiende a reducir la formación cultural del ser humano a la formación cívica necesaria para que sea actor y gestor en la llamada sociedad civil. Si el culturalismo parece pedir demasiado de las culturas, el civilismo pide demasiado poco de ellas.

El armamentismo, movimiento reactivo que induce a las culturas oprimidas a contestar la presión uniformizante de la globalización neoliberal reactivando sus tradiciones como armas de defensa y promoviendo en sus miembros la conciencia de la militancia cultural.¹⁰

⁹ Cf. ADORNO, Theodor W., *Prismas*, Barcelona 1962; y *Crítica cultural y sociedad*, Barcelona 1969; ADORNO, Theodor W. / HORKHEIMER, Max, *Sociología*, Madrid 1966; y BENJAMIN, Walter, *Gesammelte Schriften*, Band I, 1-3, Frankfurt 1980.

¹⁰ En el contexto preciso del peligro que connota esta tendencia me parece sumamente lúcida la propuesta del “desarme cultural” de Raimon Panikkar. Cf. PANNIKAR, Raimon, *Paz y desarme cultural*, Santander 1993.

Pero, además de estos tres niveles que hemos apuntado hasta el momento, a saber, los referidos al diseño del mundo, al tipo antropológico y a la dimensión cultural, podemos distinguir aún en la respuesta de la filosofía intercultural a los desafíos de la globalización otros dos niveles más que están contenidos como partes integrantes en los anteriores, pero que conviene diferenciar en su acento específico porque ayudan a percibir mejor el perfil de la filosofía intercultural como “filosofía para nuestro tiempo”, esto es, como un filosofar que se ejerce bajo las condiciones históricas marcadas por la globalización del neoliberalismo.

Me refiero, por una parte, al nivel político en el que, complementando lo que se ha dicho ya sobre esto en los niveles anteriores – sobre todo en el referido al diseño del mundo –, la filosofía intercultural concretiza su propuesta de una cultura de culturas en diálogo en el sentido de una alternativa a la creciente militarización de las relaciones internacionales que resulta de la “necesidad” de expansión asegurada del sistema hegemónico actual en mercados controlados. Esto supone, evidentemente, la crítica de la subordinación de la política a los intereses de una economía desocializada y desculturizada que ha sido reducida a un sistema para ganar dinero y especular con el capital acumulado. Por eso, en este nivel, la propuesta de la filosofía intercultural implica un reclamo de reculturización de la economía como condición previa para una reubicación de lo económico en la pluralidad política de los pueblos y sus culturas.

Y por otra parte me refiero al nivel del conocimiento o, si se prefiere, epistemológico. En este ámbito la respuesta de la filosofía intercultural a los desafíos de la globalización del sistema neoliberal hoy hegemónico interpreta su perspectiva alternativa de una cultura de culturas en diálogo como un camino para revisar las formas dominantes en que actualmente se produce y reproduce el saber, que son formas además que imponen lo que supuestamente debe saber la humanidad. Con esta revisión la interculturalidad no apunta únicamente a lograr una mejor distribución del conocimiento que se produce en la sociedad actual, ni tampoco a mejorar simplemente las condiciones de participación

en las estructuras de investigación científica vigentes, sino que quiere poner en marcha con ella un diálogo de culturas de conocimiento que fructifique en un equilibrio epistemológico de la humanidad. Diálogo intercultural significa, por tanto, en este plano, práctica cognitiva a favor de un mundo que en su pluralidad refleje también el equilibrio de las epistemologías y que lo cultive en sus formas de transmisión de conocimiento como una dimensión necesaria de la convivencia.

3. Consideración final

Si no hemos estado muy desacertados en la elección hecha del eje contextual que nos ha guiado en la presentación de la filosofía intercultural como “filosofía para nuestro tiempo”, creemos que el intento realizado muestra que estamos ante un filosofar contextual comprometido con el ideal de salvar la diversidad cultural de la humanidad en todas sus dimensiones, desde la económica hasta la religiosa, para que los seres humanos conservemos la posibilidad de configurar un futuro abierto a procesos de universalización de contextualidades y de contextualización de universalidades compartidas que deben a su vez ir marcando el camino hacia un mundo humanizado por las prácticas de convivencia.

De este modo la filosofía intercultural se presenta como una filosofía que piensa desde y para su tiempo, pero motivada por la visión de ese otro mundo-tiempo que es posible y necesario para que cada uno y cada una pueda decir con propiedad “nuestro” / “nuestra” en su mundo-tiempo.

Y es por eso precisamente que la filosofía intercultural piensa su tiempo para intervenir en él, y para hacerlo, como decíamos, poniéndose de parte de los y las que ya luchan por la pluralidad de mundos en convivencia solidaria.

Bibliografía citada en ese capítulo

ADORNO, Theodor W., *Prismas*, Barcelona 1962.

_____, *Crítica cultural y sociedad*, Barcelona 1969.

ADORNO, Theodor W. / HORKHEIMER, Max, *Sociología*, Madrid 1966.

BENJAMIN, Walter, *Gesammelte Schriften*, Band I, 1-3, Frankfurt 1980.

BEORLEGUI, Carlos, *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*, Bilbao 2004.

FORNET Betancourt, Raúl, “Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural”, en *Diálogo Filosófico* 51, 2001.

FROMM, Erich, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, México 1967.

HUNTINGTON, Samuel, *The Clash of Civilizations*, New York 1996.

KIMMERLE, Heinz, *Interkulturelle Philosophie. Zur Einführung*, Hamburg 2002; y WIMMER, Franz Martin, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, Wien 2004.

MARCUSE, Herbert, *Cultura y sociedad*, Buenos Aires 1967.

_____, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, México 1968.

POCHÉ, Fred, “Oppression et contextualité. Libération du sujet et politique de la fragilité”, en *Concordia* No. 45, 2004.

_____, *Une politique de la fragilité. Ethique, dignité et lutttes sociales*, Paris 2004.

PANNIKAR, Raimon, *Paz y desarme cultural*, Santander 1993.

SARTRE, Jean-Paul, *El ser y la nada*, tomo III, Buenos Aires 1961.

Comunidad, intersubjetividad y lenguaje

A propósito de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel

Pedro Reygadas

Más que criticar o discutir la filosofía de la liberación de Dussel, quisiera en este homenaje intentar arrojar algo de luz sobre una de sus preocupaciones repetidas: vínculo del sujeto con la intersubjetividad y la comunidad.

Partiré de un texto sencillo y de resumen: *Pedagogía crítica y ética de la liberación*. En él, Dussel intenta deslindarse de lo que llama los esquemas subjetivistas y objetivistas. Nos habla de la necesidad de pensar el “círculo intersubjetivo de la subjetividad”: es decir, el paso del sujeto individual al sujeto comunitario

Dussel contrapone tanto el “individuo” del liberalismo como el “yo” freudiano (que termina en el horizonte de la piel) a la objetividad de las instituciones: el derecho, la economía, las estructuras del capitalismo, el Estado, la escuela, la televisión o la Internet.

Dussel considera que las instituciones son objetivas –están ahí– pero también son intersubjetivas. Así, escribe, “estoy constituido ya por esas instituciones desde detrás de mí mismo, desde mi espalda”. De alguna manera, a partir de ellas ocupó mi lugar social, vivo mi determinación geopolítica y clasista como dueño de fábrica, campesino de una aldea de Zaire o indio insurrecto en Chiapas.

Entonces, las estructuras culturales son a la vez objetivas (instituciones) e intersubjetivas (comunicadas). Constituyen además las estructuras “más íntimas de mi subjetividad”. Al respecto de este juego de espejos entre el yo y el otro que nos constituye, Dussel cita a Levinas: “el otro o la otra” que me enfrenta a la persona delante de mí, cara a cara, pero que ya soy yo, porque lo tengo incluido dentro de mi propia subjetividad.

Todo esto lleva a Dussel a plantear con Marcuse que hablar de un cambio de las estructuras objetivas debe llevar a un cambio de las estructuras subjetivas: Eros y civilización, Marx y Freud, en el sentido de que este último permite superar el falo-centrismo, la cultura de hegemonía masculina, un tanto a pesar de sí mismo y de las dimensiones misóginas de diversos aspectos de su teoría.

Ahora bien, sobre estas bases, yo quisiera contribuir al planteamiento de Dussel con respecto a la construcción intersubjetiva por vía de las emociones, el lenguaje y la cultura. Esto implica distanciarse de la visión cartesiana del “Yo” en la que participan por igual la psicología conductista, el psicoanálisis y la teoría crítica en representantes como Habermas. Conlleva reconocer el papel central del lenguaje en la construcción subjetiva y entender sus vínculos con el cuerpo y la cultura. De ahí, nos extenderemos hacia algunas consecuencias éticas.

1. La emoción como fundamento intersubjetivo de la comunicación

Más de cinco siglos de formación del capitalismo desde el fortalecimiento de su acumulación originaria por la ocupación colonial y más de tres siglos de dominio cartesiano, nos han acostumbrado a pensar que el “yo” existe en verdad y que se basta a sí mismo. El liberalismo eleva en todas las esferas las garantías individuales y al individuo burgués. La psicología afirma la ilusión del “yo” freudiano o el “yo” discursivo de Lacan. La historia nos habla de los héroes y la política de *El Príncipe*. La lingüística de Chomsky remite a un “hablante-oyente ideal”.

Ante el avasallamiento del egoísmo, resulta hoy difícil volver a las discusiones de Cratilo, que cuestionara el “yo” con escepticismo, hace 25 siglos. O incluso a la afirmación reciente de Levi Strauss de que el “yo” es tan sólo una encrucijada. Sin embargo, en realidad el yo siempre es fugaz y dialógico, como han indicado Hermans, Kempen y van Loon. No somos islas de “yoes” sino que entramos en constantes relaciones de dialogicidad, de intersubjetividad.

El cartesianismo y el racionalismo han impedido comprender y mejorar durante siglos un aspecto básico de la intersubjetividad: la relación emocional. Aquí sí, Freud, a quien Dussel se adhiere en parte, tuvo en su momento algo que decir, en tanto se percató de la relevancia emotiva central y duradera de las relaciones tempranas entre el infante, su padre y su madre.

En el centro de la posibilidad de aparición del yo, el fundamento es la emoción y la relación prolongada entre infante y cuidadores primarios que caracteriza a los primates pero, especialmente, a los seres humanos. El ser humano se forma, de inmediato e incluso desde el vientre, en la intersubjetividad. Desde Portmann, a esta característica primate los biólogos la llaman “altricialidad secundaria” y nos distingue de la mayoría del resto de los animales, que son “precoces” y pueden independizarse en forma temprana, en ocasiones incluso desde el momento de nacer.

Los humanos nacemos con 5/6 del cortex prefrontal –que nos distingue como especie– sin desarrollar. Es a través de la arquitectura emocional y de la relación amorosa intersubjetiva que se afianzan las redes cerebrales tempranas de cada individuo (Greenspan 1997), que se establece el código dual perceptivo-emocional que caracteriza de manera única la percepción de cada ser y que se establecen las primeras relaciones lógicas (causa-efecto) de tacto, audición y mirada que ligan al pequeño con sus cuidadores.

De manera que para poder transformar las relaciones subjetivas debemos entender el riesgo en el cual el capitalismo ha colocado la

construcción de la subjetividad y de la intersubjetividad de cientos de millones de seres humanos debido a la miseria, la guerra, la violencia intrafamiliar, la extensión del tiempo de trabajo, la desarticulación de los núcleos familiares y la difusión de las drogas, que han alterado de manera radical el equilibrio entre los infantes y sus cuidadores primarios.

La crisis del cuidado infantil afecta, por vías diferentes y desiguales, tanto a los burgueses como al obrero colectivo, a los imperialistas y a los subdesarrollados. Aunque, en definitiva, el daño más terrible y masivo se da entre las grandes masas empobrecidas del mundo desde las que Dussel plantea su perspectiva de la ética y cuya desintegración familiar era ya denunciada en el *Manifiesto del Partido Comunista* de Marx y Engels.

Por un lado, el capitalismo reproduce la estructura de dominio económico, político y genérico en la familia: poder del dinero y mando de los padres, y falocentrismo. Pero por otro, el principio de la ética, la posibilidad y el mantenimiento de la vida, no puede afirmarse si no se brinda a los infantes el amor prolongado de la crianza, que por supuesto es imposible cuando falta ya no sólo la disposición y el tiempo de amar, sino incluso las condiciones materiales mismas para reproducir la vida, desolada por la deuda, las hambrunas, el desequilibrio ecológico y el desempleo.

Pero más allá de la dificultad histórica de constituir a la familia en núcleo de seguridad psicológica y de constitución firme del yo bajo el capitalismo, la cuestión filosófica va más allá.

Para la transformación teórica y científica contemporánea es necesaria una revolución teórica en la concepción del yo. En plática con Dussel, el hacia la grandiosa observación de que el *cogito* cartesiano, en realidad, no es un yo pensante sino un yo sintiente. Esto es cierto y relevante. Sin embargo, la reformulación de la teoría de la subjetividad y la intersubjetividad, debe además abandonar el yo individual y el yo “descorporalizado” del cartesianismo

En las ciencias, la comunicación y la filosofía debemos pasar del yo racional objetivo al yo dialógico intersubjetivo. De la idea del sujeto unitario (el *cogito* cartesiano, ya criticado por Sartre en *El ser y la nada*) al sujeto que ocupa varias posiciones. Del yo descorporalizado al yo corporal de Levinas, que se da en el tiempo y el espacio. Del yo individual al yo social. Del yo centrado y coherente al yo descentrado, que además de ocupar varias posiciones de subjetividad está atravesado por las contradicciones sociales. Del yo ideal racionalista al yo real del mundo de la vida en cada lengua y cultura. Del yo libre de contexto al yo que se da en el contexto histórico cultural. Del yo que es sólo inteligencia y lenguaje, al yo que es una red de racionalidad que liga emoción, percepción, lenguaje y cognición.

La emoción funda la intersubjetividad también porque cementa la comunicación. Sin ella no hay embrague entre los sujetos, no hay involucramiento, no hay otro (e incluso no hay yo, como lo demuestra el síndrome del autismo). Es a partir del mutuo reconocimiento emocional que: 1) nos interesamos en nosotros mismos, que somos un yo; 2) que atendemos al mundo, que nos interesa; y 3) que existe el otro con quien nos involucramos. El mundo racional, de Descartes a Habermas y la filosofía analítica, es un mundo alexitímico (libre de palabras emocionales). Es un mundo que evita el deseo y el compromiso, el dolor por el otro sin el cual no puede existir una nueva ética global.

2. El lenguaje como afinación de la intersubjetividad simbólica

Desde Humboldt sabemos que el lenguaje tiene como un fundamento vital la estructura pronominal que permite construir relaciones intersubjetivas entre las entidades del “yo” y el “tú”: el que tiene la palabra y aquél a quien el “yo” se dirige, que son intercambiables a través del diálogo. El “yo” y el “tú” hablan del mundo, de la tercera persona, que es, en realidad, una “no-persona” –según Benveniste.

La teoría pragmática y el análisis del discurso han remarcado que la base del lenguaje es la dialogicidad. Habermas mismo, en sus limitaciones, tiene conciencia de que el lenguaje es, como dice Dussel, social, desde la primera palabra. No hablamos una lengua sólo nuestra. El ideolecto, como bien afirmó el lingüista de origen ruso Roman Jakobson, es una ficción.

La idea de la dialogicidad como fundamento de la lengua, nos conduce a teorías dialógicas y consensuales de la verdad, como la postulada por Habermas, a la que Dussel refiere en forma a la vez lateral y desarrollada. El riesgo aquí, para la ética y la teoría de la verdad, es la teoría subyacente de la argumentación, la racionalidad, la cognición y la situación comunicativa que la teoría crítica postula.

Para poder fundar una ética liberadora, debemos, a diferencia de la teoría crítica habermasiana, reconocer que la racionalidad no supone la exclusión de la ideología ni de la emocionalidad –cuestiones que, quiero suponer, Dussel sostendría dada su reflexión sobre la importancia de lo emocional y de lo ideológico-político.

Esa entelequia que llamamos “palabra” es un signo ideológico, lugar de conflicto (Voloshinov) y acumulación de capital cultural (Bourdieu) mediante el cual construimos un tipo u otro de intersubjetividad.

Las emociones no son algo a controlar, forman parte del lenguaje y son fundamento de toda racionalidad y de toda intersubjetividad capaz de ocuparse en verdad, éticamente, del otro.

El cuerpo no está fuera del lenguaje, es parte de él. La emoción y la comunicación no son un hecho cognitivo en el interior del cerebro de nadie. Suceden en la interacción y, en ella, el cuerpo es vital, acompaña el decir y va más allá de él.

Por último, al pensar en la situación comunicativa y en la argumentación racional, solemos pensar en una libertad de restricciones y coacciones.

Pensamos en el “ideal” de racionalidad. Pero lo cierto es que lo “real” siempre implica poder, restricciones y coacciones objetivas e intersubjetivas de las instituciones, que son precisamente las definitorias de las situaciones comunicativas y de las posibilidades de manifestación de los actos éticos.

Aquí creo que debiera matizarse la idea de la segunda condición de la ética en Dussel: la simetría. Creo que el ideal de simetría no es factible en pureza. Las situaciones históricas e institucionales conllevan disimetría en muchas ocasiones. Más bien creo que el ideal ético histórico debiera encaminarse a un concepto más complejo: a la búsqueda del mayor bien para el mayor número sin afectar en forma innecesaria a cualquier minoría. Porque pensemos tan sólo en la escuela y la familia: ¿cómo no avalar una cierta disimetría?

El alumno no es un ignorante ni el niño un irresponsable, pero la construcción del saber y de la responsabilidad son y deben ser asistidas por maestros, maestras, padres y madres. La institución comprende estructuras que pueden ser simétricas, pero también abarca estructuras disimétricas porque en ellas es muy relevante su función de transmisión cultural (aunque deba buscarse en ellas la mayor democracia posible).

3. La lenguacultura como comunidad simbólica y las diferencias en la construcción de la subjetividad

En el debate entre ética del discurso de Frankfurt y ética de la liberación, me inclino en lo general hacia la ética de la liberación y la perspectiva de Dussel, que parte del oprimido, de la demanda ética del Otro y abre campo a la dimensión emocional. Además, la ética del discurso sostiene un modelo cartesiano-kantiano del yo que es ya insostenible.

La reflexión lingüística y semiótica de Frankfurt, que podría ser su ventaja, es en realidad incompatible con la visión compleja del siglo XXI. Así que aquí vamos a adoptar una perspectiva lingüística, pero

desde los sistemas dinámicos. Por otra parte, me distinguiré de ambas éticas en su perspectiva universalista extrema, aunque ello no implica que adopte una perspectiva relativista absoluta, sino que las condiciones de lo universal están por entero en otro plano (por ejemplo, la condición humana de crianza ética infante-cuidadores primarios para garantizar la especiación y la sobrevivencia misma o la condición de ser en el mundo que, desde la comprensión de la ecología profunda, obliga a convivir con la naturaleza y no a dominarla).

En realidad, existen posibilidades de tender puentes entre el objetivismo de Marx –a quien Dussel sigue en gran medida– y una teoría de la intersubjetividad. El gran marxista italiano Antonio Gramsci construyó esos puentes en sus *Cuadernos de la cárcel*, donde en forma pionera tomaba distancia del objetivismo. Pero, en realidad, es necesario ir más allá para pensar en el cambio subjetivo e intersubjetivo.

Cada filosofía, cada cultura, conlleva una visión del sujeto. De la relación del “yo” con el “otro” y con el “mundo”. Así por ejemplo, la filosofía oriental no siempre hace terminar al “yo” donde acaba mi piel, como en la definición subjetivista que Dussel recuerda. El “ki” oriental, por ejemplo, supone una unidad del ser con la naturaleza. Hecho que no es sólo una especulación filosófica. La fotografía revela como los patrones energéticos humanos exteriores (lo que en lengua popular conocemos como “aura”) entran en contacto con los del resto de las entidades.

A tono con la perspectiva de una filosofía geopolíticamente situada de Dussel, algo de descolonización quizá no vendría mal. En materia de la concepción intersubjetiva, las filosofías americanas históricas y actuales de los grupos étnicos son también más ricas que la mayoría de las filosofías occidentales, que oponen sujeto-sujeto y sujeto-objeto de manera fuerte en prácticamente todas las epistemologías.

La conexión del yo con la naturaleza puede tener quizá algo de “primitivo” y precapitalista, pero sin duda tiene también una carga con más posibilidad de futuro que la disociación absoluta del yo y el

mundo objeto de dominación (piénsese, si no, en las reflexiones de Fritjof Capra y los sistemas dinámicos en su célebre libro *La trama de la vida*).

Y es que algo que nos resulta muy difícil de pensar, es aquello que rebasa nuestra lengua y nuestra cultura, que están íntimamente ligadas. En realidad, vivimos en el lenguaje, en “lenguaculturas” de las cuales no podemos escapar sino en parte mediante la traducción. Para nosotros, por ejemplo, existen, sobre todo, el “yo” y el “nosotros”, el “tú” y el “ustedes”, así como el “él”, el “ella” y el “esto-eso”. Sin embargo, otras lenguaculturas ponen en relieve, de manera sistémica, otras posibles relaciones lingüístico-culturales con los otros y el mundo.

Algunas lenguas de origen prehispánico, como el náhuatl clásico, con huellas todavía en Texcoco, por ejemplo, manejan honoríficos, que revelan en la estructura misma de la lengua, relaciones de disimetría y respeto (justificables o no desde una perspectiva democrática, eso es otro asunto).

El español es en forma evidente una lengua disimétrica en su manejo del género y de la persona. Que digan lo que digan los lingüistas puros, el castellano revela la estructura histórica de dominación falocrática al hablar de lo femenino en tono despectivo: decimos la “zorra” (la puta) frente a la inteligencia del zorro, enviamos mentadas de madre y no de padre, referimos a la golfa (la puta) frente al golfo (el vago independiente), etcétera (véanse al respecto los estudios de Josefina Guzmán).

En castellano, el usted indica respeto, pero también jerarquía debida del subordinado al poderoso. Así, cada lengua construye, desde su estructura pronominal y de género, una idea de la comunidad y una idea de la simetría.

Algunas de nuestras lenguas americanas, por ejemplo, resaltan estructural y no sólo discursivamente la diferencia entre un “nosotros” inclusivo

y un “nosotros” exclusivo, entre un “ustedes” inclusivo y un “ustedes” exclusivo, que eliminan o integran a parte de los “otros” con relación al “yo” y al “tú”. Igualmente, en la nominación del mundo, del “él”, de aquello de lo que se habla y sobre lo que se argumenta, distinguen lo “visible” de lo “no-visible” o lo “audible” de lo “no-audible”.

Más lejos todavía, la construcción de ciertas lenguas, que en lingüística estructural se conocen como *ergativas*, nos conduce a prácticas culturales que permiten una diferente construcción de la intersubjetividad. Lenkersdorf, quien ha estudiado el tojolabal, nos habla de cómo es posible, auténticamente, en conformidad con las reglas aceptadas de la lengua y la cultura, hablar de una concepción “nosótrica” del mundo. En este caso, no hay fractura tajante entre subjetividad, intersubjetividad y comunidad.

En tojolabal, la lengua acentúa la relación constante entre el “yo” y el “tú”. Hablar no puede ser intransitivo: “yo hablo de algo al tú que me escuchas”. Y puedo decir con verdad “nosotros” pensamos sin usurpar la palabra, como sí sucede en el “nosotros de majestad” español que enmascara la autoridad tras la voz colectiva. La ética posible desde la cultura y la lengua tojolobal es más fácilmente una ética de lo compartido.

En fin, nuestra lengua y cultura nos coloca ante diversos retos y obstáculos para lograr la transformación de la subjetividad en un sentido que permita fortalecer los lazos intersubjetivos y el cambio objetivo de las instituciones.

A manera de conclusión, quisiera remarcar tan sólo que me parece imposible contribuir a un cambio subjetivo si no se tiene conciencia de la languacultura en que se vive, si no se comprenden la unidad de cuerpo y lengua en el lenguaje, si no se valora el aporte de la emoción a la racionalidad y a la construcción del yo, si no se supera la herencia cartesiana y se toma rumbo decidido hacia los caminos de la dialogicidad intersubjetiva e intercultural, hacia la indeterminación y la conflictividad que afiance las posibilidades de futuro de las instituciones

de la comunidad global y de la relación amorosa entre los infantes que traen consigo el mañana y sus cuidadores primarios, agobiados por el capitalismo, el egoísmo, la miseria, el desempleo y la guerra.

Bibliografía

BENVENISTE, Emile (1966), *Problemas de lingüística general*, Siglo XXI, 2 vols., México, 13ª ed., 1986.

CAPRA, Fritjof, *La trama de la vida –una nueva perspectiva de los sistemas vivos-*, Anagrama, Barcelona, 4ª ed., 2002.

DUSSEL, Enrique, *Obra filosófica –Enrique Dussel (1963-2003) –*, CD, versión del autor, 24 de agosto 2004.

FOGEL, A., *Developing through relationships*, University of Chicago Press, Chicago, 1993.

GRAMSCI, Antonio, *Cuadernos de la cárcel*, México, 6 vols., Juan Pablos.

GREENSPAN, Stanley, *The Growth of the Mind and the Endangered Origins of Intelligence*, Addison, Wesley, Longman, Massachusetts, 1997.

GUZMÁN, Josefina, “Mujeres juntas sólo difuntas: ideología, poder y refrán”, en *Cuicuilco*, vol. 9, No 24, enero-abril 2002, pp. 217-233.

HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, 2 vols., trad. esp. Cátedra, Madrid, 1989.

_____, *Conocimiento e interés*, Taurus, Buenos Aires, 1990.

HERMANS, H. J., H. J. G., KEMPEN y R. J. P. van Loon, "The dialogical self: Beyond individualism and rationalism", *American Psychologist*, 47, 23-33, 1992.

LENKERSDORF, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*, Porrúa, México, 2002.

VOLOSHINOV, V.N., *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1976.

Las implicaciones de las Epistemologías Alternas en la redefinición del capitalismo global: Transmodernidad, Pensamiento Fronterizo y Colonialidad Global

Ramón Grosfoguel

¿Es posible producir una política radical anti-capitalista más allá de las políticas de identidad? ¿Es posible articular un cosmopolitanismo crítico más allá del nacionalismo y el colonialismo? ¿Podemos superar la tradicional dicotomía entre los paradigmas de la economía política y los estudios culturales? ¿Es posible movernos más allá del reduccionismo económico y el culturalismo? ¿Cómo superar la modernidad eurocentrada sin tirar a la basura los elementos emancipadores de dicha modernidad como hacen algunos fundamentalistas eurocéntricos primermundistas y eurocéntricos tercermundistas? Este trabajo propone que una perspectiva epistémica desde una localización alterna en la diferencia colonial tiene mucho que contribuir a este debate. Contribuye a una perspectiva crítica descolonizadora más allá de las dicotomías arriba mencionadas y a una redefinición de la manera como entendemos el capitalismo como sistema-mundo. Al final se propone como alternativas políticas y epistémicas la transmodernidad (Dussel 2001), el pensamiento fronterizo (Mignolo 2000) y la socialización del poder (Quijano 2000) para salir del atolladero y las pesadillas globales a que nos han llevado las utopías eurocéntricas de derecha e izquierda.

1. Epistemología Crítica

El primer punto es la contribución a los problemas epistemológicos de las perspectivas etno-raciales y feministas alternas. La hegemonía de los paradigmas eurocéntricos ha constituido la filosofía occidental y las ciencias en el sistema-mundo Europeo moderno/colonial capitalista/patriarcal en los últimos 500 años. La epistemología eurocéntrica hegemónica asume un punto de vista universalista, neutral y objetivo. Las feministas negras y chicanas en los Estados Unidos (Moraga y Anzaldúa 1983) así como pensadores del tercer mundo dentro y fuera de los centros metropolitanos (Mignolo 2000) nos recuerdan constantemente que siempre hablamos desde una localización particular en las relaciones de poder. Nadie escapa a las jerarquías de clase, raciales, sexuales, de género, lingüísticas, geográficas, y espirituales del sistema-mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial. La feminista norteamericana Donna Haraway (1988) plantea que nuestros conocimientos siempre están situados. Las feministas negras han llamado a esta perspectiva la epistemología desde un punto de vista localizado (Collins 1990) mientras que el filósofo de liberación latinoamericano Enrique Dussel (1977) desde los años setenta ha llamado a esto la “geopolítica del conocimiento” (Dussel 1977) .

El asunto aquí no es una cuestión de valores sociales en la producción de conocimientos o el hecho de que nuestros conocimientos son siempre parciales. El punto central de las perspectivas epistémicas alternas es el lugar de enunciación, esto es, la localización geopolítica del sujeto que habla en las coordenadas del poder global. En la filosofía y las ciencias occidentales el sujeto que habla siempre queda escondido, encubierto y borrado del análisis. La localización étnica, sexual, racial, de clase o de género del sujeto que enuncia está siempre desconectada de la localización epistémica. Por medio de esta desconexión entre la localización del sujeto en las relaciones de poder y la localización epistémica, la filosofía occidental y sus ciencias logra producir un mito universalista que encubre, esto es, que esconde quien habla y cuales es la localización epistémica en las estructuras de poder desde

la cual el sujeto habla. Esto es lo que el filósofo colombiano Santiago Castro-Gomez (2003) ha llamado la epistemología del “punto cero” que caracteriza a las filosofías eurocéntricas. El “punto cero” es el punto de vista que esconde y encubre su propio punto de vista particular como si estuviera más allá de todo punto de vista, es decir, el punto de vista que se representa a sí mismo como no teniendo ningún punto de vista. Esta es la perspectiva que asume la mirada desde el ojo de Dios que siempre encubre y esconde su perspectiva local y particular bajo un discurso universalista. Históricamente esto ha permitido al hombre occidental (el género es intencional aquí) autorepresentar su conocimiento como el único capaz de adquirir conciencia universal y de descartar los conocimientos no-occidentales como particularistas y, por tanto, incapaces de adquirir universalidad. La “ego-política del conocimiento” inaugurada con René Descartes en el siglo 17, inaugura el mito del sujeto que piensa desde el ojo de Dios. Esta “ego-política del conocimiento” pone al hombre europeo donde antes se ponía a Dios. Sin embargo, como ha señalado Enrique Dussel (1977), el ego cogito cartesiano del “yo pienso luego soy” está precedido por 150 años del ego conquistus Europeo de “yo conquisto luego soy”. Es decir, que las condiciones históricas, políticas y económicas de posibilidad para que un sujeto se piense como si estuviera fuera del tiempo y el espacio, con la arrogancia de reclamar tener una visión universalista que seculariza el ojo de Dios, es el Ser imperial, el estar en posición de poder global de dominación y explotación sobre el resto del mundo.

Esta estrategia epistémica ha sido crucial para los diseños imperiales/globales occidentales. Por medio del encubrimiento de la localización particular del sujeto de enunciación, fue posible para la expansión y dominación colonial Europea/Euro-norteamericana construir una jerarquía de conocimientos superiores versus conocimientos inferiores y, por tanto, de seres superiores versus seres inferiores en el mundo. Pasamos de los pueblos sin escritura en el siglo 16, a los pueblos sin historia en el siglo 18, a los pueblos sin civilización en el siglo 19, a los pueblos sin desarrollo a mediados del siglo 20 y ahora a los pueblos sin democracia a comienzos del siglo 21. Pasamos de los derechos de

los pueblos en el siglo 16, a los derechos del hombre en el siglo 18, a los derechos humanos a fines del siglo 20. Todos discursos que forman parte de los diseños globales imperiales articulados a la simultánea producción y reproducción de la división internacional del trabajo entre centros y periferias que se superpone de manera compleja y enredada a la jerarquía etno/racial global entre Europeos y no-Europeos. ¿Cuales son las implicaciones de esta crítica epistémica desde la “geopolítica del conocimiento” para la producción de conocimientos y para el concepto de capitalismo en las ciencias sociales?

2. Colonialidad del poder y el patrón de poder moderno/colonial

Los estudios sobre la globalización, con muy pocas excepciones, no han tomado en serio las implicaciones epistemológicas y teóricas de la crítica epistémica que viene desde localizaciones alternas en la diferencia colonial y que se expresan en la academia a través de los estudios étnicos y los estudios de la mujer. Todavía en los estudios sobre la globalización se continua produciendo conocimientos desde la perspectiva del hombre occidental del “punto cero” y con pretensiones de ser una mirada desde el ojo de Dios. Como veremos a continuación esto ha conllevado serios problemas en la manera como se conceptualiza el capitalismo global.

Si analizamos la expansión colonial europea desde un punto de vista eurocentrado, es decir, desde Europa expandiéndose hacia el resto del mundo, lo que obtenemos es un relato donde los orígenes del sistema-mundo capitalista es principalmente producido por la competencia económica inter-imperial entre Europeos. El motivo principal para la expansión colonial europea fue la necesidad de encontrar rutas más cortas para el comercio con Oriente (de Europa, pues como siempre no recuerda Enrique Dussel, para nosotros en las Américas sería nuestro occidente). Esto llevó al accidente de lo que desde una perspectiva eurocéntrica se ha llamado el “descubrimiento”, que produjo la colonización española/portuguesa de las Américas. Desde

este punto de vista eurocentrado, el sistema-mundo capitalista sería principalmente un sistema económico que explica la conducta de los actores sociales dominantes por la lógica económica de hacer ganancias manifestada en la extracción de plusvalía y la acumulación incesante de capital a escala mundial. Mas aún, el concepto de capitalismo implicado en esta perspectiva privilegia las relaciones económicas sobre otras relaciones sociales. Por consiguiente, la transformación de las relaciones de producción que la expansión capitalista/colonial europea produce en todo el mundo, genera nuevas estructuras de clase típicas del capitalismo y contrarias a los sistemas sociales y relaciones de poder existentes antes de la hegemonía europea. En esta narrativa el análisis de clase y las estructuras económicas se privilegian sobre otras relaciones de poder.

Sin pretender negar las contribuciones de los paradigmas de la economía-política al entendimiento de los orígenes del capitalismo y la importancia de la acumulación incesante de capital a escala mundial junto con la emergencia de una particular estructura de clases asociada al nuevo sistema capitalista global, levanto las siguientes preguntas epistémicas que nos remiten a la geopolítica del conocimiento de la filosofía de liberación de Dussel: ¿Cómo el sistema-mundo capitalista sería reconceptualizado si movemos el lugar de enunciación de un hombre Europeo hacia una mujer indígena en las Américas sea Rigoberta Menchú en Guatemala o Domitila en Bolivia? La primera implicación del cambio en la geopolítica del conocimiento es que lo que arribó a las Américas a fines del siglo 15 no fue únicamente un sistema económico, dividido entre capital y trabajo, de producción de mercancías para vender por una ganancia en el Mercado mundial. Lo que llegó a las Américas fué un paquete de relaciones de poder más amplio y más abarcador que bajo una perspectiva reduccionista económica propia de ciertas vertientes del pensamiento eurocéntrico no es posible entender.

Si nos localizamos, estructuralmente hablando (pues sería imposible localizarnos realmente y mucho menos representarla), en una perspectiva

epistémica de una mujer indígena lo que llegó a las Américas fué un sistema mucho más complejo que lo que nos propone la representación tradicional de los paradigmas de la economía política. Un hombre/europeo/capitalista/militar/patriarcal/blanco/heterosexual/masculino llega a las Américas y establece simultáneamente en el tiempo y el espacio varias jerarquías globales enredadas entre sí. La siguiente es una lista de algunas de las jerarquías más importantes que para propósitos de exposición las indico separadamente pero que en la realidad histórica concreta están enredadas, entrelazadas entre sí:

- 1). una jerarquía de clase donde el capital domina y explota una multiplicidad de formas de trabajo (esclavos, semi-siervos, reciprocidad, pequeña producción mercantile simple, trabajo asalariado, servidumbre, share cropping, etc.)
- 2). una division internacional del trabajo entre centros y periferias donde el capital organiza las multiples formas de trabajo en la periferia o en posiciones periféricas al interior de los centros alrededor de formas coercitivas y autoritarias mientras que en los centros localizan las formas de trabajo mayor remuneradas y más “libres” (Wallerstein 1974);
- 3). un sistema inter-estatal global de organizaciones e instituciones político-militares controlada por los hombre europeos e institucionalizada en administraciones coloniales (Wallerstein 1979);
- 4). una jerarquía etno/racial global que privilegia a los hombres europeos sobre los pueblos no-europeos (Quijano 1993, 2000);
- 5). una jerarquía de género que privilegia a los hombres sobre las mujeres y el patriarcado europeo sobre otras formas de relaciones de género (Spivak 1988, Enloe 1990);

- 6). una jerarquía sexual que privilegia a los heterosexuales sobre los homosexuales y las lesbianas (es fundamental recordar que en muchos de los pueblos indígenas en las Américas antes de la colonización europea no consideraban las relaciones sexuales entre los hombres o entre las mujeres como patológicas y no tenían en sus cosmologías un concepto o una ideología homofóbica);
- 7). una jerarquía espiritual que privilegia a los cristianos sobre las espiritualidades no-cristianas/no-occidentales institucionalizadas a través de la globalización de la iglesia cristiana (católica y, más adelante, protestante);
- 8). una jerarquía epistémica donde se privilegian los conocimientos occidentales sobre las cosmologías y conocimientos no-occidentales institucionalizados a través del sistema global de universidades;
- 9). una jerarquía lingüística entre lenguas europeas y lenguas no-europeas donde en la producción de conocimientos y en la comunicación donde se privilegia a las primeras y se subalterniza a los segundos como creadores de folklore o de culturas pero nunca de teoría o de conocimientos.

No es un accidente que esta conceptualización del sistema-mundo capitalista que estamos proponiendo y que parte de una perspectiva epistémica alterna, cuestione las conceptualizaciones tradicionales producidas por los pensadores eurocentrados del Norte y del Sur. Siguiendo las propuestas del sociólogo peruano, Aníbal Quijano (1991; 1998, 2000), podríamos conceptualizar el presente sistema-mundo capitalista como una totalidad heterogénea-histórica estructural con un específico patrón de poder que él llama la “colonialidad del poder” o el “patrón de poder colonial”. Este patrón de poder afecta todas las dimensiones de la existencia social tales como la sexualidad, la autoridad, la subjetividad y el trabajo (Quijano 2000). El siglo 16 se inicia un nuevo

patrón de poder que para fines del siglo 19 cubre todo el planeta. En mi lectura de Quijano, y aplicando la noción dusseliana de la geopolítica del conocimiento, conceptualizo la “colonialidad del poder” como un sistema enredado de múltiples y heterogéneas formas de jerarquías sexuales, políticas, epistémicas, económicas, espirituales, lingüísticas, y raciales de dominación y explotación a escala mundial. Una de las varias innovaciones de la perspectiva de la colonialidad del poder es cómo la idea de raza y el racismo constituyen el principio organizador que estructura todas las múltiples jerarquías del sistema-mundo (Quijano 1993; 2000). Por ejemplo, las diferentes formas de trabajo articuladas a la acumulación incesante de capital a escala mundial son asignados de acuerdo a los principios racistas que constituyen la jerarquía racial, es decir, el trabajo coercitivo y la mano de obra barata es asignado a las poblaciones caracterizadas como no-europeas en la periferia y el llamado “trabajo libre” mejor remunerado y con condiciones de trabajo más “libres” son asignados a las poblaciones europeas. La idea de raza organiza la población mundial en una jerarquía de superior e inferior. Contrario a la perspectiva eurocéntrica, las relaciones raciales, sexuales, espirituales, epistémicas y de género no son elementos aditivos a las estructuras económicas y políticas del sistema-mundo capitalista, sino que son parte integral y constitutiva del amplio paquete de relaciones de poder que llamaré el sistema-mundo Europeo/euronorteamericano moderno/colonial capitalista/patriarcal (Grosfoguel 2002). El patriarcado europeo y las nociones europeas cristianas y patriarcales de sexualidad, epistemología, y espiritualidad fueron exportadas al resto del mundo a través de una expansión colonial como criterio para racializar, clasificar y patologizar a las poblaciones del mundo en una jerarquía de razas superiores y razas inferiores. Esta conceptualización tiene implicaciones enormes para las ciencias sociales algunas de las cuales mencionaré brevemente a continuación:

- 1). La vieja idea eurocéntrica de que las sociedad se desarrollan a nivel del estado-nación a través de un proceso lineal de evolución de modos de producciones del pre-capitalismo al capitalismo, es superada. Todos estamos integrados

al interior de un sistema-mundo que articula diferentes formas de trabajo de acuerdo a la clasificación racial de la población mundial.

- 2). El viejo y obsoleto paradigma marxista de infraestructura y superestructura es sustituido por una perspectiva heterogénea histórico-estructural (Quijano 2000), o una heterarquía (Kontopoulos 1993), es decir, una articulación de múltiples jerarquías, en la cual la subjetividad y el imaginario social no son epifenómenos derivados de las estructuras del sistema-mundo (Grosfoguel 2002). En esta conceptualización, la idea de raza y el racismo no son superestructurales ni instrumentales a una lógica de acumulación incesante de capital a escala mundial sino constitutivas del mismo desde su interior. El “patrón de poder colonial” es un principio organizador que envuelve la explotación y dominación ejercida en múltiples dimensiones de la existencia social, desde las económicas hasta las organizaciones de lo político, las instituciones estatales, las relaciones de género, las estructuras de conocimiento y la familia nuclear (Quijano 2000).
- 3). La vieja división entre cultura y economía política expresada en la dicotomía entre los paradigmas de la economía-política y los estudios culturales/poscoloniales es superada (Grosfoguel 2002). Los estudios culturales/poscoloniales conceptualizan el sistema-mundo capitalista como constituido principalmente por la cultura, mientras que los paradigmas de la economía política lo conciben principalmente determinado por las relaciones económicas. En la perspectiva de la “colonialidad del poder”, la pregunta acerca de si la cultura o la economía es la determinante en última instancia representa el falso dilemma del huevo y la gallina que oscurece la complejidad del sistema-mundo que vivimos (Grosfoguel 2002). El viejo debate entre

weberianos y marxistas donde para los primeros la realidad social capitalista se divide en esferas autónomas mientras que para los segundos la realidad social capitalista se reduce toda a una lógica determinante en última instancia, queda superada en la idea de una articulación enrredada, heterogénea y compleja de múltiples relaciones/jerarquías de poder.

- 4). La colonialidad, que como veremos a continuación no es equivalente al colonialismo, no antecede ni es una derivación de la modernidad. La colonialidad y la modernidad constituyen las dos caras de la misma moneda. De la misma forma que la revolución industrial europea fue lograda sobre los hombros de las formas coercitivas de trabajo ejercidas sobre los no-europeos en la periferia, las nuevas identidades, los nuevos derechos, las nuevas leyes, y las nuevas instituciones de la modernidad como el estado-nación, la ciudadanía, y la democracia fueron formados en un proceso de interacción colonial y de dominación/explotación con los pueblos no-Europeos. De manera que la modernidad con sus instituciones “libres” y “democráticas” en el primer mundo Europeo/euro-norteamericano se desarrolla sobre la colonialidad con sus instituciones coercitivas y autoritarias en la periferia no-europea. De 1492 hasta 1945, durante 453 años, el período que podemos describir como colonialismo global, las relaciones norte/sur se articularon principalmente a través de administraciones coloniales autoritarias directas en la periferia. Algunas regiones del mundo fueron colonizadas y descolonizadas antes y otras se colonizaron y descolonizaron después. El asunto es que de los 513 años de existencia de este sistema-mundo, llevamos solamente unos 60 años (el período de la hegemonía norteamericana) donde las relaciones norte/sur se articulan principal y casi exclusivamente a través de estados formalmente independientes en la periferia o lo

que se ha llamado el neo-colonialismo, es decir, el control indirecto de los estados-naciones de la periferia por parte de los centros. Esto tiene importantes implicaciones sobre la manera que entendemos el mundo hoy. Culturalizar luego de 453 años de colonialismo global y de 60 años de neo-colonialidad global, los autoritarismos existentes en la periferia con la complicidad de las agencias de inteligencia y los aparatos militares de occidente, diciendo que esto tiene que ver con la cultura política del mundo no-europeo versus el mundo europeo/euro-norteamericano o con sus estrategias políticas diferenciadas constituye uno de las mayores msitificaciones racistas usadas hoy día para decir que después de todo las democracias liberales occidentales es lo mejor que tenemos frente a la llamada “barbarie tercermundista”. Entiéndase que con esto no estoy diciendo que apoyo las dictaduras en el tercer mundo o que me opongo a formas democráticas de la política, sino que tenemos que poner en un contexto global e histórico de larga duración las desigualdades no solo económicas Norte/Sur sino los privilegios de que goza el Norte sobre el Sur en términos no solo de niveles de vida sino de todos los ámbitos de la vida política y social tal como gozar de cierta insitucionalidad democrática.

- 5). Por ultimo, la descolonización y la liberación no puede ser reducida a una sola dimension de la vida social. Requiere de una amplia transformación de las jerarquías sexuales, espirituales, epistemológicas, económicas, políticas, raciales y de género en el mundo moderno/colonial. La perspectiva de la “colonialidad del poder” nos reta a pensar en alternativas de cambio y transformación social de una manera no-reduccionista.

3. Del colonialismo global a la colonialidad global

No podemos pensar la descolonización en terminus exclusivamente de la conquista del poder jurídico-político del estado-nación, esto es, por medio del control del estado. La vieja estrategia de los movimientos socialistas y de liberación nacional de tomar el poder a nivel del estado-nación no es suficiente para la liberación y descolonización porque la colonialidad global no es reducible a la presencia o ausencia de administraciones coloniales (Grosfoguel 2002). Uno de los mitos más poderosos del siglo 20 fué la noción de que la eliminación de las administraciones coloniales equivalía a la descolonización del mundo. Esto creó el mito de un mundo “postcolonial”. Las múltiples y heterogéneas estructuras globales creadas durante 453 años de colonialismo global (1492-1945) no se evaporaron con la descolonización jurídico-política de la periferia en los pasados 60 años. Todavía continuamos viviendo bajo el mismo “patrón de poder colonial” de hace 513 años. Con la descolonización jurídico-política nos movimos de un período de colonialismo global al presente período de colonialidad global. Aunque las administraciones coloniales han sido casi erradicadas y la mayoría de la periferia está organizada en estados formalmente independientes, los pueblos no-europeos están todavía viviendo bajo la cruda explotación/dominación de los europeos/euro-norteamericanos. Las viejas jerarquías coloniales globales (mencionadas arriba) de europeos/euro-norteamericanos versus no-europeos se mantienen vigentes y están articuladas con la división internacional del trabajo y la incesante acumulación de capital a escala mundial (Quijano 2000, Grosfoguel 2002).

Es aquí donde radica la relevancia de la distinción entre “colonialismo” y “colonialidad”. La colonialidad se refiere a la continuidad de las formas de dominación y explotación después del fin de las administraciones coloniales, producida por las estructuras y culturas hegemónicas del sistema-mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial. La colonialidad del poder se refiere al crucial proceso de estructuración en el sistema-mundo moderno/colonial que articula de manera enredada las localizaciones periféricas en la división internacional del trabajo con

la jerarquía etno-racial global y que articula los migrantes del tercer mundo inscritos en la jerarquía etno-racial de las ciudades globales metropolitanas con la acumulación de capital a escala global. Los estados-naciones periféricos y los pueblos no-europeos viven hoy bajo el régimen de la colonialidad global impuesto por los Estados Unidos a través del Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM), el pentágono, y la OTAN. Las zonas periféricas se mantienen en una situación colonial aun cuando no están más bajo el control de administraciones coloniales.

“Colonial” no se refiere solamente al colonialismo clásico o al colonialismo interno, ni puede ser reducido a la presencia de una administración colonial. Quijano distingue entre colonialismo y colonialidad. En este trabajo usamos colonialismo para referirse a situaciones coloniales constituídas por la presencia de administraciones coloniales como el colonialismo clásico, y siguiendo a Quijano (1991, 1993, 1998), usamos colonialidad para situaciones coloniales en el período actual donde las administraciones coloniales han sido casi erradicadas del sistema-mundo. Por “situaciones coloniales” o “colonialidad del poder” nos referimos a la opresión/explotación política, económica, cultural, epistémica, espiritual, sexual y lingüística de los grupos etno-raciales subordinados por los grupos etno-raciales dominantes con o sin presencia de administraciones coloniales. Los 453 años de dominación y expansión colonial europea formaron una división internacional del trabajo entre europeos/euro-norteamericanos y no-europeos que se reproduce en la presente fase llamada “poscolonial” del sistema-mundo (Wallerstein 1979, 1995). Hoy las zonas metropolitanas del sistema-mundo se superponen con la predominancia de sociedades blancas/europeas/euro-norteamericanas tales como Europa Occidental, Canadá, Australia y los Estados Unidos, mientras que las zonas periféricas se superponen con los pueblos no-europeos previamente colonizados. Japón es la única excepción que confirma la regla. Japón nunca fue colonizado ni periferizado por europeos y, al igual que los europeos, tuvo un rol activo en la construcción de su propio imperio colonial en este sistema-mundo. China, aunque nunca fue completamente

colonizada, fue periferalizada a través del uso de “entrepôts” coloniales tales como Hong Kong y Macao y a través de la intervención militar directa como las guerras del opio en el siglo 19.

La mitología acerca de la “descolonización del mundo” oscurece las continuidades entre el pasado colonial y las actuales jerarquías coloniales/ raciales a nivel global y contribuye a invisibilizar la “colonialidad del poder” todavía existente hoy día en el sistema-mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial. Durante los últimos 60 años, los estados periféricos formalmente independientes, siguiendo los discursos eurocéntricos liberales dominantes, construyeron ideologías de “identidad nacional”, “desarrollo nacional”, y “soberanía nacional” que han producido una ilusión de “independencia”, “desarrollo”, y “progreso” (Wallerstein 1991a, 1995). Sin embargo, sus sistemas económicos y políticos fueron constituidos por su posición subordinada en la división internacional del trabajo del sistema-mundo (Wallerstein 1979, 1984, 1995). Los procesos múltiples y heterogéneos del sistema-mundo junto a la predominancia de la cultura y la epistemología eurocéntrica (Said 1979, Wallerstein 1991b, 1995, Lander 1998, Quijano 1998, Mignolo 2000) constituyeron una colonialidad global entre europeos/euro-norteamericanos versus no-europeos. Por tanto, la colonialidad está articulada con, pero no es reducible a, la división internacional del trabajo. La jerarquía etno/ racial global entre europeos y no-europeos es una parte integral y constitutiva del desarrollo de la división internacional del trabajo del sistema-mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial (Wallerstein 1983, Quijano 1993, Mignolo 1995). En estos tiempos de llamadas “pos-independencias” y “poscolonialismos”, el eje colonial entre europeos/euro-norteamericanos y no-europeos se inscribe no solo en las relaciones de explotación entre capital y trabajo y en las relaciones de dominación entre estados metropolitanos y estados periféricos sino también en la producción de conocimientos y de subjetividades. En resumen, parte del mito eurocéntrico es la idea de que vivimos en una era y un mundo “poscolonial” y que el mundo y los centros metropolitanos no requieren ni necesitan de una descolonización. En esta definición convencional, la colonialidad se reduce a la presencia

de administraciones coloniales. Sin embargo, como ha demostrado el sociólogo peruano Aníbal Quijano (1993, 1998, 2000) con su perspectiva de la “colonialidad del poder”, todavía vivimos en un mundo colonial y necesitamos una ruptura anti-capitalista descolonizadora con las maneras estrechas y limitadas de pensar las relaciones coloniales, para poder cumplir el inacabado e incompleto sueño del siglo 20 de la descolonización radical del mundo.

4. Pensamiento Fronterizo

Hasta el momento, en la historia del sistema-mundo moderno/colonial se ha privilegiado la cultura, el conocimiento y la epistemología producida por Occidente (Spivak 1988; Mignolo 2000). Ninguna cultura permaneció en un afuera absoluto de la modernidad eurocentrada. Según no hay un afuera absoluto, tampoco hay un adentro absoluto. Los diseños globales monolingüistas y monotópicos de occidente se relacionan con otras culturas y pueblos desde posiciones de superioridad y sordera frente a las cosmologías y epistemologías del mundo no-occidental.

La imposición de la cristiandad para convertir a los llamados salvajes y bárbaros del siglo 16 en cristianos fue seguida por la imposición del “sacrificio del hombre blanco” y la “misión civilizadora” para salvar a los primitivos en el siglo 18 y 19, por la imposición del proyecto desarrollista en el siglo 20 y, más recientemente, del proyecto imperial de intervenciones militares bajo la retórica de la “democracia” y los “derechos humanos” en el siglo 21. Todos son proyectos occidentalistas impuestos vía el militarismo y la violencia bajo la retórica de salvar a los salvajes de su propia barbarie. Dos respuestas a esta imposición colonial eurocéntrica son el eurocentrismo nacionalista primermundista y el eurocentrismo tercermundista fundamentalista. El nacionalismo representa una solución eurocéntrica a un problema eurocéntrico global. El mismo reproduce una colonialidad interna del poder dentro de cada estado-nación y reifica el estado-nación como el espacio privilegiado de cambio social (Grosfoguel 1996). Las luchas por encima y por

debajo del estado-nación no son tomadas en consideración por las estrategias políticas nacionalistas. Más importante aún, las respuestas nacionalistas al capitalismo global refuerza el estado-nación como la institución política por excelencia del sistema-mundo moderno/colonial. El estado-nación es una ficción eurocéntrica que no existe en ninguna parte del mundo. Ni siquiera Francia que constituye el modelo de estado-nación tiene una correspondencia entre la identidad del estado y la identidad de sus poblaciones. Esta ficción no solo no ha funcionado en el primer mundo, sino que ha sido un desastre cuando se ha exportado como modelo de organización política y estatal a la periferia no-europea. Ahí están las guerras civiles africanas y la colonialidad del poder latinoamericana como ejemplo de los problemas causados por este modelo eurocéntrico exportado al resto del mundo. En este sentido, el nacionalismo es cómplice con el pensamiento y las estructuras políticas eurocéntricas del sistema-mundo.

Por otro lado, los fundamentalismos tercermundistas de diverso tipo responden al eurocentrismo y al imperialismo de occidente con un afuera puro o una exterioridad absoluta de la modernidad eurocentrada. Constituyen fuerzas “modernas anti-modernas” que reproducen los términos dualistas y binarios de las epistemologías eurocéntricas. Ante la imposición de la modernidad eurocentrada ellos responden con una anti-modernidad moderna que es tan jerárquica, autoritaria y anti-democrática como la primera. Asumen los términos binarios del pensamiento racista eurocéntrico que asume que la libertad y la democracia pertenecen esencial y naturalmente al mundo europeo y euro-norteamericanos mientras que el autoritarismo pertenece esencial y naturalmente a la periferia no-europea. Ellos responden aceptando esta premisa y rechazando la democracia como cuestión de principios y como una imposición occidentalista. Si el pensamiento eurocéntrico reclama la “democracia” como un atributo natural de occidente, el fundamentalismo tercermundista acepta esta premisa eurocéntrica y reclama que la democracia no tiene nada que ver con el mundo fuera de occidente y que, por tanto, es un atributo impuesto por occidente. Ambas posiciones niegan el hecho de que muchos de

los elementos que hoy forman parte de la modernidad, como por ejemplo la democracia, fueron creados en una relación de interacción global entre europeos y no-europeos. Los europeos tomaron gran parte de su pensamiento utópico de los sistemas sociales no-europeos que encontraron durante la expansión colonial y que se apropiaron como si fuera un atributo natural de la modernidad eurocentrada. El fundamentalismo tercermundista responde a la imposición de la modernidad eurocentrada como diseño global/imperial con una anti-modernidad moderna que es tan eurocéntrica, jerárquica, autoritaria y anti-democrática como la primera.

Una de las variadas y diversas soluciones plausibles al dilema fundamentalista de nuestros días entre eurocentrismos primermundistas y eurocentrismos tercermundistas es lo que Walter Mignolo, siguiendo a pensadores chicanos como Gloria Anzaldúa (1987) y José David Saldívar (1997), llama “pensamiento crítico fronterizo”. Este pensamiento es la respuesta epistémica de los sujetos alternos contra el proyecto de la modernidad eurocentrada. En lugar de rechazar la modernidad para retraerse en un fundamentalismo absolutista, las epistemologías fronterizas subsumen/redefinen la retórica emancipadora de la modernidad desde las cosmologías y epistemologías de los subalternos localizados en el lado oprimido y explotado de la diferencia colonial hacia una lucha liberadora descolonizadora para construir un mundo más allá de la modernidad eurocentrada. Lo que el pensamiento fronterizo produce es una redefinición/subsunción de las nociones de ciudadanía, democracia, derechos humanos, humanidad, economía, política más allá de las definiciones estrechas impuestas por la modernidad eurocentrada. El pensamiento fronterizo no es un fundamentalismo anti-moderno. Es una respuesta descolonizadora transmoderna (Dussel 2001), en el sentido dusseliano de un más allá de la modernidad, de los sujetos subalternos en sus luchas contra la modernidad eurocentrada.

Un buen ejemplo de esto es la lucha de los Zapatistas en México, Los Zapatistas no son fundamentalista anti-modernos. Ellos no rechazan la democracia para retrotraerse en una forma de fundamentalismo

indigenista. Por el contrario, los zapartistas aceptan la noción de democracia pero la redefinen desde las prácticas indígenas locales y sus cosmologías, conceptualizandola como “mandar obedeciendo” o “somos iguales porque somos diferentes”. Lo que aparenta ser un lema paradójico es una redefinición crítica descolonizadora de las nociones de democracia y ciudadanía desde las prácticas, cosmologías, y epistemologías de los subalternos. Esto nos lleva a la cuestión acerca de cómo trascender el monólogo establecido por la modernidad eurocentrada.

5. La Transmodernidad como proyecto utópico descolonizador

Un diálogo inter-cultural Norte-Sur resulta imposible sin la descolonización de las relaciones de poder en el sistema-mundo moderno/colonial. Un diálogo horizontal liberador en oposición al monólogo vertical de Occidente requiere de una transformación en las relaciones globales de poder. No podemos asumir el consenso habermasiano o relaciones horizontales de igualdad entre las culturas y los pueblos divididos a nivel global en los dos polos de la diferencia colonial. Sin embargo, podemos comenzar a imaginar mundos alternativos más allá de la diyuntiva eurocentrismo versus fundamentalismo. La transmodernidad es el proyecto utópico, que Enrique Dussel desde América Latina plantea para trascender la versión eurocéntrica de la modernidad (Dussel 2001). En oposición al proyecto de Habermas que propone como tarea central la necesidad culminar el proyecto inacabado e incompleto de la modernidad, la transmodernidad de Dussel es el proyecto para culminar el inacabado e incompleto proyecto de la descolonización. En lugar de una sola modernidad centrada en Europa/Euro-América e impuesta como proyecto global al resto del mundo, Dussel argumenta por una multiplicidad de propuestas críticas descolonizadoras contra la modernidad eurocentrada desde las localizaciones culturales y epistémicas de los pueblos colonizados a través del mundo. Las epistemologías subalternas podrían proveer, lo que el crítico cultural caribeño Edward Glissant propone, una “diversidad” de respuestas a los problemas de la modernidad realmente existente. La filosofía de liberación sólo puede

venir de los pensadores críticos de cada cultura en diálogo con otras culturas. La liberación de la mujer, la democracia, los derechos civiles solo pueden venir de las respuestas creativas de los proyectos ético-epistémicos locales. Por ejemplo, las mujeres occidentales no pueden imponer su noción de liberación a las mujeres del mundo islámico. De igual forma, el hombre occidental no puede imponer su noción de democracia a los pueblos no-europeos. Esto no representa un llamado a buscar soluciones fundamentalistas o nacionalistas a la colonialidad del poder global. Es un llamado a buscar en el pensamiento fronterizo y la transmodernidad una estrategia o mecanismo epistémico hacia un mundo descolonizado transmoderno que nos mueva más allá de los fundamentalismos del tipo eurocentrista primermundista y del tipo eurocentrista tercermundista.

Por los últimos 513 años de sistema-mundo Europeo/Euro-americano moderno/colonial capitalista/patriarcal” fuimos del “cristianizate o te mato” en el siglo 16, al “civilizate o te mato” en el siglo 18 y 19, al “desarrollate o te mato” en el siglo 20, y, más recientemente, al “democratizate o te mato” a principios del siglo 21. Ningún respeto ni reconocimiento a formas de democracia indígenas, islámicas o africanas. Formas de alteridad democráticas son rechazadas a priori. La forma liberal occidental de democracia es la única legitimada y aceptada, siempre y cuando no comience a atentar contra los intereses hegemónicos occidentales. Si las poblaciones no-europeas no aceptan los términos de la democracia liberal, entonces se les impone por la fuerza en nombre del progreso y la civilización. La democracia necesita ser reconceptualizada en una forma transmoderna para poder decolonizarla de su forma liberal occidental, es decir, de la forma racializada y capitalista de la democracia occidental.

Por medio de la radicalización de la noción de exterioridad de Levinas, Dussel ve el potencial epistémico de aquellos espacios relativamente exteriores que no han sido completamente colonizados por la modernidad Europea. Estos espacios exteriores no son puros ni absolutos. Ellos han sido producidos y afectados por el sistema-mundo Europeo moderno/

colonial. Es desde la geopolítica del conocimiento de esta exterioridad o marginalidad relativa que emerge el pensamiento crítico fronterizo como una crítica de la modernidad hacia un mundo descolonizado transmoderno pluriversal de múltiples y diversos proyectos ético-políticos en el que una real comunicación y diálogo horizontal pueda existir entre los pueblos del mundo. Sin embargo, para lograr este proyecto utópico es fundamental transformar el sistema de dominación y explotación del patrón de poder colonial del sistema-mundo Europeo/Euro-norteamericano moderno-colonial capitalista/patriarcal.

6. Luchas anti-capitalista hoy

La perniciosa influencia de la colonialidad y sus conocimientos eurocéntricos a diferentes niveles del sistema (global, nacional, local) se ha reflejado en los movimientos anti-sistémicos y en el pensamiento utópico a nivel mundial. Por tanto, la primera tarea de un proyecto de izquierda renovado es confrontar las colonialidades eurocéntricas no solo de la derecha sino también de la izquierda a nivel de sus prácticas y de la producción de conocimientos. Por ejemplo, muchos proyectos de izquierda subestimaron las jerarquías etno-raciales y reprodujeron la supremacía blanca/europea/occidental (no solo a nivel epistémico) dentro de sus organizaciones o cuando tomaban el control del estado. La izquierda internacional nunca problematizó radicalmente las jerarquías etno-raciales construídas durante siglos de expansión colonial europea y todavía presentes en la colonialidad del poder global. Ningún proyecto radical puede ser exitoso en el largo plazo sin dismantelar estas jerarquías coloniales/raciales a nivel social y epistémico. La subestimación del problema de la colonialidad ha contribuído enormemente a la desilusión de los pueblos con los proyectos de izquierda. La democracia (liberal o radical) no puede lograrse plenamente si la dinámica colonial/racista mantiene una porción, y en muchos casos una mayoría de la población, como ciudadanos de segunda clase.

La perspectiva articulada aquí no es una defensa de lo que se conoce como “políticas identitarias”. Las identidades subalternas sirven como punto de partida epistémico para una crítica radical de los paradigmas y las formas de pensar eurocéntricas. Sin embargo, las “políticas identitarias” no son equivalentes a una alteridad epistémica. El alcance de las “políticas identitarias” es limitado y no puede lograr una radical transformación del sistema y su patrón de poder colonial. Como casi todas las identidades modernas son una construcción de la colonialidad del poder en el mundo moderno/colonial, su defensa no es tan subversiva como aparenta ser a primera vista. “Negro”, “Indio”, Africano, o identidades nacionales como “colombiano”, “kenyano”, “senegalés”, o “francés” son construcciones de la colonialidad del poder. Defenderlas como identidades puede servir para algunos propósitos progresistas dependiendo de lo que está en juego en ciertos contextos. Por ejemplo, en las luchas de liberación contra invasiones imperialistas o en las luchas anti-racistas contra la supremacía blanca estas identidades pueden servir para unificar a los pueblos contra el enemigo común. Pero las políticas de identidad solo abordan los objetivos de un solo grupo oprimido y demandan igualdad o justicia dentro del sistema-mundo en lugar de desarrollar una lucha anti-capitalista radical contra el sistema. El sistema de explotación es un espacio crucial de intervención que requiere de alianzas amplias no solo sobre líneas raciales o de género sino también sobre alineamientos de clase y en alianza a una diversidad de grupos oprimidos alrededor de una radicalización de la noción de igualdad social. En lugar de la noción abstracta, limitada y formal de igualdad de la modernidad eurocéntrica, la idea es extender la noción de igualdad a todas las relaciones de opresión de la existencia social (raza, género, sexual, clase, espiritual, epistémica, etc.). El nuevo universo de significados o el nuevo imaginario de liberación necesita un lenguaje común a pesar de la diversidad de culturas y formas de opresión. Este lenguaje común podría proveer la radicalización de las nociones emancipadoras que emergen del actual “patrón de poder colonial” tales como libertad (de prensa, religión o expresión), derechos individuales o igualdad y vincularlas a la democratización radical de las jerarquías de poder

políticas, raciales, epistémicas, espirituales, sexuales y económicas a escala mundial.

La propuestas de Quijano (2000) de “socialización del poder” en oposición a la “nacionalización estatal de la producción” es crucial en esta discusión. En lugar de proyectos “socialistas de estado” o “capitalistas de estado” centrados en la administración burocrática del estado y en las estructuras de poder jerárquicas, la estrategia de la “socialización del poder” en todas las esferas de la existencia social privilegia las luchas globales y locales para crear formas colectivas de autoridad pública no-estatales. Comunidades, empresas, escuelas, hospitales y todas las instituciones que actualmente regulan la vida social serían autogestionadas por los pueblos bajo el ideal de extender la igualdad social y la democracia a todos los espacios de la existencia social. Este es un proceso de auto-determinación y democratización radical desde abajo que no excluye formas globales de institucionalidad para democratizar y socializar la producción, riqueza y recursos a escala global. La socialización del poder también implica la formación de instituciones de autoridad pública globales más allá de las fronteras nacionales y estatales para garantizar la igualdad y la justicia social en la producción, reproducción y distribución de la riqueza y recursos del mundo. Esto implica formas globales de organización democráticamente autogestionadas que trabajarían como una autoridad global colectiva para garantizar la justicia social y la igualdad social a escala mundial. La socialización del poder a nivel local y global implicaría la formación de autoridades públicas por fuera y en contra de las estructuras estatales.

Basándose en la experiencia de las comunidades indígenas en los Andes y de las nuevas comunidades marginales urbanas donde la “reciprocidad” y la “solidaridad” son las formas principales de interacción social, Quijano ve el potencial de un privado social alternativo a la propiedad privada y de una autoridad pública no-estatal que estarían mas allá de las nociones capitalistas/socialistas de privado y público. Este público no-estatal (en oposición a la equivalencia entre público y estado en la ideología liberal tradicional y socialista) no está, de acuerdo a Quijano,

en contradicción con el social privado (en oposición a la propiedad privada capitalista). Lo privado social y sus instituciones públicas no-estatales de autoridad no están en contradicción con las libertades individuales/personales y el desarrollo de la colectividad. Uno de los problemas de los discursos sociales y liberales es que el estado es siempre la institución de autoridad pública que está en contradicción con el desarrollo de un privado alternativo y el crecimiento individual.

Los proyectos desarrollistas que enfocan en los cambios de política a nivel del estado-nación están obsoletos en el sistema-mundo y nos llevan a ilusiones desarrollistas. Un sistema de dominación y explotación que opera a escala global como el presente sistema-mundo no puede tener soluciones nacionales. Un problema global requiere de soluciones descolonizadoras a nivel global. Por tanto, la descolonización de la economía-política del sistema-mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal requiere de la institucionalización de la redistribución y transferencia global de riqueza del norte hacia el sur. Después de siglos de “acumulación por desposesión” (Harvey 2003), el norte ha concentrado recursos y riquezas inaccesibles al sur. Un mecanismo de redistribución global de la riqueza del norte hacia el sur podría ser implementado por intervención directa de las organizaciones internacionales y/o vía la imposición de impuestos a los flujos de capital global. Sin embargo, esto requeriría una lucha descolonizadora local y global dirigida a cambiar el actual “patrón de poder colonial” y, eventualmente, a la transformación del sistema-mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal. El Norte es reacio a compartir la concentración y acumulación de riquezas producidas por el trabajo del sur después de siglos de explotación y dominación del Norte sobre el Sur. Incluso hoy día, las políticas neo-liberales representan una continuidad con la “acumulación por desposesión” (Harvey 2003) que comenzó con la expansión colonial europea durante la conquista de las Américas en el siglo 16. A gran parte de las regiones periférica les fué robada la riqueza y los recursos durante los últimos 20 años de neo-liberalismo a escala mundial bajo la supervisión e intervención directa del Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. Estas políticas han llevado a la bancarrota de

muchos países en la periferia y a la transferencia de riqueza del sur hacia las corporaciones transnacionales y las instituciones financieras del Norte. El espacio de maniobra de las regiones periféricas en el presente sistema-mundo es sumamente limitado dadas las restricciones en la soberanía de los estados-naicones periféricos. En resumen, la solución a las desigualdades globales requiere imaginar alternativas utópicas descolonizadoras globales más allá del colonialismo y el nacionalismo, y de las formas de pensar binarias de los fundamentalismos eurocéntricos primermundistas y tercermundistas.

7. Hacia un Universal Diversal Descolonizador Anti-Capitalista

La necesidad de un lenguaje crítico común descolonizador requiere de una forma de universalidad distinta del diseño global/universal imperial monológico y monotópico de derecha o de izquierda que se impone por persuasión o por la fuerza al resto del mundo en el nombre de la civilización. Esta nueva forma de universalidad la llamaré un “universal radical descolonizante anti-capitalista diversal” como proyecto de liberación. En oposición a los universales abstractos de las epistemologías eurocéntricas que subsumen lo particular en lo mismo, un “universal radical descolonizante anti-capitalista diversal” es un universal concreto que construye un universal descolonizador por medio del respeto y de la integración sin desaparición de las luchas ético-epistémicas particulares contra el patriarcado, el capitalismo, el imperialismo y la modernidad eurocentrada desde una diversidad de proyectos ético-epistémicos. Esta propuesta representa una integración entre la “transmodernidad” de Dussel y la “socialización del poder” de Quijano. La transmodernidad de Dussel nos lleva a la diversidad como proyecto universal para descolonizar la modernidad eurocentrada, mientras que la socialización del poder de Quijano es un llamado a la formación de un nuevo imaginario universal radical anti-capitalista que descolonice las perspectivas marxistas/socialistas de sus límites eurocéntricos. El lenguaje común universal debe ser anti-capitalista, anti-patriarcal, y anti-imperialista hacia un mundo donde el poder sea

socializado pero abierto a la diversidad de las formas institucionales en que la socialización del poder se materialize/institucionalize en cada región dependiendo de las diversas respuestas ético-epistémicas de los diversos grupos subalternos en el sistema-mundo. Las formas de lucha anti-capitalista, anti-patriarcales y anti-imperialistas hacia la socialización del poder que emergen en el mundo islámico son muy distintas a las formas que emergen entre los pueblos indígenas en las Américas o los pueblos Bantús en África Occidental. Todos comparten el proyecto anti-capitalista, anti-patriarcal, y anti-imperialista por la socialización del poder pero otorgándole diversas concepciones y formas institucionales particulares al proyecto de socialización del poder de acuerdo a la diversidad y multiplicidad de epistemologías e historias locales. Reproducir el diseño global socialista eurocéntrico del siglo 20, que partía unilateralmente de un centro epistémico que se imponía al resto del mundo, sería repetir los errores que han llevado a la izquierda a desastres globales. Este es un llamado a crear un universal que sea pluriversal, un universal concreto que incluya todas las particularidades epistémicas en una lucha descolonizadora por una socialización del poder transmoderna. Como dicen los Zapatistas, “luchar por un mundo donde todos los mundos sean posibles”.

Bibliografía usada en este capítulo

ALARCÓN, Norma (1983). "Chicana Feminist Literature: A Re-Vision through Malintzín/or Malintzín: Putting Flesh Back on the Object" in Moraga, Cherrie and

Anzaldúa, Gloria, eds. *This Bridge Called my Back: Writing by Radical Women of Color*. New York: Kitchen Table/Women of Color, 182-190.

ANDALZÚA, Gloria (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute.

CASTYRO-GÓMEZ, Santiago (2003) "La Hybris del Punto Cero: Biopolíticas imperiales y colonialidad del poder en la Nueva Granada (1750-1810)." Unpublished manuscript. Bogotá, Colombia: Instituto Pensar, Universidad Javeriana.

COLLINS, Patricia Hill (1990) *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge, Chapman and Hall.

DUSSEL, Enrique (1977) *Filosofía de Liberación*. México: Edicol.

_____, Enrique (2001) *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Bilbao, España: Desclée de Brouwer.

ENLOE, Cythia (1990) *Banana, Beaches and Bases: Making Sense of International Politics*. Berkeley: University of California Press.

GROSGOUEL, Ramón (1996). "From Cepalismo to Neoliberalism: A World-System Approach to Conceptual Shifts in Latin America," *REVIEW*, 19 (2): 131-154.

GROSFUGUEL, Ramón (2002) “Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge and Global Coloniality in the Modern/Colonial Capitalist World-System”, *Review* Vol. 25 No. 3: 203-24.

HARAWAY, Donna (1988). “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective,” *Feminist Studies* 14: 575-99.

HARVEY, David (2003) *The New Imperialism*. Oxford and New York: Oxford University Press.

KONTOPOULUS, Kyriakos (1993). *The Logic of Social Structures*. Cambridge: Cambridge University Press.

LANDER Edgardo (1998). “Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano,” in Roberto Briceño-León and Heinz R. Sonntag, eds., *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad, 87-96.

MORAGA, Cherrie and Gloria Anzaldúa (1983-eds) *This Bridge Called my Back: Writing by Radical Women of Color*. New York: Kitchen Table/Women of Color.

MIGNOLO, Walter (1995). *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

MIGNOLO, Walter (2000). *Local Histories/Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.

MITTELMAN, James H. (1997). *Globalization: Critical Reflections*. Boulder and London: Lynne Rienner.

MOORE, Carlos (1988). *Castro, the Blacks and Africa*. Los Angeles: Center for Afro-American Studies at University of California.

QUIJANO, Aníbal (1991) "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad," *Perú Indígena* 29: 11-21.

_____, Aníbal (1993). "'Raza', 'Etnia' y 'Nación' en Mariátegui: Cuestiones Abiertas," in Roland Forgues, ed., *José Carlos Mariátegui y Europa: El Otro Aspecto del Descubrimiento*. Lima, Perú: Empresa Editora Amauta S.A., 167-187.

_____, Aníbal (1998). "La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana," in Roberto Briceño-León and Heinz R. Sonntag, eds., *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad, 139-155.

_____, Aníbal (2000) "Coloniality of Power, Ethnocentrism, and Latin America," *NEPANTLA* Vol. 1, No. 3: 533-580.

_____, Aníbal and Wallerstein, Immanuel (1992). "Americanness as a Concept, or the Americas in the Modern World-System. *International Journal of Social Sciences* 134: 583-591.

ROBERTSON, Roland (1992). *Globalization*. London: Sage Publications.

SAID, Edward (1979). *Orientalism*. New York: Vintage Books.

SALDIVAR, José David (1997). *Border Matters*. Berkeley: University of California Press.

SASSEN, Saskia (1998). *Globalization and its Discontents*. New York: New Press.

SPIVAK, Gayatri (1988). *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York: Routledge, Kegan and Paul.

VILA, Carlos M. (1992). *La Costa Atlántica de Nicaragua*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.

WALLERSTEIN, Immanuel (1974). *The Modern World-System*. New York: Academic Press.

_____, Immanuel (1979). *The Capitalist World-Economy*. Cambridge and Paris: Cambridge University Press and Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

_____, Immanuel (1984). *The Politics of the World-Economy*.

Cambridge and Paris: Cambridge University Press and Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

_____, Immanuel (1991a). *Unthinking Social Science*. Cambridge: Polity Press.

_____, Immanuel (1991b). *Geopolitics and Geoculture*. Cambridge and Paris: Cambridge University Press and Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

_____, Immanuel (1992a). "The Concept of National Development, 1917-1989: Elegy and Requiem". *American Behavioral Scientist* Vol. 35 No. 4/5 (March-June): 517-529.

_____, Immanuel (1992b). "The Collapse of Liberalism". In Ralph Miliband and Leo Panitch, *The Socialist Register 1991*. The Merlin Press: London, 96-110.

_____, Immanuel (1995) *After Liberalism*. New York: The New Press.

Intervenciones filosóficas en el proyecto inacabado de la descolonización

Nelson Maldonado-Torres, University of California, Berkeley

La filosofía de la liberación como proyecto de pensamiento crítico en/desde América Latina es una expresión, entre otras, de un giro en las dinámicas de poder a nivel global después de la Segunda Guerra Mundial. La crisis de Europa, o más que una crisis, su propia devastación interna después de la guerra, abrió al menos tres puertas al tren de la historia. Por un lado, los Estados Unidos, que ya se había probado como fuerza internacional tras la expansión de las trece colonias, la guerra con México, y la guerra Hispanoamericana, se convertiría tras la Segunda Guerra Mundial en una fuerza hegemónica que vendría tanto a asistir como a desplazar a Europa noroccidental como eje de fuerzas del poder en el sistema-mundo moderno. Con esto el americanismo, esa ideología triunfalista y asimilacionista estadounidense, se introduce al resto del mundo de forma decisiva. Este “americanismo” ya había entrado en escena fuertemente con Theodore Rossevelt a finales del siglo diecinueve. El discurso americanista servía como una ideología que dictaba los términos de asimilación de los inmigrantes europeos no-católicos, algunos de los cuales eran vistos como parte de las razas de color más oscuro.¹ Esta ideología tomó giros nuevos con el McCarthyismo y con Reagan en la guerra fría y hoy día toma nuevos bríos en formulaciones tales como la de Samuel P. Huntington, quien la ha vuelto a articular nuevamente de forma fuerte con respecto a

¹ Debo a Shimerlee Jirón-King referencias claves sobre este punto.

inmigrantes y minorías étnicas en los Estados Unidos.² Pero hoy, luego de la guerra fría y de los ataques del 11 de septiembre, ya no son inmigrantes de Europa los que, alegan, plantean un “reto” a la identidad estadounidense, sino (in)migrantes de América Latina, particularmente mexicanos y chicanos de habla hispana.³ De aquí que tenga un significado especial hoy explorar el potencial descolonizador del pensamiento y las formas culturales que nacen en América Latina, México, y en las tierras fronterizas entre México y los Estados Unidos, entre otros territorios “fronterizos” al norte y el sur de esa frontera.⁴ La segunda puerta que se abre con el decaimiento de Europa es, claramente, la del contrincante del americanismo en la guerra fría, el comunismo. El comunismo se convertiría para muchos en una opción viable para un futuro distinto, más allá del de la Europa fascista o liberal. Europa misma quedó dividida entre estas dos ideologías y proyectos geopolíticos neo-imperiales. Otras naciones del mundo también sufrieron la fuerza de este choque de proyectos, mientras otros apostaban por aspectos de cada uno con fascinación.

² Vid el capítulo sobre el “Hispanic Challenge” en HUNTINGTON, Samuel P., *Who are We? The Challenges to America’s National Identity*, Simon & Schuster, New York, 2004.

³ Vid MALDONADO Torres, Nelson, “Decolonization and the New Identitarian Logics after September 11: On Žižek, Huntington and Beyond,” *Radical Philosophy Review*.

⁴ Este ensayo forma parte de una reflexión más amplia que intenta establecer lazos entre la filosofía de la liberación y la metodología del oprimido, tal y como ha sido articulada por la teórica chicana Chela Sandoval. Laura Pérez ha escrito también algunas líneas provocadoras sobre la posibilidad y relevancia de tal disquisición teórica. Vid PÉREZ Laura, “Enrique Dussel’s *Ética de la liberación* (1998) and U.S. Ethnic Studies,” trabajo presentado en la Reunión Anual de la American Academy of Religion, San Antonio, Texas, noviembre 21 del 2004. De Dussel y Sandoval ver DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Editorial Trotta Madrid, 1998), y SANDOVAL, Chela, *Methodology of the Oppressed*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000.

Ahora bien, el decaimiento de Europa abre una tercera fuerza o vía histórica, la que llamaremos, siguiendo a Frantz Fanon, la puerta de los condenados de la tierra. Esta puerta se abre de forma definitiva con la combinación entre la devastación interna y externa de Europa, esto es, no solo por la perversa fuerza del nazismo en su interior sino también por la fuerza esperanzadora de la descolonización de territorios europeos en ultramar. Contrario a lo ocurrido en las luchas por la descolonización en América Latina durante el siglo XIX, las cuales se dieron en un contexto donde el debilitamiento de Europa del Sur dejaba intacta la fascinación con la creciente en fuerzas Europa del Norte (especialmente Francia e Inglaterra), la Europa destruida por el nazismo de mitad del siglo XX estaba totalmente destrozada y desmoralizada. Como lo expresaría el filósofo, político, y poeta martiniquense Aimé Césaire, esa Europa era “indefendible” ante los ojos de todo el mundo.⁵ Así pues las nuevas naciones dependientes y territorios que habían obtenido su independencia formal en el siglo diecinueve pero que todavía estaban colonizados (por fuerzas económicas y por estructuras epistemológicas y simbólicas) se despertaban a una realidad donde el eurocentrismo ocasionaba más sospecha que encantamiento. La tercera puerta que se abre después de la Segunda Guerra Mundial es pues la del desencantamiento con el eurocentrismo y la afirmación renovada de la descolonización como proyecto.

El desencantamiento, no ya con la “tradición” o la religión, como destacaría Weber, sino con las formas de conocimiento eurocéntricas que forman parte central de lo que Dussel llama el “mito de la modernidad,” planteó un segundo gran momento de descolonización en el mundo.⁶ El primero se daría desde finales del siglo XVIII hasta mediados del XIX. Ahí contarían las revoluciones anglo-norteamericana, haitiana, y latinoamericanas. El segundo se da en países del África, Asia, y en revoluciones tales como la cubana en América Latina (la cual no

⁵ CÉSAIRE, Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Présence Africaine, Paris, 1955.

⁶ Vid DUSSEL, Enrique, *El encubrimiento del Indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad.*, 2da ed., Editorial Cambio XXI, México, D.F., 1992.

estuvo de entrada asociada con el marxismo soviético). El decaimiento de Europa era ella misma reflejo de una crisis del sistema-mundo la cual empezó a hacer evidente los rastros del colonialismo todavía presentes aún en lugares que ya habían obtenido su independencia en el primer período de descolonización. De ahí que la sospecha o desencantamiento con respecto al eurocentrismo se empezara a hacer evidente en distintas regiones del planeta, incluyendo al interior de Europa y Estados Unidos mismos.

La filosofía de la liberación dusseliana, como también la de varios otros autores en esta senda teórica, adquieren su sentido pleno dentro de este cuadro histórico—uno que toma en cuenta tanto la historia del pensamiento en América Latina como los diálogos y las vertientes de pensamiento descolonizador que se han dado en distintas partes del mundo y que guardan relación entre sí. Enrique Dussel se ha caracterizado por su acción incesante por fortalecer teóricamente, dar sustancia, y afinar la visión de la descolonización como proyecto. La obra de Dussel es un conjunto de intervenciones y contribuciones sustanciales y provocadoras de carácter filosófico, histórico, y teológico a lo que podría llamarse el proyecto inacabado de la descolonización. El desencantamiento con la modernidad y sus formas de racionalización opresoras combinado con una inspiración profunda por las formas crecientes de acción y creación por parte de sujetos oprimidos en América Latina y otras partes del mundo lo llevan a articular una ética de la liberación y un ideal utópico que él denomina como transmodernidad, los cuales deben entenderse como esfuerzos explícitos por otorgarle una definición y un carácter propio a la descolonización como proyecto.⁷

⁷ Sobre ética de liberación y transmodernidad ver DUSSEL, E., *Ética de la liberación* en DUSSEL, E., *Filosofía ética de la liberación*, 3rd ed., 5 vols., vol. 1-2, Ediciones La Aurora, Buenos Aires, 1987; reimpresión de *Para una ética de la liberación latinoamericana*. 1973, DUSSEL, E., “Modernity, Eurocentrism, and Trans-Modernity: In Dialogue with Charles Taylor,” en MENDIETA, Eduardo, *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy*

Este ensayo intenta arrojar luz sobre el contexto general donde el trabajo de Dussel se inserta y adquiere sentido propio. En él intento contribuir a la aclaración, elaboración, y articulación mutua de siete tesis principales. La primera es una tesis que forma parte de la visión teórica de un grupo de académicos en los Estados Unidos y América Latina. La misma propone que así como se puede hablar de un proyecto (inacabado) de la modernidad (J. Habermas), pudiera hablarse de un proyecto (inacabado) de la descolonización. Estos dos proyectos no están completamente desligados entre sí pues la descolonización misma puede verse como un “proceso permanente” que “completa” o subsume y agota los elementos emancipatorios de la modernidad.⁸

of Liberation, Atlantic Highlands, Humanities, NJ, 1996; DUSSEL, Enrique, Posmodernidad y transmodernidad: diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo, Universidad Iberoamericana, Golfo Centro; Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente; Universidad Iberoamericana, Plantel Laguna, Puebla, Mex., 1999; y DUSSEL, E., “World System and ‘Trans’-Modernity,” *Nepantla: Views from South* 3, no. 2 (2002).

⁸ Sobre el grupo Modernidad/Colonialidad vid GROSFOGUEL, Ramón, “Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge, and Global Coloniality in the Modern/Colonial World-System,” *Review* 25, no. 3, sin loc., 2002, pp. 203-24; ESCOBAR, Arturo, “Worlds and Knowledges Otherwise: The Latin American Modernity/Coloniality Research Program” (trabajo presentado en el Congreso Internacional de Latinoamericanistas en Europa, Amsterdam, The Netherlands, July 3-6, 2002), y el “Prefacio a la edición castellana. “Un paradigma otro”: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitanismo crítico” en MIGNOLO, Walter, *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, trad. Juan María Madariaga y Cristina Vega Solís, Ediciones Akal, Madrid, 2003. Será en ese prefacio donde Mignolo indique que lo que el describe como <<un paradigma otro>> “designa el espacio desordenado y potente donde se complementará el proyecto inconcluso de la modernidad, pero no ya desde la modernidad sino desde la colonialidad como proceso permanente de descolonización” (58). La teórica afro-caribeña Sylvia Wynter ha propuesto una noción similar con respecto al humanismo moderno, mientras Enrique Dussel ha insistido también por más de diez años en concebir la transmodernidad como

Aunque no puedo hacerle justicia completa a este reclamo aquí, esta relación o mutua imbricación no debe perderse de vista en este ensayo.⁹ La segunda tesis es que descolonización debe entenderse como descolonialidad, tal y como la teórica chicana Chela Sandoval ha indicado en otro contexto.¹⁰ La tercera tesis, sugerida primero en conversaciones por Catherine Walsh, es que la descolonización como des-colonialidad adquiere un peso adicional al entenderse con referencia al trabajo sobre colonialidad del poder del sociólogo peruano Aníbal Quijano. La cuarta tesis hace referencia al trabajo de Dussel y de Habermas. La idea es que la modernidad es al proyecto inacabado de la ilustración habermasiano, lo que la transmodernidad es con respecto al proyecto inacabado de la descolonización.¹¹ De la misma forma puede afirmarse,

“subsunción” de los aspectos emancipadores no-míticos de la modernidad. Vid. WYNTER, Sylvia, “1492: A New World View,” en *Race, Discourse, and the Origin of the Americas: A New World View*, ed. Vera Lawrence Hyatt y Rex Nettleford, Smithsonian Institution Press, Washington, D.C., 1995, pp. 5-57, y DUSSEL, Enrique, *El encubrimiento del Indio: 1492. Sobre la descolonización como proyecto inacabado* vid. también GROSFOGUEL, Ramón y MALDONADO.TORRES, Nelson, “Latin@s and the ‘Euro-American’ Menace: The Decolonization of the US Empire in the 21st Century,” en *Latin@s in the World-System*, ed. GROSFOGUEL, Ramón y MALDONADO.TORRES, Nelson, y SALDIVAR, José David, Paradigm Press, USA, 2005.

⁹ Intento hacerle más justicia a la idea de Dussel, Mignolo, y Wynter de una mutua imbricación entre modernidad y descolonización en MALDONADO-TORRES, Nelson, *Against War: Views from the Underside of Modernity*, Duke University Press, Durham, USA, 2006. En este ensayo me enfoco más en aclarar la noción de proyecto de la descolonización y sugerir el rol de la ética de la liberación en el mismo.

¹⁰ SANDOVAL, Chela, *Methodology of the Oppressed*, Minnesota Press, 2000.

¹¹ Esta tesis aparece articulada en Ramón Grosfoguel y Nelson Maldonado-Torres, “Latin@s and the ‘Euro-American’ Menace.” Para su articulación más completa en relación a la economía política del sistema mundo ver GROSFOGUEL, Ramón, “Subaltern Epistemologies, Decolonial Imaginaries and the Redefinition of Global Capitalism,” *Review* 28, 2005. Para la elucidación de la misma en el

y esta sería la quinta tesis, que la ética de la liberación dusseliana es al proyecto de la descolonización, lo que la ética de la comunicación es al proyecto ilustrado de la modernidad. Y lo que emerge tras la “aplicación” de la ética de la liberación es precisamente una realidad transmoderna. La transmodernidad puede verse como una aplicación de la ética de la liberación a la cuestión de la historia y al reconocimiento ético del otro como sujeto de conocimiento y cultura. Así la cuarta y quinta tesis están mutuamente relacionadas. La sexta tesis es que la descolonización forma parte de los “intereses” de sujetos subalternos desde el comienzo mismo de la modernidad/colonialidad hace más de quinientos años. La séptima tesis es que la toma de conciencia de la misma a nivel global, y su articulación como proyecto, sólo empieza a tomar lugar a mitad del siglo veinte con el decaimiento de Europa y los movimientos de descolonización a través del mundo. Las protestas sociales de finales del sesenta y principios del setenta, así como también las reflexiones que se hicieron en el contexto de la celebración y protesta de los quinientos años del llamado “descubrimiento” de América, le dieron más sustancia y precisión teórica al proyecto político e intelectual de la descolonización.¹² Esta toma de conciencia plantea un giro ético-

contexto de la filosofía y la teoría crítica vid MALDONADO TORRES, Nelson, *Against War*. Duke University Press, 2008.

¹² La orientación intelectual de Dussel es testigo de estos distintos momentos. En primer lugar el joven Dussel emprende su viaje a Europa (una Europa de posguerra) con preocupaciones intelectuales fuertemente marcadas por preguntas e inquietudes después de la Segunda Guerra Mundial. No será, sin embargo, hasta finales del sesenta y principios del setenta cuando este comience a trabajar en su filosofía de la liberación. Y no será sino hasta todavía más tarde, en sus conferencias sobre el “descubrimiento” en 1991 y 1992, donde articulará la idea del “mito” de la modernidad y de la necesidad de la subsunción del carácter no-mítico de la misma en un proyecto más amplio que denomina como trans-modernidad. Considérese también que Sylvia Wynter propone su tesis sobre el carácter incompleto del humanismo moderno europeo y la necesidad de elaborar una “nueva poética del propter nos” también en el contexto de discusiones sobre el significado de 1492 quinientos años después de acontecido. Ver Sylvia Wynter, “1492: A New World

político des-colonial con características particulares que no deben subsumirse a los giros lingüísticos o pragmáticos en que posturas neo-ilustradas y posmodernas tienden a basarse. En última instancia este trabajo intenta aclarar la naturaleza de ese giro y de hacer una serie de apuntes con respecto al rol de la ética de la liberación en el mismo.

1. Habermas y el proyecto inacabado de la modernidad

La noción de un proyecto inacabado de la descolonización puede verse como una respuesta desde la forma de pensar que inaugura un giro ético-político descolonial en el pensamiento mundial a la noción de un proyecto inacabado de la modernidad, tal y como el filósofo alemán Jürgen Habermas lo plantea. Vale la pena, pues, trazar al menos un bosquejo amplio de lo que Habermas entiende como el proyecto de la modernidad.

Tal y como Habermas hace claro, el término modernidad fue utilizado por primera vez a finales del siglo quince para distinguir un presente, finalmente de forma efectiva cristiano, de un pasado pagano y romano.¹³ Ese uso marcaría la forma en que el término sería utilizado de forma posterior. Modernidad haría siempre referencia a una salida de la antigüedad clásica, esto es, primordialmente al mundo griego y romano clásicos. Por ahí se desembocaría todo el debate entre “antiguos y

View.” De la misma forma, el sociólogo Aníbal Quijano articuló algunas de sus tesis más ricas y provocadoras en ese contexto. Ver, por ejemplo, “Colonialidad y modernidad/racionalidad,” *Perú indígena* 29 (1991). A esto debe añadirse también, entre tantos otros posibles ejemplos, que el divorcio definitivo de Mignolo con la semiótica europea y el desarrollo de la “semiosis colonial” en *Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995) también se remonta a este periodo.

¹³ Mi recuento aquí se basa en Jürgen Habermas, “Modernity: An Unfinished Project,” en *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*, ed. Maurizio Passerin d’Entrèves y Seyla Benhabib (Cambridge: MIT Press, 1997), 38-58.

modernos” que definiría gran parte del Renacimiento donde todavía se planteaba la necesidad de una vuelta a los clásicos. Esta actitud se desafiaba más firmemente en el período de la Ilustración europea del siglo dieciocho. Fue ahí cuando se plantearía más decisivamente y se llegara a aceptar más abiertamente la idea de un escape o superación definitiva de la antigüedad. El compromiso de la Ilustración con la idea de un progreso infinito del conocimiento y del avance racional de los órdenes social y moral cementó la definición de los europeos en términos del contraste con lo antiguo e inclinó las balanzas decisivamente a favor de una de las partes, la modernidad.

Una de las formas más intensas donde se reflejó la tendencia por una distancia definitiva con lo antiguo fue la estética moderna que tomaría forma clara con Baudelaire. La estética moderna da expresión y en parte ayuda a producir ella misma la noción de una nueva forma, esto es, moderna, de concebir el tiempo, la subjetividad y la experiencia. Esta nueva percepción del tiempo se expresa en forma de rebelión contra el peso normativo de las tradiciones y de una proyección al futuro. La modernidad estética abre el futuro más allá de los consejos e imposiciones dictadas por la tradición, pero no tiene la noción de un proyecto constructivo de ese futuro como tarea. Pero si bien la estética moderna ayuda a cementar la *idea* de la modernidad esta no define la noción de *proyecto* histórico y racional que encontraba expresión en el trabajo de filósofos ilustrados. Aunque ya tal noción era parte de la Ilustración, la misma no vendría a hacerse completamente clara y conciente sino hasta finales del siglo diecinueve y principios del veinte cuando Max Weber intenta explicar el fenómeno del “milagro europeo” o de su carácter excepcional con respecto a otras regiones.

Es Max Weber, el sociólogo, quien provee las coordenadas de reflexión sobre la modernidad a Habermas, quien en su lugar tratará de continuar el proyecto de la modernidad desde la teoría social y sobretodo, la filosofía. El concepto weberiano de la modernidad es alto conocido. Weber concibe la modernidad como un proceso incremental de racionalización que se distingue por dividir reclamos y argumentos

sobre el mundo en cuestiones de conocimiento, de gusto, y de justicia. Estos reclamos son dilucidados en esferas de la cultura autónomas con criterios propios para juzgar o determinar la verdad, belleza, o carácter moral de tales juicios. Las tres esferas de la cultura son: la ciencia, la estética, y la moral. El proyecto de la modernidad ilustrada se ejerce en un afianzamiento de la autonomía de estas esferas y en la cultivación de ideas que ayuden a aclarar los criterios de racionalidad, de gusto, o de carácter normativo que rigen determinaciones acerca de aquellos juicios que aluden a las mismas.

Para Habermas, el problema característico de la modernidad reside en la absolutización de esferas particulares de la cultura y de sus criterios. El proyecto de la modernidad entra en problemas cuando cualquiera de las esferas de la cultura pretende establecer los criterios para la legitimidad de las otras esferas. Esto ocurre cuando la esfera de la ciencia extiende sus criterios de verdad sobre la estética, o cuando la estética reacciona contra el predominio de la ciencia en la modernidad rechazando todo intento de establecer la verdad de reclamos, aún aquellos de carácter científico. Lo mismo ocurre cuando la moral adopta ya sea formas de justificación que pertenecen a las ciencias o cuando subordina cuestiones de justicia a juicios estéticos. La crisis de la modernidad es entendida por Habermas en parte como la expresión desmedida de las distintas esferas. Ante tales excesos el sujeto moderno encuentra dos opciones: o rechaza la modernidad y termina reificando los criterios de cualquiera de las esferas, o bien, intenta proveer nuevas bases para la continuación de tal proyecto. Ante estas dos opciones, Habermas decide decisivamente por la segunda.

En su amplia obra Habermas se ha destacado, no sólo en intentar de arrojar más luz sobre las estructuras de la sociedad moderna y en ayudar a entender mejor la naturaleza de los juicios que pertenecen a cada esfera, sino también en proveer una nueva forma de concebir la forma en que tales juicios pueden ser redimidos. El ha prestado particular importancia a la esfera de la moral. Es en relación a su intento por ayudar a darle nueva vida al proyecto de la modernidad que el sentido

propio de la ética de la comunicación habermasiana se entiende mejor. No hay espacio aquí para elaborar con cuidado y hacerle justicia a la sutileza de la ética del discurso habermasiana. Para propósitos de este trabajo basta con sólo señalar algunos puntos claves. Primero, la ética habermasiana es parte de su proyecto más amplio de proveerle nuevos bríos al proyecto de la modernidad. Los problemas y tensiones que emergen en el proyecto de la modernidad en gran medida se pueden trazar para Habermas a la persistencia de una metafísica y una epistemología basadas en la conciencia.¹⁴ El paradigma de la conciencia no provee las bases adecuadas para justificar los criterios de las esferas de la cultura ni ayuda a mantener su autonomía respectiva. El paradigma de la conciencia sólo puede llevar a la imposición de los criterios de una esfera sobre otra, o a un relativismo absoluto que abandona las esperanzas y promesas del proyecto de la modernidad. Sólo un paradigma basado en la práctica del discurso podría, según Habermas, proveer fundamentos claros y convincentes a las esferas de la cultura. La racionalización del mundo de la vida sólo puede llevarse a cabo desde una visión intersubjetiva de la racionalidad, que de entrada haga referencia a un mundo compartido y a un horizonte comunitario de sentido. Será precisamente sobre el paradigma de la práctica del discurso donde Habermas intentará proveerle con criterios claros al ejercicio de la razón moral. Tal y como su maestro Apel también hace, Habermas explorará pues las normas implícitas en la práctica del discurso. El discurso moral será en última instancia anclado en el carácter racional de la “contradicción performativa.”

2. La descolonización como proyecto inacabado frente al proyecto de la modernidad

Mientras el esfuerzo teórico de Habermas de continuar el proyecto inacabado de la modernidad sostiene una diferenciación ente la idea de

¹⁴ Ver Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trans. Frederick Lawrence (Cambridge, Mass.: MIT, 1987).

modernidad y el proyecto de la modernidad, el proyecto de continuar la tarea inacabada de la descolonización requiere una distinción tal y como la que hace Mignolo entre la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad.¹⁵ A esto habría también que añadir el proyecto de la descolonización. La retórica de la modernidad se refiere a la visión histórica que plantea un progreso gradual de un pasado clásico o pagano a una modernidad europea donde el valor de la tradición es cuestionada y donde se establece una forma de racionalidad ejemplar para el resto de la civilización. Pensadores que van desde Hegel hasta Husserl, Giddens y Taylor sostienen varias versiones de esta retórica. Habermas es claramente uno entre ellos. Esta retórica es parte ella misma y esconde un “lado más oscuro de la modernidad.” Este lado más oscuro es la colonialidad. Haré explícito luego el sentido propio de colonialidad. Baste ahora por señalar que se trata de un patrón de poder que produce jerarquías raciales a nivel global y local y que trabaja, junto al capital, en mantener un régimen moderno de explotación y dominación.¹⁶ La colonialidad no es una forma permanente y transhistórica de relaciones humanas, sino que hace referencia al desenvolvimiento de una historia que coincide con la formación y expansión de la modernidad. Aunque la colonialidad ha sido parte intrínseca de la modernidad por más de quinientos años, recuentos tales como el de Habermas raramente, si alguna vez, hacen referencia a ella. En esto radica en parte el carácter mitológico de la retórica de la modernidad.

Tanto Dussel como Mignolo dedican numerosas páginas a la elaboración de una visión histórica que rompe con el poder y la seducción de la

¹⁵ Walter Mignolo, “The Rhetoric of Modernity and the Logic of Coloniality,” en *Coloniality, Transmodernity, and Border Thinking*, ed. Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres, y José David Saldívar (en preparación).

¹⁶ Anibal Quijano, “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina,” *Anuario Mariateguiano* 1997, Anibal Quijano, “Colonialidad y modernidad/ racionalidad.”

retórica de la modernidad.¹⁷ Me detengo en otro trabajo a describir como Dussel redefine los términos weberianos y habermasianos de definir la modernidad.¹⁸ Aquí me enfocaré en el recuento de Mignolo y su respuesta a la concepción weberiana y habermasiana de la modernidad como un proyecto de racionalización. Las ideas mignolianas son compatibles y algunas aún ya anticipadas o desarrolladas desde un ángulo distinto por Dussel. Me detengo aquí en Mignolo para invitar a lectores de Dussel a considerar la forma en que nuestro autor ha impactado el pensamiento de intelectuales fuera de México y Europa. Además, Mignolo intenta integrar el pensamiento de Dussel con el del sociólogo peruano, Anibal Quijano, lo que le dará más peso a la tesis o idea que formularé ampliamente más abajo de acuerdo a la cual el trabajo de Quijano y Dussel plantea una forma de pensamiento tan explosiva con respecto al *discurso* de la descolonización como la de Weber y Habermas plantean para el *discurso* de la modernidad. Esta combinación no debe entenderse de forma exclusivista, pues ella misma debe ser nutrida por otras visiones críticas que emergen desde otras posicionalidades radicales tales como el pensamiento afro-caribeño como el trabajo teórico de mujeres de color en los Estados Unidos, América Latina, y otras partes.¹⁹

¹⁷ Ver, entre otros escritos, Dussel, El encubrimiento del indio, Enrique Dussel, Historia General de la Iglesia en América Latina. Tomo I: Introducción general a la historia de la iglesia en América Latina (Salamanca, Sp.: Ediciones Sígueme, 1983), Walter Mignolo, The Darker Side of the Renaissance, y Walter Mignolo, Historias locales/diseños globales.

¹⁸ Ver Nelson Maldonado Torres, Against War.

¹⁹ En adición al trabajo de Sylvia Wynter y de Chela Sandoval previamente citado habría que añadir trabajos de Francesca Gargallo y Lewis Gordon, entre varios otros. Ver Francesca Gargallo, Ideas feministas latinoamericanas (México, D.F.: Universidad de la Ciudad de México, 2004), Lewis R. Gordon, Existencia Africana: Understanding Africana Existential Thought (New York: Routledge, 2000), Lewis R. Gordon, ed., Existence in Black: An Anthology of Black Existential Philosophy (New York: Routledge, 1997).

Tanto Habermas como Mignolo trazan el origen de la modernidad al Renacimiento. Es ahí donde se comienza a afirmar tanto cierta afinidad como una distinción con respecto al pasado clásico. Mignolo añade, sin embargo, que la distinción entre lo “antiguo y lo moderno” coincide con una distinción entre la cultura europea letrada y las lenguas no letradas, tal y como se dio en los comienzos mismos de la conquista de América. Esto hace que la modernidad acarree tanto el ímpetu por lo nuevo como la afirmación de una diferencia radical entre ciertos sujetos (europeos) y otros (coloniales). A esto debe añadirse, tal y como indica la teórica afro-caribeña Sylvia Wynter, que la misma concepción de “lo nuevo” y “lo moderno” fue en gran parte potenciada, sino iniciada, por la noción de un “descubrimiento” de un “nuevo” mundo. En otras palabras, el *espacio* del “nuevo” mundo afectó la forma en que el *tiempo* de la modernidad se definiera y desarrollara. Y si este espacio del nuevo mundo fue forjado al calor de relaciones coloniales, así también las nociones de temporalidad moderna quedarán marcadas por la lógica de la colonialidad.²⁰

Si la modernidad, en su sentido original, hace referencia a un presente cristiano más allá de un pasado pagano, las formas posteriores de la modernidad plantean un futuro secular más allá de un cristianismo pasado y de un mundo incivilizado. El mundo “incivilizado” de los sujetos “sin historia” se convertirá ya para la Ilustración en el nuevo referente con respecto al cual se definirá lo moderno.²¹ Las diatribas europeas entre teólogos y filósofos sobre el rol del cristianismo en el mundo moderno toman por sentado un horizonte colonial de acuerdo al cual tanto el cristianismo como el orden secular emergente se definen en relación a los que Wynter ha llamado los sujetos liminales

²⁰ Vid WYNTER, Sylvia, “Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation--An Argument,” *The New Centennial Review* 3, no. 3, 2003.

²¹ MIGNOLO, Walter, *Historias locales/diseños globales*, *Revista Convergencia*, Vol. 10, No. 33, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 299 – 314.

de la modernidad.²² Habría que añadir también, siguiendo a Wynter, que aunque el sistema de diferencias presupuestas por la modernidad era de carácter colonial en su sentido amplio del término, los sujetos sobre cuyas espaldas se montaba este sistema de diferenciación eran principalmente indígenas y negros, quienes confrontarán retos para su liberación más complejos y profundos de los que otros sujetos típicamente encuentran en sus luchas de liberación y descolonización.²³ Esto hace necesario concebir la diferencia colonial, no sólo como una diferenciación variada de una dicotomía jerárquica que se aplica a sujetos coloniales, sino como una heterogeneidad estructural simbólica, epistemológica, e institucional anclada en el genocidio y esclavitud de poblaciones indígenas en América y otras partes del globo y de negros africanos en África y la diáspora.²⁴

Encontramos pues que precisamente en el momento histórico en el que Habermas se preocupa por establecer una diferencia entre la modernidad estética y la modernidad ilustrada que plantea la historia como un progreso racional, se da también una rearticulación de la visión colonial renacentista a una propiamente ilustrada. La misma consiste en el giro del discurso colonizador que define una diferencia colonial entre los sujetos con historia y civilización y los sujetos

²² Vid WYNTER, Sylvia, "1492: A New World View," en *Race, Discourse, and the Origin of the Americas: A New World View*, ed. LAWRENCE HYATT, Vera y NETTELFORD, Rex, Smithsonian Institution Press, Washington, D.C., 1995.

²³ Sobre la posición de indígenas y negros en la estructura de poder institucional y simbólica que caracteriza la modernidad ver Idem, y MALDONADO-TORRES, Nelson, "Imperio, raza y religión," en MENDIETA, Eduardo, *Enciclopedia iberoamericana de las religiones: religion e imperio*, Ed. Trotta, Madrid, 2008.

²⁴ Sobre "heterogeneidad estructural colonial" ver MALDONADO-TORRES, Nelson, "Liberation Theology and the Search for the Lost Paradigm: From Radical Orthodoxy to Radical Diversity," en PETRELLA, Ivan, *Latin American Liberation Theology: The Next Generation*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 2005. Sobre la forma en que el discurso racial de la modernidad se ancló en la percepción y trato de indígenas y negros ver nota anterior.

sin ellas. Habermas, sin embargo, no toca ni parece aún percibir esta problemática. Por tanto, tampoco considera la idea de que el proyecto ilustrado de la modernidad giraba en torno al reclamo de cambio por parte de sectores marginados al interior de Europa y a la emancipación de la burguesía, pero no hacía referencia ni tomaba como un imperativo la descolonización. Al contrario, este proyecto más bien la presuponía. Aun cuando podía haber críticas formales a políticas imperiales europeas por parte de los ilustrados, la noción de que los sujetos colonizados eran tan humanos como los europeos y que por tanto podían y debía ser considerados como sujetos de la historia no contaba entre las ideas emancipadoras. De aquí que la Revolución Haitiana, por ejemplo, no contara entre las acciones humanas celebradas en tiempos de la Ilustración.

Hemos visto que Habermas reclama a Weber como la figura clave para interpretar el sentido propio del proyecto de la modernidad. Para Habermas, es con Weber que este proyecto toma conciencia más clara y aguda. Es por tanto con relación a la teoría social weberiana que Habermas articulará la suya propia y que le dará sentido a la elaboración de su filosofía. Una vez más aquí Habermas es víctima del “olvido de la colonialidad.” En este sentido es por demás interesante que tras sus reflexiones sobre los lados oscuros del renacimiento y la ilustración Mignolo también se detenga en Weber. Mignolo está de acuerdo con Habermas en la centralidad de Weber. Pero Mignolo añade que dicha centralidad tiene que verse también con respecto a la colonialidad. Veamos el recuento de Mignolo:

En el siglo XVI, la diferencia colonial se organizó espacialmente. Hacia finales del siglo XVIII y principios del XIX, la vara de medir pasó a ser la historia, desplazando a la escritura.... A principios del siglo XX, Max Weber transformó el discurso de los misioneros sobre la falta de conocimiento en tanto valor universal en una celebración del éxito occidental en la consecución de este último. He tenido presente este escenario a lo largo del proceso de escritura de este libro, a lo largo del periodo en el que he reflexionado acerca de los conocimientos

subalternos y el pensamiento fronterizo como la respuesta dirigida a Weber desde finales del siglo XX.²⁵

Mignolo destaca aquí lo que bien pudiera llamarse el lado oscuro de Weber. El lado oscuro no es una impureza o contingencia, sino un aspecto constitutivo de la visión weberiana de la modernidad. Weber es quien expresa con conciencia más aguda el proyecto de la modernidad como también su relación constitutiva con la lógica de la colonialidad. Y así como una extensión de Weber se convierte para Habermas en una tarea esencial para la defensa del proyecto de la modernidad, una crítica del mismo se convierte en un ingrediente indispensable para la tarea de forjar el proyecto de la descolonización. Mignolo intenta responder a Weber a finales del siglo XX y principios del XXI desde un posicionamiento que se ubica en la producción de conocimientos subalternos. Habermas, al contrario, comparte con Weber una visión reduccionista de la modernidad, y se ve envuelto, cual Sísifo filosófico, en acarrear la misma piedra del eurocentrismo una vez más a la cima de la proverbial colina. ¿Está Habermas destinado a desempeñar tal rol? La respuesta es no. El problema es que Habermas falla en ejercer una crítica posicionada en la transgresión que le permita romper con la visión mitológica de Europa y teorizar sobre formas descoloniales discursivas que plantean un horizonte histórico distinto al de la modernidad, esto es, el de la descolonización y la transmodernidad.²⁶ Mientras no debemos naturalizar la ceguera del filósofo alemán, debemos estar a la vez conscientes de las exigencias de una visión descolonizadora transgresora: la muerte misma de la identidad

²⁵ MIGNOLO, Walter, *Historias locales/diseños globales*, Revista *Convergencia*, Vol. 10, No. 33, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 299 – 314.

²⁶ Sobre crítica transgrestopica vid MALDONADO-TORRES, Nelson, “Post-imperial Reflections on Crisis, Knowledge, and Utopia: Transgrestopic Critical Hermeneutics and the ‘Death of European Man’,” *Review: A Journal of the Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems, and Civilizations* 25, no. 3 (2002): 277-315.

imperial.²⁷ Y si esto es lo que está en juego, la identidad misma de las gentes, y con ello la conservación de los beneficios otorgados por el sistema racial de la modernidad, entonces no debe hacerse rara la resistencia y ceguera ante la colonialidad y la percepción de las exigencias del proyecto de descolonización. El giro comunicativo que Habermas toma para sostener el proyecto racional de la modernidad no es lo suficientemente radical para exorcizar la colonialidad, la cual, en efecto, parece hacérsele invisible. Habermas no percibe que la modernidad se basa en un proyecto epistemológico masivo de mala fe, del cual él mismo es víctima.²⁸

Cabe preguntarse ahora si a Mignolo le es de alguna forma natural su proyecto descolonizador o des-colonial, o si más bien lo deriva de una crítica de las limitaciones de Weber. Ninguna de estas opciones responde adecuadamente a lo que en el fondo se pregunta. Pues para empezar no hay nada “natural” a ningún proyecto epistemológico. Tal y como Edmund Husserl insistió, todo proyecto epistemológico que alcanza el nivel de teoría presupone la adquisición de una actitud distinta a la “natural.”²⁹ Según Husserl, esta sería una actitud plenamente teórica que plantea “tareas infinitas” de conocimiento que sobrepasan las necesidades del momento. Husserl explicó de formas no del todo convincentes la transición entre la actitud natural por un lado, y la actitud teórica y fenomenológica por otro. Lo que sí logró Husserl fue advertir que la actitud teórica partía, aunque no se reducía, al mundo de la vida, y que el afán de la ciencia por desvincularse de tal mundo era un ejercicio de lo que luego Jean-Paul Sartre llamara mala fe. Pero tal mala fe se convertía para el europeo en parte de su sentido común, al punto de estar dispuesto a sacrificar (hasta cierto grado pero no

²⁷ Ver también Maldonado Torres, “Post-Imperial Reflections.”

²⁸ Para una aplicación del concepto de mala fe a distintas expresiones de racismo vid GORDON, Lewis R., *Bad Faith and Antiracist Racism* Humanities Press, Atlantic Highlands, N.J., 1995.

²⁹ Vid Edmund Husserl, “Philosophy and the Crisis of European Man,” en *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, Harper & Row, New York 1965.

totalmente) el sentido histórico que nutre su identidad y que define su rol como sujeto histórico en el altar de un conocimiento universal concebido de forma abstracta y alienante.

Años más tarde Habermas continuaría la reflexión Husserliana al plantear que las ciencias naturales no están divorciadas del mundo de la vida, sino que más bien dan expresión a diversos intereses, entre ellos, el interés por la emancipación.³⁰ La universalidad, sin embargo, pretendía estar más allá de los intereses humanos, y terminaba, como ya había diagnosticado Nietzsche, traicionando los intereses emancipatorios del sujeto. El enigma es que aún en este proyecto de conocimiento había que haber algún interés envuelto. Nietzsche llamó la atención a una moralidad esclava que definía los valores que daban sentido al compromiso por el ideal de la universalidad, tal y como era planteado por las ciencias. Pero si seguimos a Mignolo en sospechar que tal compromiso con la universalidad abstracta estaba en línea con el proyecto imperial de producción de diseños globales entonces podría decirse que los mismos reflejaban los intereses de una subjetividad de señorío, más que una esclava. La dialéctica peculiar de este interés consistía, tal y como señalaría más tarde el filósofo y poeta, Aimé Césaire, en un movimiento de boomerang en el que el sacrificio del sujeto colonial en el altar de la racionalidad generaba posiciones que terminaban sacrificando al sujeto imperial mismo frente a ese y otros altares aún peores (altares diseñados y primero puestos en función en relación a los sujetos colonizados), esto es, genocidas. Así Césaire interpretaba el significado del nazismo en Europa.³¹

³⁰ Vid HABERMAS, Jürgen, *Conocimiento e interés: la filosofía en la crisis de la humanidad europea*, Universidad de Valencia, Valencia, 1997.

³¹ Ver CÉSAIRE, Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Éd. Présence Africaine, Paris, 1995.

Ahora bien, si los intereses imperiales del sujeto señorial quedaban ocultos en concepciones universalistas abstractas, no así ha ocurrido con los conocimientos que surgen desde la sub-alteridad. Mignolo elabora este punto de forma elegante y provocadora:

En el seno de las historias locales del mercantilismo colonial (siglos XVI y XVII) y el capitalismo colonial (finales del siglo XVIII), en América Latina, Asia, y Africa, las conexiones explícitas entre conocimiento e interés resultan mucho más difíciles de ocultar: los vínculos entre conocimiento e interés están motivados por la necesidad de emancipación, de liberación, de descolonización. *Esto es, el conocimiento, desde la perspectiva subalterna, está vinculado a la liberación y a la descolonización, ya que la emancipación tuvo lugar en Europa a lo largo del siglo XIX.* Desde una perspectiva subalterna, el conocimiento no puede existir desligado del interés, ya que toda perspectiva subalterna es “crítica” según el sentido que Horkheimer y Khatibi dieron a este término.³²

Mignolo continúa confirmando, al menos en parte, nuestra interpretación previa de las implicaciones de su perspectiva histórica con respecto a la visión habermasiana:

Al cuestionar la visión de la emancipación que vincula conocimiento e interés, tal como es expuesta por Habermas, no estoy cuestionando la validez de su análisis con respecto a la historia local con la que está en disputa. Lo que estoy defendiendo es que su idea descalifica implícita e inadvertidamente, y de un modo no intencionado, otras posibilidades de vincular conocimiento con interés desde una posición subalterna para la cual el debate de Habermas resulta relevante simplemente de un modo tangencial.³³

³² MIGNOLO, Walter, *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, trad. Juan María Madariaga y Cristina Vega Solís, Ediciones Akal, Madrid, 2003. Pp. 218-9.

³³ *Idem*, p. 219. Mientras Mignolo deja claro en este pasaje con asombrosa precisión la ceguera habermasiana, hay que añadir que, desde el punto de vista

Además de apuntar a los límites de los intereses habermasianos por el conocimiento, Mignolo destaca otro punto de importancia en el primer pasaje citado en el párrafo anterior, de lo cual se deriva que *así como el proyecto de la modernidad obedece a los intereses por la emancipación, el proyecto de la descolonización encuentra sus motivos elementales en los intereses por la liberación (ya no de un sujeto burgués, sino de un sujeto esclavizado y colonizado)*. Y es precisamente en expresiones de estos intereses que la misma visión histórica de Mignolo se inspira.

desarrollado aquí, este parecería todavía otorgarle demasiado al filósofo alemán. El problema no es sólo que Habermas “descalifica” y no está interesado en otros conocimientos, sino que su misma comprensión de su propia historia está errada o muy limitada en tanto y en cuanto no toma en consideración las implicaciones de los lados oscuros constitutivas de esta para su recuento histórico y su construcción teórica. Creo que esto se remite a la concepción mignoliana de historias locales, tal y como se expresan en su libro sobre el tema. La dicotomía entre historias locales y diseños locales es productiva teóricamente de muchas maneras, pero corre el riesgo de concebir lo local como algo aislado que esta expuesto a la violencia de diseños globales, pero que no es transgredido por historias más amplias que la “local.” Agradezco a Freya Schiwy haber llamado la atención sobre posibles límites en la conceptualización mignoliana de lo local y lo global, la que me ayudó a articular de forma distinta preocupaciones articuladas de otra manera. Los análisis mignolianos sobre los lados oscuros del renacimiento y de la ilustración, sin embargo, no sólo evidencian la ceguera de Habermas con respecto a conocimientos subalternos, sino que ponen en cuestión la visión del filósofo de Frankfurt sobre su propia historia e identidad. Es claro por qué Mignolo no se aventura a la crítica más fuerte de Habermas. Tal crítica rompería parte del poder analítico de la categoría de historia local, y pondría en riesgo el proyecto de autorizar historias locales subalternas. Además, tal crítica introduciría la posibilidad de una forma de conocimiento que sobrepase las historias locales, lo que reintroduciría la categoría de universalidad. La actitud de Mignolo es entendible dado los tantos viajes imperiales y desastrosos de la categoría de lo universal, pero una crítica radical de Habermas y de su eurocentrismo requerirían entrar en estas disputas. Una posición política (de diversalidad) radical también lo requeriría. ¿Acaso se asoma aquí la posibilidad y necesidad de un mignoleanismo de izquierda?

Esto es, la visión histórica de Mignolo no le viene de forma “natural” como tampoco es el resultado de una crítica interna al pensamiento de Weber. El origen del mismo se remonta a un otro lugar de enunciación del discurso y de la teoría. El mismo se remonta a los gestos, “gritos,” y esfuerzos liberadores y de emancipación (de esclavos, en este caso, y ya no meramente de sujetos ilustrados que rechazan la tradición). No quiere decirse con esto que el pensamiento de Mignolo o el de cualquier otro exprese de manera directa los intereses por la descolonización de los esclavos y sujetos colonizados. Lo que quiere decirse aquí es que su pensamiento se inspira en e intenta colaborar en cumplir los intereses por la descolonización, ayudando a darle a estos el peso de un proyecto o visión histórica en la que la “bondad” o el bien se convierten en el ancla de “tareas infinitas” de lo que Fanon plenamente llamó amor y lo que Chela Sandoval ha articulado como “amor des-colonial.”³⁴ Y con esto concluimos, aunque Weber está tras las posiciones de Habermas y Mignolo, la diferencia entre ambos no se explica solamente por sus posturas críticas ante el sociólogo clásico. Críticas puede haber muchas, y no necesariamente llevan a esclarecer o fortalecer el proyecto de la descolonización. La diferencia consiste más bien en que el pensamiento de Mignolo ya ha sido de antemano transgredido por visiones que expresan fuertemente los intereses por la descolonización y que han ya llevado esos intereses al nivel de teoría.

En el caso particular de Mignolo su trabajo descolonizador se remonta a encuentros con el pensamiento de la lesbiana chicana Gloria Anzaldúa. Luego encuentra apoyo intelectual en los trabajos de Enrique Dussel, Anibal Quijano, A. Khatibi, y más recientemente en su ensayo sobre la “Retórica de la modernidad,” en Frantz Fanon. Pero estos no son los únicos. Hay toda una gama de pensadores con referencia a los cuales Mignolo articula su trabajo, y entre los cuales él intenta establecer “puentes.” En figuras como Mignolo, y Sylvia Wynter, a la que me he referido ya en breve, así también como en los esfuerzos de feministas

³⁴ Vid. FANON, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Éditions du Seuil, Paris 1952.

de color en los Estados Unidos como Anzaldúa, Cherrie Moraga, y Chela Sandoval, añadiendo además a pan-africanistas como W.E.B. Du Bois y Aimé Césaire, y a pensadores indígenas como Vine Deloria Jr. y Rigoberta Menchú, surge un frente de pensamiento descolonizador que gana conciencia de sí y empieza a establecer vínculos y a definir de forma diferenciada pero a la vez compartida el proyecto inacabado de la descolonización. ¿Acaso los trabajos de estos y otros pensadores forman parte de un cierto canon hereje con respecto a las formas de pensamiento dominante?³⁵ Acaso estos proveen claves hermenéuticas de lectura crítica que todavía están por dilucidarse del todo, si acaso han ganado alguna atención seria, en nuestras honorables casas de estudio? Hasta cuando el conservadurismo, el liberalismo, y el marxismo europeo, todos hijos e hijas de la modernidad, definirán nuestros horizontes de acción y pensamiento. ¿Es acaso factible pensar que “otro mundo es posible”? Vale la pena indicar aquí, al menos de forma breve, como algunos de estos pensadores proveen distintas respuestas críticas al proyecto de la modernidad y ofrecen recursos para la descolonización del conocimiento. Me enfocaré aquí en el trabajo de Quijano y de Fanon, leídos dentro del marco interpretativo del giro ético-político des-colonial y de la filosofía de la liberación.

3. Fuentes de la descolonización del yo: la relevancia de la descolonización epistémica

Intentaré aclarar aquí con más precisión el sentido propio del proyecto inacabado de la descolonización y señalar la relevancia de la filosofía de la liberación para el mismo. Lo primero a dejar claro en la discusión es que “descolonización” no es entendida aquí solamente o de forma principal con referencia a los distintos colonialismos históricos. Descolonización toma más bien como referencia a la *colonialidad*.

³⁵ Uso la noción de “hereje” en el sentido que aparece en BOGUES, Anthony, *Black Heretics, Black Prophets: Radical Political Intellectuals*, Routledge, New York 2003.

Colonialidad es un concepto introducido por el sociólogo peruano Anibal Quijano para referirse a un patrón de poder que redefine subjetividad, género, y relaciones laborales a partir de la idea de raza.³⁶ El mismo surgió en el contexto de la conquista de América, pero no puede ser identificado por completo con el colonialismo español o portugués en el siglo dieciséis.³⁷ Se trata más bien de un patrón que se volvió parte del capitalismo naciente, de las jerarquías de género y sexuales que venían de antaño en Europa, y de las formas de conocimiento que comienzan a aparecer en la modernidad. Por tanto, el tal patrón subsiste tras la caída de los imperios español y portugués, y continúa a pesar de resultados exitosos de revoluciones que terminan con relaciones coloniales, tales como las que ocurrieron en América Latina en el siglo diecinueve.

La labor teórica de Quijano le da nuevas alas a la perspectiva de la teoría de la dependencia. Como otros dependentistas, Quijano cree que América Latina, entre otras regiones del planeta, sufre relaciones neo-coloniales a través del mercado. Lo que Quijano añade es que tal dependencia no es externa a estas regiones, sino más bien, un resultado de la colonialidad del poder. Es decir, es la forma en que los sujetos son concebidos en cada región (como dignos de trabajo asalariado, como sirvientes, o como esclavos o marginados) que el capital podrá o no podrá desarrollarse. Esto es, la dependencia le es orgánica a sociedades como las latinoamericanas donde indígenas y negra/os no formaron, ni todavía forman, parte vital del proceso de producción capitalista. Esto tiene como implicación que la liberación o la descolonización no deba definirse solamente en términos de un arreglo en las relaciones con el dominador externo, sino con un cambio radical en las formas que los sujetos son concebidos al interior mismo de las sociedades

³⁶ Vid, entre otros, QUIJANO, Anibal, "Colonialidad." Y "'Raza, 'etnia, y 'nación': cuestiones abiertas," en FORGUES, Roland, José Carlos Mariátegui y Europa: la otra cara del descubrimiento, Amauta, Lima, Perú, 1992.

³⁷ Vid QUIJANO, Anibal y WALLERSTEIN, Immanuel, "Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System," *International Social Science Journal*, No. 134, Nov., 1992, pp. 549-557.

en cuestión. El reto no es sólo económico, sino simbólico también, y no atañe solamente la visión que se tiene del opresor extranjero en la sociedades colonizadas. El asunto es dilucidar como las identidades en la sociedad colonizada misma acarrear ellas mismas el germen de la dependencia y de relaciones de poder injustas. Los trabajos de Frantz Fanon y Gloria Anzaldúa ofrecen exámenes minuciosos de los problemas con las formas de identidad en territorios colonizados.

A la luz de Quijano, se hace obvio, tal y como ya lo indicaba Chela Sandoval en otro contexto y con referencia al trabajo de feministas de color en los Estados Unidos y como ha insistido Catherine Walsh en conversaciones y trabajos recientes, que liberación tiene que repensarse como des-colonialidad.³⁸ Quijano añade elementos claves para pensar el proyecto inacabado de la descolonización como proyecto de des-colonialidad, colaborando así tanto a la filosofía de la liberación latinoamericana como al proyecto intelectual que Sandoval ha denominado como la “metodología del oprimido” en los Estados Unidos.³⁹ Con el concepto de colonialidad, Quijano provee una forma de entender desde una perspectiva sociológica la naturaleza compleja del poder colonial y los retos específicos que confronta el proyecto de descolonización entendido como des-colonialidad. La colonialidad es una forma de definir el tipo de relaciones de poder que la des-colonialidad intenta deshacer y rearticular en su proyecto. En este sentido la des-colonialidad podría entenderse como lo que Quijano denomina “socialización del poder,” la que podría remontarse quizás no tanto a los esfuerzos de una burguesía ilustrada en la Revolución Francesa, sino más directamente al ejercicio emancipador/liberador/descolonizador de sujetos africanos en la Revolución Haitiana.⁴⁰

³⁸ SANDOVAL, Chela, op. cit., y WALSH, Catherine, “Interculturality and the Coloniality of Power.”

³⁹ Vid. SANDOVAL, Chela, idem.

⁴⁰ Vid. FISCHER, Sibylle, *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*, Duke University Press, Durham, 2004 y ROLPH TROUILLOT, Michel-, *Silencing the Past: Power and the Production of History*,

*Interpretado así podría decirse que Quijano, el sociólogo, cumple un rol similar con respecto al proyecto inacabado de la descolonización, al que Habermas le otorga a Weber con respecto al proyecto inacabado de la modernidad.*⁴¹ Es decir, de la misma forma que Weber le ofrece a Habermas herramientas para entender los avances y limitaciones de la sociedad ilustrada, Quijano provee una forma de interpretar las estructuras de poder modernas/coloniales y ayuda a imaginar un horizonte de descolonización. No debe resultar extraño pues que Mignolo haga de Quijano una figura crucial en su articulación de la descolonización, con la cual él responde directamente a Weber al final del siglo XX y principios del XXI. Pero para Mignolo también el pensamiento de Dussel es clave, lo que llevaría a uno a preguntarse si fuera posible establecer una relación entre Quijano y Dussel, tal y como la que hay entre Weber y Habermas. Esto implicaría entender la ética de la liberación y la transmodernidad dusselianas como construcciones filosóficas que complementen y le den continuidad a las formulaciones de Quijano sobre la forma del poder colonial y la socialización del poder. Una intuición parecida es quizás la que ha llevado a estudiosos e intelectuales interesados en colonialidad, descolonización, y filosofía de la liberación a hacer proyectos conjuntos, y a poner en diálogo a Dussel y a Quijano en distintos contextos.⁴² Sin embargo, cabe destacar que ni Dussel ni Quijano han construido su discurso tomando al otro como referencia fuerte. Lo que sí ambos comparten es la sociología de la dependencia.

Mass.: Beacon Press, Boston, 1995.

⁴¹ Quijano es definitivamente un sociólogo clave en la articulación del proyecto inacabado de la descolonización, así como de cierta manera son también Immanuel Wallerstein y aún más todavía el sociólogo y estudioso del derecho Boaventura de Sousa Santos, cuyo trabajo es tan relevante como el de Quijano en estas áreas.

⁴² Cabe mencionar aquí particularmente a Arturo Escobar, Ramón Grosfoguel, Agustín Lao-Montes, Walter Mignolo, José David Saldívar, Freya Schiwy, Catherine Walsh y al autor de este ensayo. Le debemos a Grosfoguel y Lao-Montes el haber insistido en este diálogo y en comenzar a tomar a ambos pensadores seriamente en sus escritos.

Tanto la filosofía como la teología de la liberación tuvieron muy influenciadas por la sociología de la dependencia. Lo mismo será en el caso del pensamiento de Dussel. Es cierto que otras vetas de pensamiento, tales como la del judío-lituano-francés Emmanuel Lévinas, influyeron la filosofía de la liberación dusseliana desde sus comienzos, pero, pudiera argumentarse, que aún la apropiación dusseliana de Levinas es ella misma altamente influenciada por la sociología de la dependencia. La visión de América Latina como alteridad de Europa, donde tal alteridad se definía por relaciones de poder que resultaban en la pobreza y miseria del pueblo latinoamericano, le permitía a Dussel introducir el tema de la ética directamente donde la sociología de la dependencia articulaba relaciones económicas y políticas. Ahora bien, si, por virtud de la colonialidad del poder, la dependencia es como indica Quijano, constitutiva e interna a sociedades con gran concentración de indígenas, negra/os, y otros sujetos racializados, entonces habría que pensar nuevamente la relevancia del tema de exterioridad, o bien, la forma en que debe articularse con respecto a la colonialidad.

Como ya he sugerido, la “colonialidad del poder” provee una forma más compleja de hablar de colonización. La misma difiere del concepto habermasiano de “colonización” del “mundo de la vida” por parte del sistema estatal y del económico. La colonialidad más bien describe una forma de poder que articula relaciones entre el “mundo de la vida” y un mundo nefasto donde la muerte impera. Podría decirse que este “mundo de la muerte” es en primera instancia el mundo de la esclavitud racial colonial y por extensión el mundo colonizado mismo regido por jerarquías de carácter racial, sexual, y de género. Distinto al mundo que Habermas describe, el mundo del colonizado raramente tiene sistemas estatales y económicos sólidos que, por sus excesos, interfieren con la vida de la gente.⁴³ En el contexto del colonizado no sólo es el mundo de la vida lo que está en crisis (que se define más bien como “mundo de la muerte”), sino todos los sistemas y esferas de la

⁴³ Quijano ha insistido por largo tiempo en el carácter incompleto de los estados nación en América Latina, por ejemplo.

cultura. Mundo-de-la-muerte no indica que deja de haber vida en el mundo del colonizado. Esta noción más bien enuncia un espacio donde la “crisis” rige como vida ordinaria del sistema, la cultura, y la gente. Se trata pues de un espacio donde tanto los sistemas como las estructuras de sentido militan contra la vida misma de los sujetos bajo su alcance. Se trata pues de algo más profundo que una “crisis”: se trata de una *condena*.⁴⁴

Así llegamos pues a la idea de que el problema fundamental en el mundo colonial no es tanto el que el sistema y las esferas culturales se cosifiquen e invadan el mundo de la vida, sino la complicidad de los distintos intentos por producir estos sistemas y esferas con la visión racista de la modernidad eurocéntrica, y por tanto, de actitudes coloniales en su propio seno. *Desde esta perspectiva, el problema principal de la ciencia, la estética, y la moral no es tanto que su justificación o delimitación esté en duda, sino más bien que cualquier justificación o delimitación posible, como así también muchos de los escepticismos que se presentan como radicales, están ya predicados en una visión Eurocéntrica y racista del mundo de acuerdo a la cual poblaciones indígenas, negras, y de otra gente “de color” no forman parte intrínseca del género humano, o más específicamente, de la “nación.”* El llamado “mestizaje” de naciones latinoamericanas no es una excepción de esto, pues es él mismo tiende a reproducir una lógica racista donde sujetos de tez clara son incorporados sin dificultades dentro del ideal mestizo mientras “indígenas” y negros continúan siendo “indios” y negros los cuales deben permanecer al margen de la sociedad hasta ser subsumidos dentro del mestizaje, lo cual tradicionalmente se traduce

⁴⁴ El significado propio de condena queda establecido más abajo con referencia al trabajo de Frantz Fanon. Fanon entiende la colonización como “condena” y a los sujetos colonizados como “condenados,” quienes son para el los sujetos políticos primordiales de la descolonización y quienes cuentan con recursos, al igual que otros sujetos, para desafiar la teo-dicea (y la bio-dicea habría que añadir con Wynter y Gordon) de la modernidad. Vid FANON, Frantz, *Les damnés de la terre*, Editions Gallimard, Paris, 1991.

en términos de su eliminación como gente. Tal subsunción plantea pues en forma sutil el genocidio, aunque sea a largo plazo a través de mezcla entre razas que blanquee a tales sujetos. La muerte continúa así presupuesta como ideal normativo de las esferas de la cultura que militan contra una visión pos-colonial expansiva de lo humano. La crisis de las ciencias fuera de Europa radica pues en primer lugar en la reproducción de un punto de vista que legitima la marginalización de aquellos que se apropian del discurso. Su crisis encuentra expresión en el eurocentrismo.⁴⁵ Es también el eurocentrismo el que mantiene a las ciencias y visiones filosóficas europeas ciegas con respecto a la colonialidad y a la necesidad de descolonizar las ciencias y de crear nuevos discursos teóricos.⁴⁶ “Mundo de la muerte” y “mundo de la vida” en la modernidad están pues conectados por lazos que inhiben el desafío radical de su constitución mutua.

La característica fundamental del mundo de la muerte colonial reside en una marca geo-política que lo designa como espacio-para-la-muerte. Es decir, la muerte de humanos se hace más comprensible y aceptable en el mundo colonizado, donde tienden a ser poblaciones negras e indígenas las que más sufren de este estado de cosas. Y es de ahí fundamentalmente, de ese espacio de muerte, donde nace el reclamo de una ética distinta, de una ética de la liberación que incluye

⁴⁵ Sobre eurocentrismo vid, BLAUT, J. M., *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, New York, The Guilford Press, 1993 y DUSSEL, E. Dussel, “Modernity, Eurocentrism, and Trans-Modernity, así como LANDER, Edgardo, “Eurocentrism, Modern Knowledges and the ‘Natural’ Order of Global Capital.” Traducido por Mariana Past. *Nepantla: Views from South* 3, no. 2, 2002, pp. 245-68, finalmente QUIJANO, Anibal, “Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America.” *Nepantla: Views from South* 1, no. 3, 2000. 533-80.

⁴⁶ Intentos para romper con esta tendencia incluyen el libro en preparación por SOUSA SANTOS, Boaventura de, *Cognitive Global Justice: Prudent Knowledges for a Decent Life* y el proyecto de la revista electrónica *Worlds and Knowledges Otherwise*, <http://www.jhfc.duke.edu/wko/>.

la transmodernidad como posibilidad futura. Es decir, la ética del discurso habermasiana responde al acecho de la violencia al “mundo de la vida” Europeo, como la ética de la liberación responde a los intereses por la descolonización en el “mundo de la muerte” colonial. Aquí el asunto no es el de apostar por una o la otra ética. En primer lugar, los “mundos de la vida” y los “mundos de la muerte” en distintas partes del globo están íntimamente relacionados y se constituyen entre sí. Aquí el asunto es el de articular una visión filosófica y una ética de la liberación que intente superar la división misma entre ambos mundos a través de una eliminación del “mundo de la muerte.” Para esto se requiere un tipo de *actitud* particular y una apertura al diálogo con pensadores, artistas, y activistas que diagnostican la crisis de la modernidad desde varios contextos. El Eurocentrismo, como forma de conocimiento de mala fe, inhibe la formación de esta actitud radical. Para oponerlo, filósofos como Enrique Dussel recurren a variadas fuentes de pensamiento a su alrededor para construir sus andamiajes teóricos o argumentaciones arquitectónicas. Sin duda alguna, es posible ser más radical que Dussel en este respecto, y en cierta medida es necesario hacerlo, pero cualquiera que ha leído sus libros no puede dejar de sentir admiración por su intento de subversión hereje de la tradición filosófica occidental. Y si nos enfocamos en el espíritu, más que en la misma letra del pensamiento del maestro (valiosa la letra misma como es), no dejaríamos de sentir un profundo reto y provocación para ir más allá de nuestros propios límites. Pensadores como Habermas, por otro lado, se aferran más estrictamente a una tradición específica de pensamiento y sostienen la pretensión que tales elucidaciones tienen el carácter de verdad universal. Alusiones a una “comunidad de comunicación” en su trabajo son reduccionistas en tanto y en cuanto estas no cuestionan el “lenguaje” y la tradición de pensamiento que apela a esa tal “comunidad.” La tarea de descolonización requiere la toma de una *actitud* que rompa con el proyecto de mala fe europeo por virtud del cual sólo pueden ver la modernidad y nunca sus lados más oscuros constitutivos, como la colonialidad. Quisiera concluir este ensayo con algunas ideas sobre tal actitud y con algunas contribuciones a la ética de la liberación y a la “metodología del oprimido” que la misma sostiene.

Siguiendo a Frantz Fanon, propongo que la forma de interpretar la “exterioridad” de sujetos colonizados en la modernidad/colonialidad sea la de *condenado*.⁴⁷ El condenado, más que una alteridad propiamente hablando, representa una sub-alteridad. Este no es ni el alter-ego de las reflexiones de Husserl ni la otredad Levinasiana ni el sujeto de la comunidad de comunicación habermasiana.⁴⁸ Condenado significa literalmente aquel sujeto que quiere dar generosamente pero que no puede hacerlo porque lo que tiene le ha sido quitado o robado.⁴⁹ Así, el término hace referencia directa tanto a una ética de la generosidad o del don, como a una forma de poder que milita contra esa ética. Esa forma de poder no sería solamente, tal y como aparece en el trabajo de Habermas, la colonización del mundo de la vida por las instituciones estatales o el capital. El “robo” al que el término condenado hace referencia es el que es característico de la colonialidad. Este robo comienza precisamente con la deshumanización sufrida por indígenas y negros en los albores de la modernidad/colonialidad. La colonialidad transforma el “mundo de la vida” de indígenas y negros esclavizados a un literal “mundo de la muerte.” Los condenados no tienen que anticipar la muerte para alcanzar la autenticidad. Tal y como indica Fanon, a ellos tampoco se les da el *tiempo* para subsumir al inconsciente los traumas que le dejarían vivir en civilización. El condenado vive en el infierno de la colonialidad, atrapado en una lógica maligna que evade el movimiento de la dialéctica. Más que autenticidad, la búsqueda primordial en el “mundo de la muerte” es la liberación, la que debe entenderse en primer término como una apuesta paradójica por la vida del condenado. Así toda ética de liberación, tal y como

⁴⁷ Mi recuento de Fanon se basa principalmente en sus textos Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, y Fanon, *Peau noire, masques blancs*.

⁴⁸ Esto lo desarrollo en Maldonado Torres, *Against War*.

⁴⁹ Ver Émile Benveniste, “Gift and Exchange in the Indo-European Vocabulary,” en *The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity*, ed. Alan D. Schrift (New York: Routledge, 1997), 33-42, Nelson Maldonado Torres, “The Cry of the Self as a Call from the Other: The Paradoxical Loving Subjectivity of Frantz Fanon,” *Listening: Journal of Religion and Culture* 36, no. 1 (2001).

hace claro Dussel en su trabajo, es y debe ser primordialmente y de forma fundamental una ética de la vida.

La des-colonialidad, como hemos visto, forma parte de los “intereses” del condenado. La resistencia, crítica, y búsqueda de alternativas al patrón de poder colonial es quizás tan añeja como la colonialidad misma. Esta nació con el “grito de espanto” ante el horror de lo que significaba la negación de la humanidad por parte de los sujetos colonizados/racializados/esclavizados mismos.⁵⁰ El “espanto” es distinto a la “angustia” Heideggeriana, y al “asombro” que, según Husserl, inaugura la actitud teórica. Es decir, el “espanto” revela no tanto la finitud del yo o la infinitud de tareas del conocimiento, sino la existencia nefasta del “mundo de la muerte.” El espanto hace referencia no tanto a la muerte del yo, como a la muerte del condenado, es decir, del sujeto que se considera muerto antes de su muerte, o cuya vida no tiene ningún valor. El “espanto” es la raíz existencial del “interés” por la des-colonialidad, como también la condición de posibilidad misma para la emergencia de una “actitud des-colonial” y de la fundamental tarea de “despojo.” El “despojo” es como un exorcismo por el cual el sujeto intenta “limpiarse” o librarse de las huellas y marcas profundas de la colonización.⁵¹ La “actitud des-colonial,” por otro lado, se define como la aspiración de sujetos que se comprometen con lo que entonces pasaría a llamarse el proyecto de la descolonización. La “actitud descolonial” genera políticas, visiones artísticas o culturales, epistemologías, teorías, y nuevas ciencias que intentan ellas mismas colaborar en la descolonización tanto del sentido común como de las esferas más especializadas y cultas en la modernidad. Estos proyectos descoloniales se dan a la tarea incesante de dilucidar las formas perversas en que opera la lógica de la colonialidad, como

⁵⁰ Para un análisis del “grito del sujeto viviente” ver Franz Hinkelammert, *El grito del sujeto* (San José, Costa Rica: DEI, 1998). Para un análisis fenomenológico del grito del colonizado en relación a la obra de Frantz Fanon ver Maldonado-Torres, “The Cry of the Self as a Call from the Other,” 2001.

⁵¹ Un ejemplo claro de “despojo” aparece en Gloria Anzaldúa, *Borderlands: the New Mestiza=La frontera* (San Francisco: Aunt Lute Books, 1991).

lógica de muerte constitutiva de la modernidad, y de abrir un horizonte donde la vida humana se haga posible en plenitud.

La “actitud des-colonial,” pues, inspira análisis críticos de la realidad humana, nuevas ciencias, y un tipo particular de teoría crítica, así como también plantea una forma de pensamiento y de convivencia donde la gratitud, la receptividad, y la donación puedan incorporarse a la vida diaria de la vida de sujetos. Esto supone crear perspectivas epistemológicas que ayuden a socavar el sexismo, el racismo, y tantos otros males sociales que persisten o han sido ellos mismos creados por la sociedad moderna. La ética que subyace a la “actitud descolonial” genera epistemologías y políticas que afirman la posibilidad de que “otro mundo es posible.”⁵² Cuando el proyecto de pensar que “otro mundo es posible” se entiende como respuesta crítica a la colonialidad, este plantea al condenado como sujeto epistemológico y político que puede forjar ese mundo. El condenado en este sentido no se puede reducir ni al “pueblo” del estado nación moderno (*the people*), ni a la multitud a la que Michael Hardt y Antonio Negri intentan teorizar, y mucho menos al *Dasein* heideggeriano.⁵³ El condenado es el sujeto político que avanza el proyecto inacabado de la descolonización. Es aquel que “grita de espanto” ante el *escándalo* (Kierkegaard, Lévinas) del “mundo de la muerte” moderno/colonial y que aspira, en el ejercicio de

⁵² La idea de que “otro mundo es posible” forma parte central de la plataforma del Foro Social Mundial. Boaventura de Sousa Santos elabora una ciencia social descolonizadora que intenta darle sustancia a la práctica del Foro. Vid SOUSA SANTOS, Boaventura de, *The World-Social Forum: Toward a Counter-Hegemonic Globalization* [Web: www.ces.fe.uc.pt/bss/documentos/wsf.pdf] (2003 [cited 2003]).

⁵³ MALDONADO TORRS, Nelson, “The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge: Modernity, Empire, Coloniality,” *City* 8, no. 1 (2004): 44. Presenté una versión de este ensayo en el Center for Global Studies in the Humanities en Duke University en noviembre del 2003. Walter D. Mignolo también ha incursionado sobre estos temas en una presentación reciente donde explota las diferencias, en el contexto de la teoría política poscolonial, entre subalterno y condenado.

una praxis descolonial del amor (Fanon, Sandoval), de una ética de la liberación de la vida (Dussel), y de una política de la descolonización/ liberación inspirada por la “actitud descolonial,” a crear un mundo transmoderno “donde quepan muchos mundos” y donde la dictadura global del capital, de la propiedad, y de la colonialidad ya no tengan reino (Duchrow y Hinkelammert).⁵⁴ Es con respecto a este proyecto histórico y estas obras de “amor descolonial” que el trabajo de Dussel cobra significado pleno. Enrique Dussel es uno de los pensadores más centrales del giro ético-político descolonial y su obra forma parte vital de los trabajos que definen y dan fortaleza al proyecto inacabado de la descolonización.⁵⁵

⁵⁴ Ulrich Duchrow y Franz Hinkelammert, *La vida o el capital: alternativas a la dictadura global de la propiedad* (México, D.F.: Driada, 2004).

⁵⁵ Esta es una de las tesis centrales en Maldonado Torres, *Against War*.

Bibliografía citada en este capítulo.

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands: the New Mestiza=La frontera*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1991.

BENVENISTE, Émile. "Gift and Exchange in the Indo-European Vocabulary." En *The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity*, editado por Alan D. Schrift, 33-42. New York: Routledge, 1997.

BLAUT, J. M. *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*. New York: The Guilford Press, 1993.

BOGUES, Anthony. *Black Heretics, Black Prophets: Radical Political Intellectuals*. New York: Routledge, 2003.

CÉSAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine, 1955.

DUCHROW, Ulrich, and Franz Hinkelammert. *La vida o el capital: alternativas a la dictadura global de la propiedad*. México, D.F.: Driada, 2004.

DUSSEL, Enrique. *El encubrimiento del Indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad*. 2da ed. Mexico, D.F.: Editorial Cambio XXI, 1992.

_____. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta; México, D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana--Iztapalapa, y Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

_____. *Filosofía ética de la liberación*. 3rd ed. 5 vols. Vol. 1-2. Buenos Aires: Ediciones La Aurora, 1987. Reimpresión de *Para una ética de la liberación latinoamericana*. 1973.

_____, *Historia General de la Iglesia en América Latina. Tomo I: Introducción general a la historia de la iglesia en América Latina*. Salamanca, Sp.: Ediciones Sígueme, 1983.

_____, “Modernity, Eurocentrism, and Trans-Modernity: In Dialogue with Charles Taylor.” En *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*, editado por Eduardo Mendieta, 129-59. Atlantic Highlands, NJ: Humanities, 1996.

_____, *Posmodernidad y transmodernidad: diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. Puebla, Mex.: Universidad Iberoamericana, Golfo Centro; Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente; Universidad Iberoamericana, Plantel Laguna, 1999.

_____, “World System and ‘Trans’-Modernity.” Traducido por Alessandro Fornazzari. *Nepantla: Views from South* 3, no. 2 (2002): 221-44.

ESCOBAR, Arturo. “Worlds and Knowledges Otherwise: The Latin American Modernity/Coloniality Research Program.” Paper presented at the Congreso Internacional de Latinoamericanistas en Europa, Amsterdam, The Netherlands July 3-6, 2002.

FANON, Frantz. *Les damnés de la terre*. Paris: Editions Gallimard, 1991.

_____, *Peau noire, masques blancs*. Paris: Éditions du Seuil, 1952.

FISCHER, Sibylle. *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*. Durham: Duke University Press, 2004.

GARGALLO, Francesca. *Ideas feministas latinoamericanas*. México, D.F.: Universidad de la Ciudad de México, 2004.

GORDON, Lewis R. *Bad Faith and Antiracist Racism*. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1995.

_____, *Existential Africana: Understanding Africana Existential Thought*. New York: Routledge, 2000.

_____, ed. *Existence in Black: An Anthology of Black Existential Philosophy*. New York: Routledge, 1997.

GROSFUGUEL, Ramón, "Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge, and Global Coloniality in the Modern/Colonial World-System." *Review* 25, no. 3 (2002): 203-24.

_____, "Subaltern Epistemologies, Decolonial Imaginaries and the Redefinition of Global Capitalism." *Review* 28, 2005.

GROSFUGUEL, Ramón, y MALDONADO-TORRES Nelson. "Latin@s and the 'Euro-American' Menace: The Decolonization of the US Empire in the 21st Century." En *Latin@s in the World-System*, editado por Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres y José David Saldívar: Paradigm Press, proyectado a publicarse en el 2005.

GROSFUGUEL, Ramón, Nelson Maldonado-Torres, y José David Saldívar, eds. *Coloniality, Transmodernity, and Border Thinking*. En preparación.

HABERMAS, Jürgen. *Conocimiento e interés: la filosofía en la crisis de la humanidad europea*. Valencia: Universidad de Valencia, 1997.

_____, "Modernity: An Unfinished Project." En *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*, editado por Maurizio Passerin d'Entrèves y Seyla Benhabib, 38-58. Cambridge: MIT Press, 1997.

_____, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Traducido por Frederick Lawrence. Cambridge, Mass.: MIT, 1987.

HINKELAMMERT, Franz J. *El grito del sujeto: del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. San José, Costa Rica: Editorial Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1998.

HUNTINGTON, Samuel P. *Who are We? The Challenges to America's National Identity*. New York: Simon & Schuster, 2004.

HUSSERL, Edmund. "Philosophy and the Crisis of European Man." En *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, 149-92. New York: Harper & Row, 1965.

LANDER, Edgardo. "Eurocentrism, Modern Knowledges and the 'Natural' Order of Global Capital." Traducido por Mariana Past. *Nepantla: Views from South* 3, no. 2 (2002): 245-68.

MALDONADO Torres, Nelson. *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Durham: Duke University Press, 2008.

_____, "The Cry of the Self as a Call from the Other: The Paradoxical Loving Subjectivity of Frantz Fanon." *Listening: Journal of Religion and Culture* 36, no. 1 (2001): 46-60. Disponible en la web: <http://www.listeningjournal.org/articles.htm>

_____, "Decolonization and the New Identitarian Logics after September 11: On Žižek, Huntington and Beyond." *Radical Philosophy Review*, 2005.

_____, "Imperio, raza y religión." En *Enciclopedia iberoamericana de las religiones: religión e imperio*, editado por Eduardo Mendieta. Madrid: Trotta, 2008.

_____, "Liberation Theology and the Search for the Lost Paradigm: From Radical Orthodoxy to Radical Diversality." En *Latin American Liberation Theology: The Next Generation*, editado por Ivan Petrella, n.p. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2005.

_____, "On the Coloniality of Being." En *Coloniality, Transmodernity, and Border Thinking*. Editado por Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres, y José David Saldívar, Tabula Rasa, n.4, enero- junio, Bogotá 2006.

_____, "Post-imperial Reflections on Crisis, Knowledge, and Utopia: Transgresstopic Critical Hermeneutics and the 'Death of European Man.'" *Review: A Journal of the Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems, and Civilizations* 25, no. 3 (2002): 277-315.

_____, "The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge: Modernity, Empire, Coloniality." *City* 8, no. 1 (2004): 29-56.

MIGNOLO, Walter. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.

_____, *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Traducido por Juan María Madariaga y Cristina Vega Solís. Madrid: Ediciones Akal, 2003.

_____, "The Rhetoric of Modernity and the Logic of Coloniality." En *Coloniality, Transmodernity, and Border Thinking*, editado por GROSFOGUEL Ramón, MALDONADO TORRES Nelson y SALDÍVAR José David. *Latin@s in the World-System*, Paradigm Press, USA, 2005.

PÉREZ, Laura. "Enrique Dussel's *Ética de la liberación* (1998) and U.S. Ethnic Studies." Paper presented at the Annual Meeting of the American Academy of Religion, San Antonio, Texas Noviembre 21 del 2004.

QUIJANO, Anibal. "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina." *Anuario Mariateguiano* 1997, 113-21.

_____, “Colonialidad y modernidad/racionalidad.” *Perú indígena* 29 (1991): 11-20.

_____, “Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America.” *Nepantla: Views from South* 1, no. 3 (2000): 533-80.

_____, “Raza, ‘etnia, y ‘nación’: cuestiones abiertas.” En *José Carlos Mariátegui y Europa: la otra cara del descubrimiento*, editado por FOGUES, Roland, n.p. Lima, Peru: Amauta, 1992.

QUIJANO, Anibal, y WALLERSTEIN Immanuel. “Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System.” *International Social Science Journal* 134 (1992): 549-57.

SANDOVAL, Chela. *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. *The World-Social Forum: Toward a Counter-Hegemonic Globalization* [Web: www.ces.fe.uc.pt/bss/documentos/wsf.pdf]. 2003.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston, Mass.: Beacon Press, 1995.

WALSH, Catherine. “Interculturality and the Coloniality of Power. An ‘Other’ Thinking and Positioning from the Colonial Difference.” En *Coloniality, Transmodernity, and Border Thinking*, editado por GROSFUGUEL Ramón, MALDONADO-TORRES Nelson y SALDÍVAR, José David, Tabula Rasa, n.4, enero- junio, Bogotá 2006.

WYNTER, Sylvia. “1492: A New World View.” En *Race, Discourse, and the Origin of the Americas: A New World View*, editado por Vera Lawrence Hyatt y Rex Nettleford, 5-57. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1995.

_____, "On Disenchanted Discourse: 'Minority' Literary Criticism and Beyond." en *The Nature and Context of Minority Discourse*, 432-69. New York: Oxford University Press, 1990.

_____, "Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation--An Argument." *The New Centennial Review* 3, no. 3 (2003): 257-337.

La categoría de «exterioridad» en el pensamiento de Enrique Dussel

Por: Alicia Hopkins, Universidad del Claustro de Sor Juana

La categoría de «exterioridad», como lo señala el propio Dr. Dussel es “la más importante” en su Filosofía de la Liberación, porque permite “contar con el instrumental interpretativo suficiente para comenzar un discurso filosófico desde la periferia, desde los oprimidos” (Dussel, 1996:55). Es por esta razón que nos hemos propuesto el objetivo de rastrear, en el curso del pensamiento filosófico de nuestro autor, la articulación que esta categoría tiene con otras; hacer una especie de mapa categorial que nos permita comprender la constitución de su sentido crítico y liberador en la filosofía dusseliana.

1. La prefiguración de la categoría de «exterioridad»: el pobre como profeta.

Si bien es cierto que la categoría de «exterioridad» aparecerá algunos años después, en 1962 Dussel publica un artículo titulado “Pobreza y civilización” en el que, nos parece, podemos rastrear algunos conceptos que la prefiguran. En este momento se encontraba en Francia estudiando Teología e Historia en la Sorbona, había llegado aquí luego de cursar su doctorado en Madrid (1957-1959) donde, a decir de él mismo, descubrió, en la convivencia con compañeros de muchos países “la Patria Grande” que era América Latina. También había vivido y trabajado en Nazaret (1959-1961) en compañía del sacerdote Paul Gauthier, con quien comprendió la necesidad de pensar desde y con los pobres.

Estas dos experiencias serán fundamentales para el emprendimiento de una tarea intelectual que empieza a configurar lo que después será su filosofía de la liberación.

Este artículo es una reflexión teológica que se enuncia ya, explícitamente “latinoamericana”. En él, Dussel estudia, con base en Ricoeur, el núcleo ético-mítico del pensamiento semita-cristiano y trabaja la categoría de «pobre» como «profeta», sosteniendo que “hay una relación existente entre la pobreza, la libertad y la creación profética” (Dussel, 1973:144-145). Relación que analizaremos más adelante. Primero, tendríamos que hacer referencia a la distinción que hace entre el “pobre” y el “miserable”. Mientras que el primero muestra una “condición de la existencia auténtica de un judío, en los tiempos del Imperio, y del cristiano en general; es la fuente existencial de la libertad, la colaboración y el compromiso del cristiano en la humanización o proceso civilizador” (Dussel, 1973: 144). El segundo, el “miserable” es “el desplazado social de nuestras grandes ciudades, sin trabajo o sin seguridad o sin habitación” (Dussel, 1973: 144). Aunque la noción de pobreza no tiene todavía ese sentido concreto de los pueblos marginados y oprimidos, sí posee ya un principio crítico, escatológico, que consiste en: “producir una ruptura; el existir conscientemente como lo débil... el creer en el poder creador del Absoluto-Alguien” (Dussel, 1973:145). Esta dimensión escatológica que Dussel rescata del núcleo ético-mítico de la cultura judeo-cristiana, permanecerá como una de las dimensiones fundamentales que atraviesan la categoría de «exterioridad». Es una de las herencias más importantes del pensamiento semita: la posibilidad de pensar más allá de los poderes terrenales, del Imperio; la convicción de que lo Absoluto no está en el orden de los poderes terrenales, sino que está fuera de ellos y que es desde ese afuera que la libertad y la dignidad se vuelven inalienables. Hay una creación y, en este sentido, una anterioridad anterior a todo orden; cualquier orden terrenal, por más intención de absolutizarse que tenga, terminará siempre en el fracaso.

En este texto, además, encontramos que la “pobreza evangélica” “apostólica” es “la libertad de los hijos de Dios” “significa un enriquecimiento,

como conciencia de sí mismo, de respeto de la persona del otro, no como “propietario”, sino como un “alguien” que posee una dignidad inalienable” (Dussel, 1973:147). Dos nociones aparecen aquí: la libertad y el “respeto de la persona del otro”. Más adelante, encontraremos cómo la categoría de exterioridad está articulada, a las nociones de “libertad” de “persona” y de “otro”. Aunque es verdad que estas nociones aún no están trabajadas en el sentido crítico que lo hará más adelante, hay una intencionalidad inscrita en este texto que nos permite encontrar una continuidad en el pensamiento del Dr. Dussel y, en específico en la construcción de la categoría que estamos estudiando. Lo importante, ahora, es simplemente tenerlo presente, más adelante desarrollaremos estos puntos. Hay una idea más que me interesa aún rescatar en este texto. Cuando Dussel sostiene que:

La Asamblea escatológica cristiana, la Iglesia, quizá sea esa fuente que en perpetuo diálogo con la civilización -y desde adentro- le permita superarse a sí misma por el proceso de desmitificación de ciertos elementos temporales desordenadamente constituidos como “absolutos”. La pobreza, la libertad del cristiano con respecto a todos los instrumentos culturales (materiales o espirituales) es el profetismo que no se deja encerrar en la prisión que una cultura edifica necesariamente en torno a sí misma. (Dussel, 1973:148)

Pareciera estar anunciando esa “trascendentalidad interior” que hay en la construcción de cualquier mundo que busca comprenderse a sí mismo como un sistema cerrado: hay un “desde adentro” que “supera”, un modo de existir como pobreza que se vuelve apostólico, que anuncia una “buena nueva”, la novedad de un mundo que, desde la libertad, no logra ser aprisionado en la mitificación absolutista («fetichización») de una cultura dominante.

Podríamos pues, afirmar, que en esta época en la que Dussel está trabajando categorías como «pobre», «libertad», «persona», si bien lo está haciendo desde la perspectiva de un “humanismo cristiano” (García:2003,81) aún inscrito en una “ontología europea” que no había sido superada, la propia dimensión escatológica desde la que se está pensando permite encontrar una continuidad en la intencionalidad crítica del autor que, años después, cobrará mayor radicalidad cuando aparezca, efectivamente, la categoría de «exterioridad».

I. La categoría de «exterioridad» y el rompimiento con la ontología.

En el libro *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, Pedro E. García desarrolla la hipótesis de que en el pensamiento del Dr. Dussel acontece una “ruptura teórica” luego de su lectura de Emmanuel Levinas que sucede, como sabemos, a finales de la década de los sesenta. Pedro Enrique muestra que en *El Dualismo en la antropología de la cristiandad*, es posible encontrar “tesis pertenecientes” (García: 2003,82) a dicha ruptura. Este texto terminó de escribirse en 1968 -época en la que Dussel regresa a Argentina- pero fue publicado hasta 1974. En él encontramos, efectivamente, algunas ideas que permiten mostrar el tránsito que Dussel está haciendo con el uso de la categoría de «exterioridad» mientras rompe con la ontología heideggeriana. Nos parece que este texto es significativo porque está, precisamente en el “tránsito” de una apertura crítica en el pensamiento de Dussel que ya empieza a pensarse como “filosofía de la liberación”. En las “Palabras preliminares” a esta obra, el autor señala lo siguiente:

...desde 1970, gracias al movimiento intelectual surgido en América Latina y a los movimientos históricos de liberación, una transformación radical de la actitud teórica se produjo, surgiendo así lo que ya se denomina “filosofía de la liberación”. A la luz de esa “ruptura teórica”, que supone la superación de la ontología europea, el presente trabajo, aunque era

válido, debía ser *reimplantado en un nuevo horizonte*. Pero ello hubiera significado una modificación total de la obra. Lo hemos, sin embargo, creído innecesario, ya que con cambiar algunos términos fundamentales, y escribir de nuevo los *parágrafos 85 y 86* adquiere un nuevo sentido toda la investigación... (Dussel, 1974:11)

En este sentido, es un tránsito inscrito, incluso, en la propia escrituración del texto. El autor, nos dice, lo trabajó nuevamente antes de ser publicado con el fin de incorporar la categoría de exterioridad que, si bien le da un sentido distinto y crítico al texto que al ser pensado no tenía, aún es posible encontrar rasgos de una antropología de la cristiandad muy apegada a las reflexiones del texto del 62 que veíamos anteriormente. Nuestra hipótesis es que este tránsito permite comprender la «alteridad» y la «exterioridad» en dos sentidos distintos. Por un lado, ambas categorías son articuladas a «Dios» y, por otra, al «hombre» o, en específico, a la «persona».

Veamos algunos ejemplos:

“Verbo” se dice en griego *Lógos* y es traducción del hebreo *dabar*, que significa tanto *palabra* como *exterioridad*. Se había pensado que significaba lo mismo que el *lógos* estoico: razón del cosmos, o que el platónico. Sin embargo, la exégesis contemporánea ha rechazado esta interpretación, y ni siquiera se piensa que se trata del *lógos* filoniano, sino que debe remitírsele a la “Palabra (*dabar* hebrea) de Dios. (Dussel:1974,11)

En esta cita vemos que la categoría de «exterioridad» está remitida a la Palabra de Dios «*dabar*» desde la cual se crea la alteridad y la

libertad¹. “El sentido del ser del mundo cristiano, en la Weltanschauung cristiana como componente de la Lebenswelt, queda determinado por el descubrimiento de la creación como constitución del ser desde la nada, como participación del ser divino” (Dussel, 1974:152)

Por otro lado, encontraremos una elaboración de la categoría de «exterioridad» que ya está, por decirlo de algún modo, “del otro lado” de ese “tránsito”. Por ejemplo:

En efecto, al considerar al hombre como un objeto de la inteligencia, como algo “ante los ojos”, como una res (cosa), se perdía a veces el punto de partida, es decir, al hombre como exterioridad. El hombre puede constituirse a sí mismo como objeto, pero antes es ya una apertura a un mundo, es un ser que consiste en ser su mundo (además de estar en él, de estar arrojado en él), y además es misterio metafísico más allá del mundo. Es decir, puede haber toda una tematización del hombre...como algo “ante los ojos”: ente, substancia. Puede haber en cambio una consideración del hombre como quien “tiene los mismos ojos” (que en último término es el noûs, el hombre que constituye un mundo) y en ese caso no sería ya la antropología filosófica como una rama específica de la filosofía, sino que sería la ontología fundamental o el pensar el mismo suelo donde crece la raíz de la filosofía. *Pero aún puede pensárselo como persona, como alteridad*² (Dussel, 1974:233)

¹ Adán tentado no es Prometeo encadenado ni Angra Mainyu. Adán posee libertad, alteridad creada por Dios. (Dussel, 1974:130)

² Los subrayados son nuestros.

O las siguientes, aún más determinantes, que pertenecen, precisamente al párrafo 85 al que el autor hace mención:

...la categoría interpretativa metafísica de los profetas y Jesús que podríamos denominar “exterioridad”, alteridad: el Otro como otro. La noción de persona nombra, exactamente, el ámbito que se encuentra más allá del horizonte del mundo, del ser, y por lo tanto más allá de la ontología (Dussel, 1974:282)

El Otro como otro es alguien que se manifiesta en mi mundo como un ente, como un rostro, pero que al mismo tiempo se avanza como lo que está más allá de mi mundo en su mundo, en su secreto, en el misterio. El Otro no puede ser comprendido desde mi horizonte, porque vive desde su horizonte, desde su libertad, como exterioridad de la ontología y el sentido. Y bien, el Otro como otro es persona. El Otro se avanza en el mundo como carne igualmente, como unitariamente dado en una realidad que es al mismo tiempo palabra provocante, interpelación a la justicia, carnalidad suplicante: “– ¡Tengo hambre!”, exclama. No es ciertamente un alma sólo, no es un cuerpo sólo: es alguien que más allá de mi mundo me revela la realidad de la ética. (Dussel, 1974:283)

Es decir, desde nuestra interpretación, en *El Dualismo en la antropología de la cristiandad*, encontramos una evidente posición crítica con la ontología europea, con la ontología de Heidegger, se busca afirmar una «exterioridad metafísica» que rompa con lo que después llamaré la «ontología de la totalidad» pero, al hacerlo, encuentra dos vías: una es la exterioridad de Dios como ese «absolutamente otro» y la otra es ya, directamente la «persona». Es, para decirlo de alguna manera, como si Dussel estuviera dialogando con Schelling y con Levinas, al

mismo tiempo. Sabemos que en su discurso filosófico posterior se decantará, finalmente, por entender la «exterioridad» a partir de una “superación de la cristiandad y de la ontología” para dirigirse “hacia una filosofía de la liberación” (parágrafo 86). “Una “filosofía de la liberación” –que anuncia en el epílogo- nace desde la ruptura teórica que supone saberse situar fuera del orden ontológico, en la exterioridad, y desde allí comenzar un camino nuevo” (Dussel: 1974, 288)

II. Hacia una filosofía de la liberación. La «exterioridad» vista desde la *Historia de la Iglesia en América Latina*.

Esta Filosofía de la Liberación nacerá en un texto que no es muy leído del doctor Dussel y que, sin embargo, es donde la categoría de «exterioridad» cobra una dimensión distinta que determinará todo su trabajo posterior. *Historia de la Iglesia en América Latina*, un texto que no revisa Pedro Enrique, será medular para dar cuenta de ese “otro lado” hacia donde se dirigía el tránsito intelectual de nuestro autor. Es un texto que, curiosamente, se publica en España en 1967, un año antes de terminar el *Dualismo en la Antropología de la cristiandad*.

En esta obra encontramos ya que Dussel entiende la «exterioridad» como una “praxis subversiva, histórica (y por ello sociopolítica, cultural, económica, sexual, etc.) y escatológica” (Dussel: 1967, 32), con lo que va a superar tanto a Schelling como a Levinas. Dice el autor:

...la «realidad» puede tener dos sentidos fundamentales: es real algo intramundano, un ente en el mundo -y en ese sentido el indio era real como «encomendado», el negro como esclavo, o es algo real en tanto que *transmundano*³, como cosa constituida desde su anterior estructura física. Los hechos políticos, eróticos y pedagógicos

³ Los subrayados son nuestros

descritos son momentos de estructuras de diversas totalidades, donde los hombres juegan diversas funciones internas: los países dependientes subdesarrollados, la mujer, el hijo. Esas estructuras son, sin embargo, deformaciones o aniquilaciones de una posición originaria propiamente humana, y aún sagrada: el cara-a-cara». La realidad del hombre dentro de sistemas opresores es destitución de la realidad del hombre como exterioridad (que es el sentido metafísico de «realidad»). (Dussel, 1967:26-27)

El concepto «transmundano» que hemos subrayado en la cita es importante porque Dussel lo toma de Schelling, que entenderá la «transmundaneidad» como «exterioridad», pero es la «exterioridad» del «Señor del ser», es decir, de Dios, de “lo sagrado”, que, en este caso deviene, propiamente, el ser humano. Ahora bien, ese ser humano no es, además, un Otro abstracto como lo pensaba Levinas, sino, más bien, cobra concreción al ser pensado como esos seres humanos que, aún dominados, no pueden ser totalizados en el sistema. La «exterioridad» en este sentido, muestra la experiencia originaria del «cara a cara» que se encuentra con hombres que forman parte de un sistema jugando determinadas funciones dentro de él, dentro de sus estructuras: como “el indio”, “el negro”, “los países dependientes subdesarrollados”, “la mujer”, “el hijo”, pero que no son agotados en ellas. El «cara a cara» muestra una realidad metafísica del hombre como «exterioridad»:

«Cara-a-cara» estuvo un día el conquistador ante el indio, ante el africano y el asiático; el patrón ante el desocupado que le pedía trabajo: el varón ante la mujer desamparada que le imploraba; el padre ante el hijo recién nacido: «cara-a-cara como el hombre que habla con un íntimo». Desde la Totalidad del mundo (lo ontológico) se abría Europa, el varón y el padre ante la Exterioridad (lo meta-físico, si la

physis es el «ser» como horizonte del mundo) de las culturas periféricas, la mujer y el hijo, o mejor, ante «el extranjero, la viuda y el huérfano» como proclamaban los profetas. El Otro es lo primero. (Dussel: 1967:27)

Ahora bien, en este texto encontramos, además, dos distinciones importantes: «el oprimido como oprimido» no será «el oprimido como exterioridad»; así como «el pobre como exterioridad» no será, tampoco, el «pobre según el Espíritu» -que es el profeta del que hablábamos en “Pobreza y civilización”:

El «oprimido como oprimido» no es el «pobre» (el «oprimido como Exterioridad»). El «pobre», tanto del «bienaventurados los pobres (ptokhoí) (Lucas 6,20) como, mejor aún, del «siempre tendréis pobres en medio de vosotros» (Mateo 26,11), es el Otro... en tanto no posee el valor supremo del sistema sociopolítico, económico, cultural, etc. El «pobre» es realidad e igualmente «categoría»: es la nación dominada, la clase dominada, la persona dominada, la mujer oprimida, el hijo domesticado en cuanto exterior a la estructura de dominación misma. En este sentido el «pobre» (en sentido bíblico) no se identifica con el «oprimido como alienado» en el sistema, pero posee muchas de las notas del pobre socioeconómicamente hablando. (Dussel, 1967:30)

Es decir, «el oprimido como oprimido» no es exterior al sistema, es un dominado, es una cosificación, una instrumentalización del sistema, es el ente tratado como mero ente y no su persona. El «oprimido como oprimido» es el ser humano negado en su libertad. Mientras que el «oprimido como exterioridad» es el «pobre». Aunque la categoría de «pobre» pueda absorber notas de una dimensión socioeconómica de la realidad, ella más bien nombra la dimensión del «pobre» como

«persona», justo como «exterioridad», como ser humano que es, trascendental, al sistema de dominación, como no-totalizado. En 1975, Dussel escribirá en el exilio en México *Filosofía de la liberación* y ahí responde a la posibilidad de lecturas equívocas de la categoría de «exterioridad» que tiene sentido con lo que acá estamos diciendo.

Lo que Dussel va a buscar, en este sentido, es evitar que se piense que lo que está “más allá” del horizonte del ser del sistema lo es de manera total, absoluta y sin ninguna participación en el interior del sistema... Ninguna persona, en cuanto tal, es absolutamente y sólo parte del sistema... esa trascendencia interna, es la exterioridad del otro como otro; no como parte del sistema... es negatividad interna, es actualidad y exigencia de trascendencia en el interior del sistema injusto. (Dussel, 1975:64)

Y, por otro lado, Dussel va a “distinguir entre el «pobre» como exterioridad... y el «pobre según el Espíritu» como activa y consciente colaboración liberadora, el profeta” (Dussel, 1967: 32). Esta distinción muestra ya dos dimensiones de la categoría de «exterioridad»: una como la imposibilidad de cierre de cualquier sistema de dominación: el «pobre», la condición última de la libertad que es imposible de ser subsumida y negada en su totalidad. Y, otra, la «exterioridad» desde un sentido más bien ético, como «servicio», el servicio del profeta. En ambas está inscrita esa escatología que Dussel abrevará de la tradición semita.

En este caso el «dentro» es la totalidad de la humanidad de una época histórica, el «fuera» es el futuro: hay siempre un «fuera», una exterioridad, un resto escatológico; jamás el hombre en la historia será una totalidad totalizada. Y es «fuera», no sólo como futuro, sino como el misterio siempre

inaprensible del «Otro», como libertad que se expresa en la palabra⁴ exigiendo justicia (Dussel, 1967:366)

En este sentido, gran parte del contenido crítico, constitutivo de la Filosofía de la Liberación será enunciado ya aquí en 1967 en *Historia de la Iglesia en América Latina*. Sin embargo, en este texto aún habrá dimensiones sin desarrollar en la teorización de la categoría de «exterioridad», por ejemplo, no se ha pensado aún en la analéctica⁵ que aparecerá en 1971 en su artículo “Metafísica del sujeto y liberación”⁶

⁴ Esta palabra ya no es la de Dios, es la palabra del «pobre» que revela escatológicamente la construcción de un mundo otro, que provoca e interpela, a esa “pulsión por la alteridad” –como la llamará en Filosofía de la liberación.

⁵ En este trabajo Dussel sigue pensando, aunque de manera muy singular, la dialéctica: “La dialéctica pueblos desarrollados, opresores, y pueblos subdesarrollados, oprimidos, tiene como tercer momento la novedad de un tipo fraternal de hombre histórico; la dialéctica profeta y pueblo tiene como tercer momento un «pueblo nuevo en marcha liberadora» -históricamente, un nuevo tipo de hombre; escatológicamente, el Reino de Dios-; la dialéctica entre «integrista-tradicionalista», «progresista» y «populista-extremo» no viene a ser superada por una cuarta posición, sino por la unidad sinérgica y mutuamente constituyente del profeta-pueblo que asume la totalidad del pasado abierto al futuro ad-veniente para comprender el presente con sentido”. (Dussel, 1967:372)

⁶ El método ana-léctico incluye entonces una opción práctica histórica previa. El filósofo, el que quiera pensar metódicamente, debe ya ser un “servidor” comprometido en la liberación. El tema a ser pensado, la palabra reveladora a ser interpretada, le será dada en la historia del proceso concreto de la liberación misma. Esa palabra, ese tema no puede leerse (no es un “ser-escrito”: texto), ni puede contemplarse o verse (no es un “ser-visto”: idea o luz), sino que se oye en el campo cotidiano de la historia, del trabajo y aún de la batalla de la liberación. El saber-oír es el momento constitutivo del método mismo; es el momento discipular del filósofo; es la condición de posibilidad del saber-interpretar para saber-servir (la erótica, la pedagógica, la política, la teológica). La conversión al pensar ontológico es muerte a la cotidianidad (la hemos visto en el § 33)... La conversión al pensar ana-léctico o

ni, tampoco la distinción entre «lo diferente» y «lo distinto» que será desarrollada en *Para una ética de la liberación I* (1973), en el Capítulo III “La exterioridad meta-física del otro”, específicamente en su párrafo 16 “Lo otro” como “el otro” escatológicamente distinto”.

III. La exterioridad en el pensamiento de Marx.

En la década de los ochenta, Dussel va a dedicarse al estudio de Marx y abandonará la creencia de que éste no había logrado romper con la totalidad hegeliana. En 1985, publica un artículo en la compilación *Pensamiento crítico, ética y absoluto* hecha por José María Aguirre y Xavier Insausti en homenaje a José Manzana Vitoria en donde se resumen de manera muy clara las líneas fundamentales de su lectura de Marx desde la categoría de «exterioridad». El artículo se titula “La exterioridad en el pensamiento de Marx”. Este texto aparecerá en la última parte de la obra *Hacia un Marx desconocido*, publicada tres años después. Dussel argumentará aquí en contra de quienes, en su lectura de Marx han interpretado que su categoría más importante es la de «totalidad» y, afirmará, por el contrario, que la categoría de «exterioridad» es, aún, más fundamental, en dos sentidos.

El primero es que la exterioridad es la “condición práctica” del pensamiento teórico de Marx, porque “la crítica ontológica del capital es posible desde un «afuera» práctico del capital como un «objeto» de análisis” (Dussel, 1985:12). El segundo hace referencia, más bien, a la «exterioridad» como “la *realidad* del otro, del no-Capital, del trabajador viviente en su corporalidad todavía no subsumida en el

meta-físico es exposición a un pensar popular, el de los más, el de los oprimidos, el del Otro fuera del sistema; es todavía un poder aprender lo nuevo. El filósofo analéctico o ético debe descender de su oligarquía cultural académica y universitaria para saber-oír la voz que viene de más allá, desde lo alto (aná-), desde la exterioridad de la dominación... ¿La filosofía latinoamericana no sería un momento nuevo y analógico de la historia de la filosofía humana? (Dussel: 1971, 115 -116)

capital” (Dussel, 1985:12). A nuestro autor le interesará mostrar, como lo señalará después en *El último Marx* (1990) que:

Para Marx, la relación capital-trabajo es la primera: relación metafísica en nuestro sentido. Es la relación de la cosa (el capital como trabajo objetivado o muerto) con la persona, con la subjetividad de la corporalidad, o sea, el sujeto (exterioridad del pobre antes del contrato del capital). A Marx le importa la persona, el trabajo, la subjetividad... (Dussel, 1990:64)

Dussel argumentará que para Marx el ser humano como ser humano, cuando no ha vendido su trabajo al capital *no existe* para él “Puede vivir o morir: al capital ni le va ni le viene. Simplemente es «nada»” (Dussel, 1985:13), una «nada acabada» o «plena» y, en este sentido, es «exterior» a él. Mientras que, cuando es incorporado al capital, como trabajo asalariado, se transforma en una «nada absoluta», es alienado, vendido, negado. En esta lectura encuentra Dussel una coincidencia entre estas categorías y lo que había trabajado durante el año 67, en la *Historia de la Iglesia en América Latina*, más de una década antes de leer a Marx: «el pobre como exterioridad» se correspondería con la «nada acabada» y el «oprimido como oprimido» con la «nada absoluta» (Dussel, 1985:18).

Siguiendo la argumentación, Dussel sostendrá que «el otro» en su «exterioridad», aunque sea una nada para el sistema, es todavía *real* “el trabajador no-asalariado, real, exterior al capital como totalidad, es la exterioridad” (Dussel, 1985:14) y es, además un «pobre» -en el sentido de que es despojado de los medios para realizarse- que es convertido en “la *fuentes creadora* de todo valor del capital” (Dussel, 1985:16).

Es en este punto que Marx, señalará Dussel más tarde (1990), ha superado a Hegel, “le ha dado vuelta”: en lugar de comenzar por el “Ser”, el que

se autodetermina y deviene “ente” (“lo Mismo”), comienza Marx desde el “No-ser”, desde el “trabajo vivo”, en la exterioridad y anterioridad del “Ser” del capital, el que, “desde-la-nada” del ser, “crea” plusvalor (que en realidad, en el proceso permanente de las rotaciones, devendrá la totalidad del valor del capital). (Dussel, 1990:377)

El fetichismo del capital, asegura Dussel consiste en esa pretensión de *crear* valor desde-sí; mientras que en realidad, la producción de más valor por parte del capital proviene del hecho de haber subsumido la *exterioridad* de la fuente creadora del valor: el trabajo vivo.

En este sentido, Dussel afirma que, aunque la extensión del discurso de Marx dé cuenta, sobre todo, de las determinaciones del capital luego de subsumir al trabajo vivo, todo inicia desde la «exterioridad» del trabajador real, de la “alteridad real del obrero” que nunca será olvidada por Marx y que “constituirá el punto de apoyo de [su] criticidad” (Dussel, 1985:18).

Así, concluirá que la sola atención a la categoría de «totalidad» en Marx, es capaz únicamente de mostrar al «oprimido como oprimido», es decir, a la clase explotada. Sin embargo, si se agrega también la categoría de «exterioridad», es decir “el oprimido como persona, como hombre (no asalariado), como trabajo vivo no-objetivado, puede ser *pobre* (singularmente) y *pueblo* (comunitariamente). La «clase» es la condición *social* del oprimido como subsumido en el capital (en la totalidad); el «pueblo» es la condición *comunitaria* del oprimido como exterioridad” (Dussel, 1985: 18). Lo que encontramos en esta singular lectura que hace el Dr. Dussel sobre Marx es que, finalmente, si hemos venido pensando la «exterioridad» como la posibilidad de la enunciación de la crítica pero, también, de la “buena nueva” de un orden distinto, entonces toda «clase» tendría una «trascendentalidad interior» que sería un «pueblo» y todo obrero asalariado un «pobre», una «persona», trascendentalidad interior que es condición irrenunciable

para su libertad, para su rebeldía y para la praxis que busca destruir el sistema que lo aliena.

IV. La categoría de «exterioridad» en la ética del discurso.

La filosofía de la liberación dusseliana, a inicios de los noventa, establecerá un fructífero diálogo con el filósofo alemán Karl Otto Apel, dando como resultado una ética de la liberación que logra desplazar el racionalismo abstracto de la modernidad liberal y su ideología dominadora. En este momento teórico, la categoría de «exterioridad» ya ha madurado: ya cubrió el tránsito de Schelling a Levinas y de Levinas a Marx y se ha constituido como una categoría fecunda en el pensamiento crítico y original de nuestro autor. Lo que Dussel va a trabajar es la necesidad de situar la racionalidad, de quebrar esa lógica de abstracción que niega el lugar determinante de la racionalidad, el «desde-donde» se piensa. La filosofía de la liberación se va a negar a ser considerada posmoderna o nihilista y, por el contrario, buscará un sentido y una racionalidad propia preguntándose siempre por el Otro distinto a la razón dominadora, opresora, totalizada totalitariamente. Buscando no partir del momento dominador de dicha racionalidad (Dussel, 1993:17). Una “filosofía de la comunicación” debería partir, y es lo que argumentará Dussel, de la «exterioridad» del otro, del “pobre”, del que no se le asigna lugar alguno en dicha “comunidad” por haber sido antes excluido de la participación de su corporalidad material, con alimentos, vestidos, con educación, en la “comunidad humana” en la justicia (no sólo en la argumentabilidad). Será necesario describir una “económica trascendental” (más allá de la “pragmática trascendental”) (Dussel, 1993: 26). La corporalidad del pobre como hambriento, como excluido, le permite a Dussel contrarrestar la posición originaria de la razón y desplazarla críticamente por la corporalidad viviente que ha pensado desde la tradición semita, desde Marx, pero evidentemente, desde la propia experiencia de dominación en América Latina, señala:

Por nuestra parte, como latinoamericanos, participantes de una comunidad de comunicación periférica, donde la experiencia de la “exclusión” es un punto de partida cotidiano -y no de llegada-, es decir, un a priori y no un a posteriori, debemos encontrar el “lugar” filosófico de nuestra experiencia de miseria, de pobreza, de dificultad en el argumentar (por falta de recursos), de incomunicación o meramente de no-ser-partes de comunidad de comunicación hegemónica. (Dussel, 1993:42)

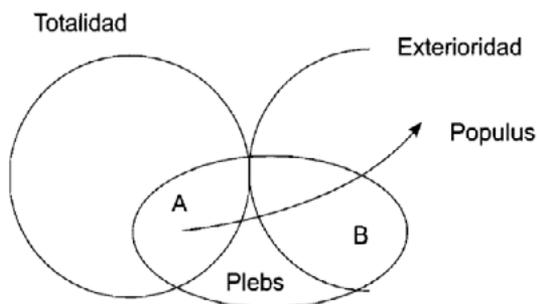
Por otro lado, afirmará la particularidad del “interpelar” frente a otros “actos de habla” y reconocerá que la razón del Otro convoca, llama a responder a su exigencia de justicia –no sólo a la búsqueda de la verdad a través de la argumentación. Una exigencia que siempre estará presente porque no hay posibilidad de ningún “acuerdo absoluto” (Dussel: 1993, 43) porque siempre habrá un Otro que permanecerá exterior al «mundo de vida» de la comunicación y que, por ello mismo, se constituirá como una “razón crítica e histórica; mucho más, [como] una razón ética” (Dussel, 1993:43). El pueblo como la exterioridad puede constituir un «consenso crítico» que será el discurso disidente, el del desacuerdo que puede ser capaz de romper la hegemonía del discurso que justifica o niega la dominación.

V. La «exterioridad» en las 20 tesis de política

Por último, para ir cerrando este trabajo, analizaremos la categoría de «exterioridad» en las 20 tesis de política, una obra que fue escrita en el 2006, en una época de fuertes antagonismos políticos en la izquierda de nuestro país. En diálogo con las propias propuestas sobre el concepto de «hegemonía» de Ernesto Laclau, Dussel encontrará en el pueblo, como exterioridad, la configuración de una «*plebs*», es decir, de un “bloque social de los oprimidos”, pero también de los excluidos, la víctimas, pues, “del sistema político vigente que no-pueden-vivir plenamente”

(Dussel, 2006: 94) que buscarán constituirse como «*populus*», es decir, como el pueblo del nuevo orden, un orden más justo que el anterior pero que, como sabemos, no podrá nunca ser completamente justo lo que, provocará, de manera necesaria, que siempre haya exterioridad y, por lo mismo, crítica, movimiento, historia.

ESQUEMA 12.1
TOTALIDAD, EXTERIORIDAD, PUEBLO



Aclaraciones al esquema 12.1. La Totalidad o el orden vigente se fractura. Nace así el pueblo como *plebs* (*bloque social de los oprimidos*) que desde la Exterioridad (por sus reivindicaciones no satisfechas), pero igualmente desde la Totalidad (como oprimidos) luchan (*flecha de salida*) hacia la constitución de un pueblo futuro hegemónico (*populus*)

Conclusiones.

Pensamos que hemos cumplido, al menos en parte, dos objetivos: 1) Mostrar el camino que la categoría de «exterioridad» ha tenido en la labor intelectual crítica de Dussel, al dar cuenta de los tránsitos –para no llamarles “rupturas”- que se dieron de una «ontología de la totalidad» a una «metafísica de la exterioridad» con Schelling, que será, después, una «exterioridad» como «otro» concreto, a partir de la lectura crítica de Levinas y que llegará a cobrar mucha mayor fuerza y solidez, a partir del estudio del pensamiento de Marx. Aquí la categoría logra su madurez que será demostrada en el debate con la ética del discurso. 2)

Un segundo objetivo era generar una especie de mapa que articulara la categoría de «exterioridad» con otras de la Filosofía de la Liberación. En este sentido, pudimos ver la relación que hay entre «exterioridad» y «libertad», «metafísica», «totalidad ontológica», lo «real», lo «distinto», «el Otro», la «novedad» y la escatología, la «analéctica», el «pobre» y el «pueblo».

Decimos que lo hemos cumplido “en parte” porque reconocemos que la obra del Dr. Dussel es tan vasta, que, por necesidad, hemos debido dejar muchas cuestiones por fuera. Ha hecho falta, también, una lectura más crítica, pero este trabajo se muestra más como una tarea descriptiva y de comprensión, como un primer intento. Sin embargo, a pesar de estas limitaciones, creemos que es posible reconocer cómo, por ejemplo, la tradición semita le permitió a Dussel pensar sin dualismos a la persona, partir de una visión escatológica del drama humano que vive su libertad como liberación; la propia experiencia latinoamericana le mostró, precisamente el rostro de quienes viven ese drama por la liberación; junto con otros hermanos de otras latitudes del planeta y Marx lo armó de un instrumental teórico crítico que le permitió comprender a profundidad la fetichización, la dominación sistémica del capital.

La categoría de «exterioridad» se despliega de manera fecunda en la obra del autor y, efectivamente es una categoría trascendental en la Filosofía de la Liberación. Porque permite pensar desde el lugar del fracaso del sistema, de la debilidad; ahí donde el sistema no pudo totalizarse, desde ahí donde es aún más violenta su intención de cerrarse; en el rostro del otro, del «pobre como exterioridad», del pueblo que aparece en ese rostro, ya está el futuro inscrito como utopía presente, es el «aún no» mesiánico, el otro mundo en potencia, que vive dentro de cualquier sistema y que apunta siempre a un futuro orden con la posibilidad de ser más justo.

Bibliografía

Dussel, Enrique. *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de colonización y liberación (1492-1992)* (1967). Ed. Mundo negro-Esquila Misional. Barcelona

América Latina Dependencia y Liberación (1973). Ed. Fernando García Cambeiro. Argentina.

Para una ética de la liberación I. (1973) Siglo XXI. Argentina.

Dualismo en la antropología de la cristiandad (1974). Ed. Guadalupe. Argentina.

El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. (1990) UAM-I XXI, México

“La exterioridad en el pensamiento de Marx” (1985) en *Pensamiento crítico, ética y absoluto*. Comps. José María Aguirre, Xavier Insausti. Ed. Eset.

Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación. Con respuestas de Karl Otto Apel y Paul Ricoeur (1993). Universidad de Guadalajara, México.

Filosofía de la Liberación. (1996) 4ta ed. Nueva América. Bogotá, Colombia.

20 tesis de economía política (2006). Siglo XXI, México

García, Pedro Enrique. *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel* (2003). Ed. Driada. México.

La ética trinitaria: Introducción crítica a la Ética de la Liberación de Enrique Dussel

I. Enrique Dussel o la moral trinitaria.

*Much too long I've been a prisoner here
The hour has come to break out
Shackled and chained almost going insane
It's better to live on the run
Set me free, set me free*

Kay Hansen¹

*Y el que siega recibe salario
y recoge fruto para vida eterna
para que el que siembra
goce juntamente con el que siega.
Porque en esto es verdadero el dicho:
Uno es el que siembra,
y otro es el que siega.*

Juan 4:36-37²

¹ *Ride the sky*, canción popular incluida en el album Walls of Jericho, Helloween, Noise Records, Deutschland, 1985.

² Evangelio de Juan, La Sagrada Biblia, traducción autorizada por la Conferencia Episcopal de Colombia, 2 de marzo de 1992.

El imparable andar de Enrique Dussel se ve reflejado en su obra. Si bien es incontrovertible la etiqueta que lo marca explícitamente como un defensor de la producción filosófica original latino-americana junto con el del reconocimiento en el debate de ideas que ésta merece, no lo es menos afirmar que Dussel es un filósofo de mundo. De origen argentino, mas radicado en la Ciudad de México por encontrarse obligado al auto-exilio a causa de la represión y persecución políticas desatadas en su país natal durante la dictadura militar en la década de los setentas, de las que él mismo fue objeto³, el filósofo de la liberación ha recorrido en varias ocasiones el mundo entero, explotando al máximo en su pensamiento la posibilidad de enriquecimiento personal que el contacto con diferentes ambientes, culturas y costumbres representa. No es pues de extrañar que su filosofía sea un espejo de su persona, entendida ésta como aquel medio que, unificando ese cúmulo de experiencias, funge como el catalizador que resulta en una sistemática y controversial propuesta ética, llamada por él *Ética de la Liberación*⁴. Reflejo de sí y su andar por el mundo, pues ésta, lo corrobora su autor a cada momento, tiene como principio fundamental la vida⁵ y como uno de sus múltiples postulados la inclusión de quien ha sido relegado por el sistema de dominación. Mas, ¿después de milenios de pensamiento ético y moral en el humano queda aún algo novedoso qué decir al respecto? La voz de la *Ética de la Liberación* como un nuevo sistema de análisis moral, se hace necesaria, afirma el filósofo mendocino-mexicano, ya que un

³ Enrique Dussel padece en carne propia la represión de la ultra-derecha cuando a manos del 'Comando Ruci' una bomba vuela la mitad de su casa en la noche del 2-3 de octubre de 1973 mientras, junto con su familia, dormía. *Fuente:* Archivo CLACSO. Dussel mismo relata, con la sonrisa que el tiempo dibuja ante los recuerdos de la tragedia pasada, pero siempre presente, el momento en que, viendo su casa en ruinas, encontró una nota que advertía: "por ateo y marxista". Con el buen humor que le caracteriza, Dussel cuenta en sus clases la anécdota diciendo: "¡Y yo que no soy ateo y que en aquel entonces no era marxista!".

⁴ DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Edit. Trotta, Madrid, 2000, p. 90.

⁵ Idem, p. 91 et al.

cuidadoso escrutinio revela inacabadas las propuestas previas. Esta falta de completitud en el pensamiento ético encuentra su causa en la inadvertencia de ciertas situaciones precisas y definibles a ser reveladas y subsanadas en su sistema. Estos huecos son entonces una misma obra que se presenta a tres tiempos: primero, la hasta entonces incorrecta fundamentación de la ética, que no ha reconocido en su justo valor el significado de la moral, mismo que está basado primordialmente en un principio real⁶, condenándola a existir como un mero conjunto de propuestas teóricas que terminan debido a ello volviéndose insulsas, tanto como aquel acto poco aplaudido por un público de escépticos⁷; segundo, el entendimiento de la ética como circunscrita a la formación de discursos morales, que se arrogan ilegítimamente validez total, acto dirigido y aplaudido por cínicos dramaturgos, excluyendo con ello toda forma distinta de pensamiento y haciéndose así cómplices, en el mejor de los casos involuntarios, de la justificación de un sistema de dominación por medio de la negación del Otro⁸ que por ello se vuelve víctima⁹; y, tercero, la desatinada posición que los pensadores filosóficos le han atribuido a la ética en el campo de la vida al desconocer la necesaria relación que ésta tiene con las formas de organización social institucional, esto es, la política¹⁰, mismos que escuchan la ovación de los fetichistas del poder¹¹ quienes así, como en toda obra de estética pos-moderna, no poseen un guion establecido que dirija su actuar robando los reflectores que corresponderían al verdadero protagonista.

⁶ En el sentido que esta palabra se entiende en la presente investigación. Vid. supra, consideraciones preliminares, pp. 8 y 9.

⁷ DUSSEL, E., *Del escéptico al cínico*, ensayo incluido en *Ética del discurso, ética de la liberación*, Edit. Trotta, Madrid, 2004, p. 141.

⁸ En el sentido levinasiano. Vid supra, cap. III, pp. 138 y ss.

⁹ DUSSEL, E., *Idem*, loc. cit. además p. 97 cfr. DUSSEL, E. *Ética de la liberación (...)* p. 92.

¹⁰ Vid. periódico La Jornada, La ética y la normatividad política, debate con Arnaldo Córdoba, 23 de junio de 2007 y fechas subsecuentes.

¹¹ Vid. DUSSEL, E., *20 tesis de política*, S.XXI Editores, México, 2006, p. 14 y supra, consideraciones preliminares, pp. 24 y 29.

De esta manera, resolviendo la trama –si se me permite continuar con la ilustración–, Enrique Dussel propone tres momentos fundacionales sucesivos de la ética, denominados por él principios que, sin renunciar a ella, rebasan la mera formalidad y congruencia lógica discursiva –por otra parte no siempre dada–¹²: 1) el momento material, también llamado principio de vida¹³; 2) el momento o principio formal, que acepta y mantiene el nexo con la formulación de discursos congruentes y por lo tanto con posibilidad de validez universal¹⁴; y, finalmente, 3) el momento de la institucionalización de la ética, también llamado principio de factibilidad.

Dussel afirma entonces que el punto de partida para una correcta fundamentación de la ética, si bien visto por algunos nunca explicado por ellos con suficiente claridad, es la aceptación de que la transformación del mundo está, se sea consciente de ello o no, dirigida hacia la “*protección, reproducción y desarrollo de la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad*”¹⁵ siendo éstos contenidos, en mayor o menor grado de velación, tanto por todo enunciado con pretensión de validez normativa, como al unísono, aunque *lato sensu*, por cualquier expresión humana sea tan contradictoria a este principio como *parezca*¹⁶, pues aún toda inclinación, facultad apetitiva, deseo, o afectividad –características humanas consideradas universales en la ética de la liberación– tienden a la conservación, del cuerpo, de la mente y del alma, esto es, las partes integrales de la vida, por autorizarme momentáneamente a usar en este momento categorías

¹² Vid. a manera de ejemplo la reconstrucción del pensamiento de Huang Tung-hsi respecto de la corrupción en el sistema político chino en tiempos de la dinastía Ming en DUSSEL, E. *Política de la liberación, historia mundial y crítica*, Edit. Trotta, Madrid, 2007, pp. 1156 – 164..

¹³ DUSSEL, E., *Ética de la Liberación (...)*, pp. 91 y ss.

¹⁴ Idem, pp., 216 y ss.

¹⁵ DUSSEL, E., *Ética de la liberación (...)*, p. 91.

¹⁶ Idem, p. 91 y 92.

tomadas del pensamiento pedestre¹⁷. Ahora bien, no debe entenderse en Dussel, ningún tipo de separación ontológica entre estas tres propiedades constituyentes del humano. Cuerpo, mente y alma son cosas idénticas, una sola entidad inseparable: la corporalidad orgánica por ellas mismas constituida. Mente y alma, se debe saber ahora tras los estudios de neuro-medicina y neuro-filosofía, son simplemente poéticos nombres dados a facultades cognoscitivas y afectivas humanas, que, al ser confundidos con entidades autónomas reales al tiempo que ultra-materiales, han provocado en el entendimiento del mundo absurdas dicotomías y peligrosas negaciones de nuestro ser¹⁸. El ser humano es una unidad integral y ésta, a su vez, es el cuerpo. Así pues, la Ética de la Liberación, influenciada por el pensamiento marxista, con su principio de vida o material, comprende, por el contrario, al humano como entidad unitaria cuyas expresiones vitales más complejas se relacionan con las “*emociones, la felicidad, la categorización conceptual, la competencia lingüística y la autoconciencia*” todas ellas condiciones de posibilidad de la libertad, pues son el humano mismo junto con sus posibilidades de determinación –el ser que se siendo se determina–, y con ello de la responsabilidad del sujeto ético-cultural e histórico¹⁹. El principio material, primordial para la Ética de la Liberación, abarca por consiguiente lo llanamente físico –caracterizado por Dussel mediante el vocablo alemán *Materiell*–, pero también el contenido cultural y espiritual de la existencia humana –expresado por medio de la palabra latina de uso común en el alemán *Material*–²⁰. El principio material, afirma Dussel, es universal, pues el único sujeto de moral es el humano como especie en su totalidad, la cual para poder expresar sus facultades, entre ellas la de distinguir lo que aniquila y lo que fomenta la vida, requiere como *conditio sine qua non*, precisamente, el estar vivo; es también este principio, lo muestra la historia del devenir

¹⁷ Idem, p. 93, cfr. P. 144, así como la Tesis 11, p. 622.

¹⁸ Idem, p. 93 y ss.

¹⁹ Idem, p. 103.

²⁰ Idem, p. 131.

humano, a un tiempo comunitario (*gemein*) y de carácter social²¹. El principio material, entonces, se enuncia concretamente mediante el siguiente corolario:

“El que actúa humanamente siempre y necesariamente tiene como contenido de su acto alguna mediación para la producción, reproducción o desarrollo autorresponsable de la vida de cada sujeto humano en una comunidad de vida, como cumplimiento material de todas las necesidades de su corporalidad cultural (la primera de todas el deseo²² del otro sujeto humano), teniendo por preferencia última a toda la humanidad”²³.

Es esta formulación la que permite encontrar un elemento de responsabilidad necesaria en el humano inter-subjetivo, pues como ser consciente, hacia el exterior, y auto-consciente, hacia el interior del ser, éste encuentra súbitamente su origen y constitución en la inter-subjetividad. Él es por principio los demás, quienes a su vez, finalmente, son él en comunicación y convivencia continua con miras a la supervivencia. El sujeto debe su existencia real y psicológica a la comunidad que, cuando aquel es moral, media su supervivencia real y cultural en él. La interacción ética resulta entonces una condición de posibilidad inquebrantable para la subsistencia de la vida. Cabe sin embargo preguntar ¿qué fomenta la supervivencia de cada cultura cuando la co-existencia entre ellas colisiona impidiendo que la una sobreviva sin la desaparición de la otra –situación constantemente dada también entre entidades inter-subjetivas–? Entra entonces en juego el segundo principio, esto es, el de formalidad, mismo que le permite a *“la vida humana en su dimensión racional [saber] que su vida, como comunidad de vivientes, queda asegurada con el concurso*

²¹ Idem.

²² Explícitamente en el sentido levinasiano del término deseo. Vid Cap. II, pp. 135 – 138.

²³ DUSSEL, E, *Ética de la Liberación (...)*, p. 132.

*de todos*²⁴, el cual sólo se puede dar a través de un diálogo que nos acerque al otro posibilitando la comprensión de él y por tanto sus necesidades. La formalidad es el antídoto contra el *egoísmo, solipsismo o autoritarismo violento*²⁵. Pues “*fundamenta el principio de universalidad (extensivo o intersubjetivo) del consenso moral*”²⁶ denunciando con ello no sólo la posibilidad sino la necesidad de la inclusión de todas las comunidades y sujetos de ética en los diálogos que devienen fuente, mediante un siempre perfectible acuerdo general, de juicios normativos ya no sólo con pretensión de validez, sino válidamente determinantes. Transportando de *cierta manera* los principios de formalidad establecidos por Kant a la Ética de la Liberación, Dussel identifica la obligación de realización de un acto con lo formal de la enunciación de la máxima que lo contiene²⁷. Sin embargo, lo formal, afirma Dussel, se separa de las connotaciones cognitivas *a priori* que tiene en Kant, vinculando la obligatoriedad de la norma a la legitimidad dada por los mismos sujetos que la enuncian, pues es producto de un diálogo incluyente y por tanto, con pretensión de realización exigible fundada conforme al principio racional del *pacta sunt servanda*²⁸. Así, la formalidad es, desde un punto de vista pragmático, para Dussel y su Ética, meramente procedimental a un tiempo que subordinado al principio material, pues, efectivamente, su función es la de “*fundamentar y aplicar en concreto las normas, juicios éticos, decisiones, enunciados normativos o diversos momentos de la ética material*”²⁹. Ahora bien, ni del diálogo *inter pares*, ni de la llana articulación y alcance de acuerdos como tampoco del mero establecimiento de métodos para la transformación y fomento de la vida se desprende en momento alguno de manera necesaria su posibilidad de realización. Esta última fase cristalizante

²⁴ Idem, p. 167.

²⁵ Idem, p. 201.

²⁶ Idem.

²⁷ Idem, p. 171.

²⁸ Idem, p. 171 cfr. DUSSEL, E., 20 tesis de política, S.XXI Editores, México, 2006, p. 63.

²⁹ Idem, p. 201.

se alcanza mediante el tercer principio fundamental del sistema ético de Dussel, esto es, el principio de factibilidad. Para Dussel, una ética fundada en principios impracticables no resulta ser sino una quimera. Así, la factibilidad se enfoca al análisis de las posibilidades técnicas, económicas, etc., enmarcadas por los anteriores principios para obrar el acto emanado de su síntesis³⁰. A diferencia del segundo principio, por esencia procedimental, este último goza de la propiedad de ser procesual (sic)³¹, por lo que se encuentra trabajando de manera muy cercana a la razón práctica en sus facultades instrumentales³². Es, sin embargo, aclara Dussel, también un principio pues “*el que opera o decide éticamente una norma, acción, institución o eticidad (sic) sistémica, debe cumplir con las condiciones de factibilidad lógica y empírica (...) es decir que sea realmente posible (...)*”³³. En otras palabras, no basta con que la máxima y su acto propuesto sean buenos –en tanto que promotores lógica y materialmente de la vida–, y justos –en tanto que resultado de un acuerdo *inter pares*–, sino que además, en y desde el momento mismo de la fundamentación del contenido moral, éste debe ser posible. La factibilidad se enfoca entonces al análisis de mediaciones necesarias para la transformación de la realidad por medio de instituciones –sin importar si existen a nivel macro o micro– que tendrán capacidad de acción y ejercicio por ser receptoras de la dación de aquel poder idéntico en esencia al emanado de los acuerdos de la comunidad³⁴. Lo cual se corrobora pues, asevera el filósofo latinoamericano, “*toda institución regula o disciplina la acción en una cierta dirección para alcanzar eficacia relativa*” aún si para ello se incluye un grado determinado de disciplina o represión³⁵.

³⁰ Idem, p. 236.

³¹ Idem, p. 235.

³² Idem.

³³ Idem, p. 270.

³⁴ Sean estas gubernamentales, colectivos, núcleo familiar, en sentido concreto o, más abstractamente, el lenguaje, el cual es, afirma Dussel constantemente, también una institución.

³⁵ DUSSEL, E., *Ética de la Liberación (...)*, p. 271.

Ahora bien, es precisamente la delegación de poder arriba mencionada, necesaria en lo lógico por el principio de factibilidad y en lo práctico por lo complejas que se han vuelto las sociedades y grupos culturales humanos³⁶, lo que une indefectiblemente la ética con la política, pues ésta última, “*como el despliegue del poder en un campo específico subsume o incorpora ese principio general o abstracto de la ética*”³⁷ y lo transforma (...)”³⁸. Esta subsunción es apodíctica prácticamente ya que la ética, en sí misma, afirma Dussel, no tiene un campo de realización propio, sino que ésta se cristaliza en un campo práctico determinado que pertenece objetivamente a traducciones no abstractas de la esencia humana³⁹. Esta transformación significa justamente la puesta en práctica de las normas, juicios éticos, decisiones y enunciados normativos, que una vez realizados beneficiarán, al haber sido prácticamente subsumidos en el sinnúmero de campos que conforman el mundo del humano, la vida del hombre *vis globalis*⁴⁰.

Posteriormente, reparadas ya las fallas y rellenados los vacíos dejados de largo por los anteriores sistemas explicativos de moral, desde el ángulo del filósofo mendocino-mexicano, es necesario dar todavía un paso más, pues “*aparece desde las propias entrañas del ‘bien’, del orden social vigente, un rostro, muchos rostros, que al borde de la muerte*

³⁶ En esta complejidad juegan un papel central la explosión demográfica, la geografía, las formas de expresión de cada cultura, etc. Vid, Acerca de la intersubjetividad, el sistema y la institución en DUSSEL, E., Hacia una filosofía política crítica, Editorial Desclee de Brouwer, Bilbao, 2001, p. 327 y ss. Así como Periódico La Jornada, La ética y la normatividad política II, debate con Arnaldo Córdoba, 26 de junio de 2007.

³⁷ En referencia al material o de vida.

³⁸ DUSSEL, E., Periódico La Jornada, La ética y la normatividad política II, debate con Arnaldo Córdoba, 26 de junio de 2007.

³⁹ DUSSEL, E., 20 tesis de política, S.XXI Editores, México, 2006, p. 70 y 71.

⁴⁰ Entendiendo esta *vis globalis* como la pertenencia del humano a un sistema ecológico, económico, cultural, etc., esto es, cualquiera que implique un obrar más allá de lo egoísta y autoreferencial.

*claman por la vida, (...) las víctimas no intencionales del 'bien'*⁴¹. Si bien la normatividad es resultado del dialogar, continúa entonces Dussel, también lo es que la inclusión en este diálogo es tristemente finita. Poco importa si ésta finitud es intencional o no: esencia misma de la fetichización⁴², la finitud de inclusión que se presenta falazmente como su situación contraria, deja en el mundo de la vida siempre espacio para un afuera. Así, instituciones humanas se presentan ilegítimamente como totalidad, cerrando entonces los ojos a la existencia de otros seres inter-subjetivos, ya comunitarios, ya entidades existentes bajo la *forma mínima de la corporalidad viviente*⁴³, excluyéndolos del diálogo primero y forzándolos a la adaptación después. Adaptación que implica transformación de su esencia, y con ello, en el menos trágico de los momentos, su desaparición como seres autónomos o, más terrible aún, como en el caso de las “limpias étnicas”, inclusive a su desaparición ontológica. Surge entonces, nuevamente la historia como testigo, la víctima, esto es, sujetos éticos dejados más allá de las líneas horizonte de la discusión ética y la transformación práctica quienes justo debido a ello no pueden reproducir o desarrollar su vida⁴⁴, encontrándose por ello desde la perspectiva del discurso que se ha arrogado centralmente validez total en una situación de alteridad. El resultado: *opresión* – categoría cultural–, y *exclusión* – categoría económica–⁴⁵, fomentadas por el sistema, mediante su ignoración o incompreensión. La víctima es producto del desconocimiento que el poder fetichizado hace primeramente de su existencia y posteriormente de la situación a la que es orillada

⁴¹ DUSSEL, E. *Ética de la Liberación (...)*, p. 297.

⁴² Vid supra, consideraciones preliminares, p. 31 y otras locs.

⁴³ Expresión usada por Dussel en sus clases y seminarios para referirse a la persona, unitaria y concreta, evitando caer por un lado en el entendimiento de ella como una categoría abstracta, y por el otro tampoco en el de ella como un individuo. Es curioso, sin embargo, que dicha frase no aparezca aún utilizada en ninguna de las abundantes fuentes publicadas por Enrique Dussel que el autor de la presente investigación ha tenido en sus manos.

⁴⁴ DUSSEL, E. *Ética de la Liberación (...)*, p. 299.

⁴⁵ Idem, p. 300.

por el primer cerrar de ojos. ¿Cómo lograr, desde la perspectiva de las víctimas– entonces ser incluidos en el diálogo normativo, toma de acuerdos y participación activa en la transformación del mundo? Si la condición de víctima es resultado de una negación original, la solución parte entonces de la afirmación, esto es, del deseo de vivir y la lucha por conseguirlo, re-conociendo la propia dignidad que ha sido arrebatada por el sistema que niega, tomando con ello conciencia ético-crítica de la propia existencia⁴⁶. Conciencia que, como en las pesadillas que orillan al estado de vigilia, sólo es traída a la existencia tras el desesperante dolor de la inmolación hetero-construida, dando como resultado, primero, la propia negación de la negación, esto es, la no aceptación del estado al que la víctima ha sido orillada y la rebeldía frente al sistema que allí la ha conducido; y segundo, la constitución de comunidades de excluidos, mediante la hechura de conciencia crítica en quienes también sufran los padecimientos de la opresión y exclusión, teniendo como postulado un horizonte ideal pero posible⁴⁷, para resquebrajar las sólidas paredes del sistema, incrustándose, si es necesario por la fuerza, en el diálogo y transformación, en la teoría y la praxis críticas⁴⁸.

II. Visión crítica de la Ética de la Liberación

*Tell me why I have to be a powerslave
I don't wanna die, I am God,
Why can't I live on?*

Bruce Dickinson⁴⁹

⁴⁶ Idem, p. 376 y ss. Cfr. 20 tesis de política, S.XXI Editores, México, 2006, p. 96.

⁴⁷ Idem, p. 471. Cfr. 20 tesis de política, S.XXI Editores, México, 2006, p. 104.

⁴⁸ Idem, p. 538 y ss. Cfr. 20 tesis de política, S.XXI Editores, México, 2006, p. 97 y ss.

⁴⁹ Powerslave, canción popular incluida en el album Powerslave, Iron Maiden,

La postura sobre moral de Dussel no resulta formalmente beligerante, sin que por ello se renuncie al llamado a la rebeldía frente a un sistema que se arroga el monopolio del poder de determinación de lo externo ni a la transformación del estado de las cosas. Tras haberla reconstruido, toca pues el turno al análisis de su propuesta.

Aunque no necesariamente el primero en hacer el llamado, pues los conceptos de vida y supervivencia se han encontrado presentes a lo largo de la historia de la filosofía como parte importante del pensamiento moral, Dussel reordena la jerarquía de estas figuras y, sin dejar de verlas como fines, las toma a la vez como principios, fundamentación única de toda postura moral y política, en tanto que estos dos términos se encuentran en su pensar indefectiblemente unidos, ya como campos (por el principio material), ya como categorías conceptuales (por el principio formal). El pensamiento moral y el interactuar político⁵⁰ son pues, mediaciones de la vida. Dussel acierta, a pesar de que la tecnificación del concepto de vida es ya de cierta manera excluyente cuando enfatiza el primordial papel que la vida desempeña no sólo como condición de posibilidad para la existencia de seres sujetos de moral, sino también como el fin mismo de ésta, pues al enfocarla a lo humano deja fuera de toda finalidad netamente moral al entorno ecológico volviéndolo una mediación⁵¹. Si el mundo de la naturaleza no-humana tiene cabida en el campo de la moral, la tiene sólo cuando a esta se la circunscribe

EMI records, U.K., 1984.

⁵⁰ Vid supra, cap. I, nota 167.

⁵¹ Vid. DUSSEL, E. *Ética de la liberación (...)*, Tesis 11, p. 622. El autor de esta investigación considera que un sistema moral que no tiene como meta la generación de un mundo donde todos sus seres –teniendo a la biodiversidad en mente– en conjunto y desde una perspectiva que los encuentre en sí mismos dignos por igual promoviendo por lo tanto que se puedan desarrollar plenamente en condiciones de dignidad y como fines en sí mismos, es un sistema moral defectivo, sin importar si es kantiano, o dusseliano. En ese sentido, las propuestas emanadas de Schopenhauer y los utilitaristas Stuart Mill y Jeremy Bentham –estos últimos no abordados en el presente trabajo de investigación–, se muestran más consecuentes.

a la pragmática. Sin embargo, por la trascendencia que dicha situación conlleva, encuentro necesario la revisión de ciertos puntos que parecieran no ser completamente sólidos en sus argumentaciones, tanto en el sentido formal, como práctico. Dicho en otras palabras, concuerdo tanto con sus intenciones como con el contenido global práctico de las mismas, pero no con algunos de sus razonamientos argumentativos. El problema principal, formal, que se encuentra en Dussel es el salto que realiza continua e intermitentemente en sus argumentaciones, al usar determinados términos –justamente aquellos que son problemáticos– de un léxico perteneciente a un campo filosófico a otro y de estos a la comunicación práctica para proteger el encuadramiento de su teoría. El equívoco es algo recurrente en su manejo de los términos. Si hemos de acordar que para llevar a buen término toda discusión, sea filosófica o no, se presenta como condición de posibilidad gozar del mismo entendimiento para el mismo término por parte de los interlocutores, resulta crucial, desde el justo momento del planteamiento del problema, dejar en claro cuál es el entendimiento que cada uno de los participantes tiene por cada término problemático, las fronteras de la utilización de dicho término, y apegarse en el propio discurso a un uso constante del mismo en ese sentido. Queda claro ejemplificando mediante un símil: cuerpo no significa lo mismo en física que en biología, ni Dios lo mismo antropológica que religiosa que filosóficamente. Este es el talón de Aquiles del argentino-mexicano, pues desde la perspectiva de quien ahora escribe, ambigüamente cambia sin previo aviso el sentido de ciertos términos cruciales –justamente los de *material*, *formal*, *institucional* y *política*– para su disputa filosófica. Permítaseme la explicación: Dussel critica las morales exclusivamente formales –situación que, afirma Dussel, Kant intentó resolver, al integrar la materialidad en su sistema ético, aunque sin lograrlo con claridad⁵²– por ser abstractas y vacías. Pues la ética de la liberación entiende primeramente lo formal –al defender la importancia del principio material de fundamentación moral– como una mera formulación de reglas lógicas a seguir para establecer nuevas reglas de conducta que,

⁵² Vid. DUSSEL, E. *Ética de la liberación* (...), pp. 171-174.

siendo cuasi analíticas, resultan circulares, esto es pretendidas normas de conducta que nunca dicen cómo debe uno de conducirse en la vida práctica v.g., lo que se concluye cuando erróneamente se entiende el imperativo categórico kantiano como prescriptivo y no como descriptivo. De esta manera, para Dussel, *las morales formales* no aportarían nada salvo reglas de pensamiento que pueden ser entendidas como comparativas –pues en ellas el acto, momento material– se reconoce como moral, cuando cumple con las condiciones formales, único criterio moral–; o en el mejor de los casos, desde una perspectiva pragmática, como reglas de argumentación⁵³ (importantes sólo en tanto que permiten sentar las bases para un diálogo *inter pares*⁵⁴). Por ello mismo las posturas formales permanecen encerradas en sí mismas, siendo por ello vacías de todo contenido material, ya no se diga doctrinal, a la vez que, y por consiguiente, alejadas de lo que la realidad, esto es la vida, nos indica y al mismo tiempo requiere para su protección, reproducción y desarrollo. Paralelamente, en el extremo opuesto, lo material, cuando el término acompaña como adjetivo al sustantivo ética –o moral–se entiende como aquello en concreto que da la pauta para la realización de la norma, lo que le brinda contenido práctico, realizable en lo concreto, materializable; v.g., *dar de comer al hambriento*, por usar el ejemplo clásico de Dussel. Sin embargo, si se argumenta como siendo incorrecto el entendimiento hace unas líneas explicado del término ética formal –o moral formal–, y se afirma que, como queda claro desde una postura kantiana, lo formal tiene que ver con la operacionalidad básica racional al momento de enunciar un juicio normativo tanto en lo descriptivo –explicando simplemente el cómo normamos y por consiguiente dando primacía a lo formal *en la fundamentación* de la moral– como en lo prescriptivo –esto es en lo ya inmediatamente conectado con lo práctico, lo material, no como un segundo paso en la normatividad, sino como uno concomitante en la enunciación de la norma⁵⁵–, Dussel, al defender la materialidad como la fundamentación

⁵³ Idem, pp. 167 y ss.

⁵⁴ Vid supra, pp. 27 y ss.

⁵⁵ Vid. supra, pp. 176 – 179.

primordial de la moral, anterior a los razonamientos formales, recurre a los estudios empíricos de la biología cerebral, con lo que pretende recuperar la dimensión de la corporalidad, como primer paso para encarar la formalidad. Según esto, y nuevamente ejemplificando, ya que el cerebro es corporal y por tanto material, mientras que lo formal es abstracto y producto de éste, queda claro que aquello antecede a esto. Lo material al fundamentar la moral es primordial a lo formal. El cerebro, en su calidad corporal, órgano del seguir viviendo, desarrollo de la vida del organismo, tanto como la de la corporalidad comunitaria e histórica del sujeto⁵⁶, vivo en sí mismo, es el generador de ideas y conceptos del deber ser, por lo que queda claro, afirma constantemente Dussel, que la vida material es condición de posibilidad del hecho reflexivo de la subjetividad, condición de posibilidad, a su vez, de la ética⁵⁷. Pero esta situación no la pone en tela de juicio ni aquel a quien más se le achaca el adjetivo de formal, Kant, quien es enfático en afirmar el cerebro como el órgano de la razón. ¿Cómo podría ser de otra manera? Material no puede entenderse en cuestiones de ética siquiera cerca de categorías tan concretas como *corporalidad* ni mucho menos de condiciones ontológicas, sino como el contenido práctico que traducirá los enunciados y juicios normativos, esto es, la prescripción *in concreto* de realización del contenido de la norma, v.g. –utilizando de nuevo el recurrido ejemplo de Dussel– *darle de comer al hambriento* (máxima clara y concreta). Ésta es una traducción de la norma formal que ya goza de contenido material, que ordena *ayudar al prójimo* (principio moral abstracto). Que esta significación de lo material no le es desconocida a Dussel queda claro cuando se enfoca al análisis de éticas pragmáticas o de contenido material, enfáticas en prescribir

⁵⁶ DUSSEL, E., *Ética de la liberación* (...), p. 95.

⁵⁷ *Idem*, p. 93 y 94, donde afirma: “[los estudios empíricos de la biología cerebral] nos permitirán (...) recuperar la dimensión de la corporalidad con procesos orgánicos altamente autorreferenciales tan dejados de lado por las morales formales (...) téngase en cuenta la diferencia siempre existente (...) entre el ‘hecho’ neurológico y el ‘hecho’ reflexivo de la subjetividad, aunque el segundo es ‘portado’ materialmente por el primero”.

métodos de resolución de conflictos éticos⁵⁸ así como en la distinción que enfatiza entre lo *materiell* y lo *material*⁵⁹. En aquellas, lo material se entiende relacionado con la praxis de la moral, esto es, en primer término con el contenido de los juicios normativos y en segundo con la relación que dicho contenido tiene con la protección, reproducción y desarrollo de la vida en el mundo fáctico⁶⁰, por decirlo en términos de la ética de la liberación. ¿Pero y entonces qué sentido tiene relacionar o al menos respaldarse en términos biológicos como el funcionamiento neuronal, cerebral, evaluativo-afectivo, constituido por el sistema límbico, etc. afirmando su colaboración al generar si bien no criterios de verdad fundamentales, sí identificando momentos de necesidad de emisión y aplicación de juicios normativos⁶¹?

Además de tener el sentido de abrir una puerta de salida a la problemática en líneas arriba descrita, la explicación *biologicista* pudiera apoyar la afirmación de que la moral no proviene sólo de la razón, sino también de las emociones, pues ambas facultades confluyen en el cerebro, pero, afirmo yo, con respaldo de Kant, si se acepta que en la generación de normatividad influyan las emociones –que no descartando de tajo su función como motores– se abre la posibilidad de que la moral devenga un algo completamente subjetivo y contingente. Regresando al punto, la ética de la liberación, cuando se argumenta que la norma proviene de la razón y es por lo tanto fundamentalmente formal, contesta que ésta, al poder ser entendida como producto de nuestro complejo cerebro humano⁶², proviene de lo material –en el sentido

⁵⁸ Vid. idem, p. 122 y ss.

⁵⁹ Vid supra, presente segmento, pp. 206 y ss.

⁶⁰ Vid. el análisis de Dussel a las propuestas éticas de Alasdair MacIntyre, Charles Taylor y Michael Walzer, idem. Pp. 115, 117 y 120 respectivamente, así como el § 1.4, pp. 122 y ss.

⁶¹ Idem, p. 96.

⁶² La razón y el cerebro pueden no entenderse como idénticos, pues la razón es únicamente el nombre mediante el cual se agrupan bajo un concepto funciones cerebrales como lo son el pensamiento matemático, lingüístico, facultad de

de *materiell*⁶³, esto es, la corporalidad– y que por tanto le sucede; sin embargo, paralelamente, si se argumenta la insuficiencia de la llana vida corporal como fundamento y fin de la moral, la materialidad de la norma es ahora defendida desde su significación de *material*⁶⁴, mucho más sólida para el caso, argumentándose lo siguiente: las capacidades cognitivas, ya implicadas en lo material del cerebro –aquí *materiell*–, como condición de posibilidad para la emisión de juicios, no bastan al momento de darle contenido a la forma “debes de”, pues ello requiere de la experiencia de lo *material* –que implica las esferas psicológica, cultural y fisiológica–⁶⁵, por lo que son los dos principios al menos concomitantes al momento de emisión de la norma. Este es, claro, un sólido argumento con el que el autor de la presente investigación no desacuerda, como se verá en líneas más abajo, mas no puede sino surgir la pregunta ¿por qué las críticas a veces encarnizadas y por momentos adjetivas a un sistema ético como el de Kant, si eso es justamente lo que de él se concluye?

Digno de análisis es también lo que ocurre en la ética de la liberación al momento de la utilización del término *institución*, que encuentra una tendencia a saltar de su significación común, concreta, –v. g. Estado, partido político, secretaría de gobierno, universidad, comunidad, colectivo, sindicato, familia, etc.⁶⁶– a aquella que la identifica con

imaginar, de juzgar, de concebir, etc. Así, el cerebro es el órgano de la razón, mas no únicamente en tanto que es también el centro de otras facultades, como de las reguladoras del sistema parasimpático, las emociones, etc..

⁶³ Vid supra.

⁶⁴ Idem.

⁶⁵ Vid. DUSSEL, E. *Ética de la liberación* (...) p. 91.

⁶⁶ Estas instituciones son divididas por Dussel en micro y macro, donde las primeras se refieren a aquellas cuyos “fines públicos son particulares” y pertenecientes a la sociedad civil (escuelas privadas, comunidades religiosas, medios de comunicación, etc.); mientras que las segundas se identifican con las de la sociedad política, esto es, el Estado. Esto no responde, sin embargo, a la crítica de ambigüedad que continúa en el cuerpo del texto de la presente investigación.

el resultado de acuerdos y convenciones entre personas –v. g. el lenguaje, la concertación de una cita, la impartición de una clase–. Así, la afirmación “*la moral requiere instituciones para su factibilidad*”, se entiende, según lo requiera el momento argumentativo como: “*la moral requiere de acuerdos*”, lo cual resulta innegable y es la respuesta dada frente a las frecuentes protestas que se suscitan cuando dicha afirmación se entiende como “*la moral requiere de organismos oficiales de poder delegado*”, lo cual resulta ya más controvertido⁶⁷. No obstante, el entender a las instituciones como organismos concretos, existentes, de poder delegado, es lo que permite llegado el momento, vincular la ética con la política en estricto sentido.

Ahondando, la política se puede entender desde dos perspectivas distintas, a las cuales, denominaré para mayor claridad, *lato sensu* y *stricto sensu*. Entiendo por política *lato sensu* las relaciones inter-subjetivas, la cotidianidad social de la vida, las relaciones entre seres humanos, interactuantes y colaborantes. Entiendo por política *stricto sensu* la acción y efecto organizacionales y administrativos de la vida de un colectivo, comunidad, pueblo, nación, etc., por medio de organismos, gubernamentales o no, de poder delegado. Debe tenerse en cuenta que este evento incluye los mecanismos previos que resultan en esta delegación. Así, es evidente que la relación entre ética –o moral– y política *lato sensu* es apodíctica cuando a cuestiones materiales se refiere, mas esa necesidad se diluye cuando se habla de política *stricto sensu*. La afirmación “*la moral y la interrelación humana van unidas*” no resulta ni de cerca tan controversial como aquella que alude “*la moral y las instituciones de poder delegado así como sus actos en el ejercicio de esa facultad van unidas*”. Así, Dussel, nuevamente, cambia constantemente de un sentido del término al otro en la defensa de sus tesis. Estas aparentes ambigüedades en el uso de los términos, resultan cruciales para la Ética de la Liberación, pues, ésta no puede sino tener tintes políticos. Sin que quien ahora escribe se divorcie de

⁶⁷ Vid. DUSSEL, E., 20 tesis de política, S.XXI Editores, México, 2006, p. 55-61.

sus postulados y horizontes éticos, perspectiva desde la cual la Ética de la Liberación denuncia la dignidad negada de la víctima, del oprimido y del excluido⁶⁸, y creyendo firmemente en que no hay mayor expresión de injusticia que aquella que niega en lo práctico la supervivencia de todos bajo el disfraz de la posibilidad de supervivencia de cada uno, debe hacerse explícito que, en realidad, la finalidad de esta propuesta en materia de ética gira más en torno a la política que a lo moral. Si el sistema hegemónico disfraza sus términos, quienes le combatan no deben caer en los mismos vicios.

⁶⁸ Términos que, aunque comprensibles en su intención, no pueden evitar coquetear con razonamientos ad Lazarum y misericordiam, pues el ser víctima no es sinónimo ni de ser moral, ni de ser bueno, aunque sí, claro, de padecer de injusticia. Permítaseme el simplista, pero aclarador ejemplo y afirmar que cuando a un narcotraficante no le devuelven el cambio o el acomodador de autos le roba la cartera que el descuidado capo dejó olvidada, él también es víctima, oprimido y excluido desde una perspectiva puramente moral (como lo es, pues la moral no admite excepciones), no así desde una perspectiva que mezcla lo político y lo ético. Este modo de recurrir a términos, además de implicar una petición de principio, pues exige del escucha saber de antemano, quienes sí pueden ser adjetivados por dichas categorías y quienes no, deja la propuesta coqueteando peligrosamente con la subjetividad, ingrediente básico, justamente, de la injusticia, opresión y exclusión.

Bibliografía citada en este capítulo

DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Edit. Trotta, Madrid, 2000.

_____, *Del escéptico al cínico*, ensayo incluido en *Ética del discurso, ética de la liberación*, Edit. Trotta, Madrid, 2004.

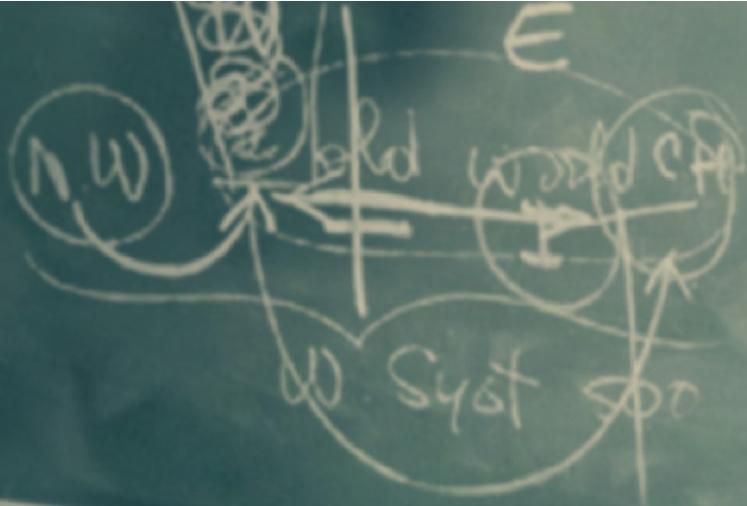
_____, *20 tesis de política*, S.XXI Editores, México, 2006.

_____, *Política de la liberación, historia mundial y crítica*, Edit. Trotta, Madrid, 2007.

_____, *Hacia una filosofía política crítica*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.

Otras fuentes

Periódico La Jornada, *La ética y la normatividad política II*, debate con Arnaldo Córdoba, 26 de junio de 2007.



1959 $\frac{1857}{1882}$ MEGA
 1970 — 1964 $\frac{1}{273.4}$
 1979
 1984
 1994
 1999