

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFIA

Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II



**LA LIBERACIÓN COMO PROYECTO ÉTICO:
UN ANÁLISIS DE LA OBRA DE ENRIQUE D. DUSSEL**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Salustiano Álvarez Gómez

Bajo la dirección del doctor:
Graciano González R.Arnaiz

Madrid, 2007

ISBN: 978-84-669-3106-9

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, MORAL Y
POLÍTICA II (ÉTICA Y SOCIOLOGÍA)

TESIS DOCTORAL

LA LIBERACIÓN COMO PROYECTO ÉTICO

Un análisis de la obra de Enrique D. Dussel

Autor: **Salustiano Álvarez Gómez**

Director: **Graciano González R. Arnaiz**

Madrid, 2006

Dedico esta tesis a **Sérgio Vieira de Mello**, filósofo brasileño, funcionario de la Organización de las Naciones Unidas, muerto en Bagdad al servicio de la paz el día 19 de agosto de 2003; a **Pedro Casaldáliga**, religioso español, poeta y obispo de São Félix de Araguaia, Brasil, inspirador de grandes utopías, transformador de la realidad, amante de la libertad y testimonio de una militancia a favor de la vida; y especialmente a mis padres, **Manuel Álvarez Castillo** y **María de los Ángeles Gómez Manrique**, quienes con su ejemplo de generosidad hicieron por sus hijos mucho más que posibles obligaciones paternales y muchísimo más que lo que ellos puedan imaginar.

AGRADECIMIENTOS

Al espíritu solidario y científico de la Universidad Complutense de Madrid y de la Pontificia Universidad Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, que con coraje y dedicación emprendieron este programa de doctorado en Filosofía, Tecnología y Sociedad.

Al Programa Permanente de Capacitación Docente de la *Pro-Reitoria* de *Pos-Graduação* de la Pontificia Universidad Católica de Minas Gerais, por la ayuda prestada facilitando la conclusión de este trabajo.

Al padre Geraldo Magela Teixeira, *ex – reitor* de la Pontificia Universidad Católica de Minas Gerais, que siempre animó el trabajo comenzado.

Al profesor Javier Bustamante Donas, por el ejemplo de fraternidad demostrado en su iniciativa administrativa, por su confianza en cada uno de los candidatos y por su dedicación generosa.

Al profesor Hugo Pereira de Amaral, coordinador del Programa en Belo Horizonte, por la serenidad que constantemente le caracterizó ante los problemas surgidos. Su labor trajo confianza y permitió el éxito de este Programa.

Al profesor Paulo Agostinho Nilo, coordinador de la asignatura de *Cultura Religiosa* de la Pontificia Universidad Católica de Minas Gerais, por su ejemplo de vida a favor de la ética y de la liberación, y por la comprensión y confianza que siempre depositó tanto en mi trabajo como en mi estudio.

A los profesores Marcio de Paiva, João Nogueira y a la profesora Silvia Contaldo, coordinadores del Departamento de Filosofía y Teología durante estos años en que tuve que dividir estudio y trabajo, por su solicitud para comprender cualquier dificultad.

Al profesor padre Luiz Augusto de Mattos, que con su espíritu agustino tuvo la amabilidad y disposición para una conversación que fue fundamental a la hora de iniciar los trabajos.

De forma especial y extraordinaria al profesor Graciano González R. Arnaiz, por su tarea orientadora, su amistad y disponibilidad. Sus sugerencias, desde ideológicas hasta lingüísticas, fueron esenciales y extremadamente ricas.

LA LIBERACIÓN COMO PROYECTO ÉTICO

Un análisis de la obra de Enrique D. Dussel

INDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
<u>1ª PARTE: ORIGEN DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN.....</u>	13
Capítulo 1.- LA CONCIENCIA DE LA REALIDAD LATINOAMERICANA...	15
1.1.- Una historia de exclusión social	17
1.2.- La filosofía en América latina.....	29
1.2.2.- La superación del paradigma positivista.....	36
1.2.3.- La inclusión del pensamiento marxista.....	38
1.3.- La emergencia de una filosofía latinoamericana.	39
1.4.- De una filosofía latinoamericana a una filosofía de la liberación.....	51
1.5.- Lugar ideológico y compromiso social como praxis de liberación.....	57
1.6.- De una filosofía de la liberación a una ética de la liberación.....	61

Capítulo 2.- CONCEPTUALIZACIÓN Y PRINCIPIOS DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN.....	63
2.1.- Contexto político-social de los años de 1960-1980.....	64
2.2.- Los fundamentos de la ética de la liberación latinoamericana.....	66
2.2.1.- El fundamento ontológico de la ética.....	67
2.2.2.- Las posibilidades ónticas.....	70
2.2.3.- La exterioridad metafísica del Otro.....	81
2.2.4.- La eticidad del fundamento.....	94
2.2.5.- La práctica y el método de la liberación.....	110
2.2.6.- Las mediaciones prácticas: erótica, pedagógica, política y teológica.....	130
<u>2ª PARTE: UNIVERSALIZACIÓN DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN....</u>	137
Capítulo 3.- UNIVERSALIZACIÓN DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN: FUNDAMENTOS Y CONCEPTUALIZACIÓN.....	139
3.1.- Límites e insuficiencias de algunas formulaciones éticas.....	143
3.1.1.- Reduccionismos de las teorías geo-filosóficas centralistas.....	144
3.1.2.- La negación de la posibilidad racional ética: teorías de la biología cerebral.....	149
3.1.3.- Las éticas utilitaristas de la felicidad de la mayoría.....	160
a.- Utilitarismo.....	161
b.- Comunitarianismo.....	167
c.- Neocontractualismo social.....	172
3.2.- Fundamentos y conceptos de la ética de la liberación.....	183

Capítulo 4.- CATEGORÍAS FILOSÓFICAS DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN.....	187
4.1.- La vida humana como criterio de verdad.....	193
4.2.- La vida humana como producción, reproducción y desarrollo.....	202
4.3.- La comunidad de participación y de vida como sujeto de liberación.....	208
4.4.- La liberación de las víctimas.....	213
4.5.- La relación entre universalidad, particularidad, singularidad.....	219
Capítulo 5.- EL NUEVO MARCO DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN: LA GLOBALIZACIÓN Y LA EXCLUSIÓN.....	229
5.1.- El contexto y la necesidad de la globalización.....	230
5.2.- La ambivalencia de la globalización.....	233
5.3.- Consumo, producción, exclusión, individualización: la globalización sin ética.....	243
5.4.- Sistema-Mundo y Trans-Modernidad.....	257
5.5.- Globalización y tercer Mundo.....	264
<u>3ª PARTE: DESAFÍOS Y PRÁCTICAS DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN</u>	273
Capítulo 6.- DIÁLOGO, APORTACIONES Y LÍMITES DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN.....	275
6.1.- El diálogo con otras éticas europeas.....	276
6.1.1.- Influencias de teorías filosóficas europeas en el pensamiento de Enrique Dussel.....	278
6.1.2.- El debate sobre el Escéptico y el Cínico.....	286

6.2.- El diálogo con otras éticas latinoamericanas.....	306
6.2.1.- Críticas al pensamiento de Dussel desde América Latina.....	308
6.2.2.- Tendencias y situación actual en el debate filosófico de la liberación.....	312
6.3.- Aportaciones y límites de la ética de la liberación.....	316
Capítulo 7.- UNA POLÍTICA CRÍTICA COMO MEDIACIÓN DE LA LIBERACIÓN.....	323
7.1.- La constatación de un sistema inhumano.....	326
7.2.- La institucionalización de los principios transformadores.....	336
7.3.- La práctica de una nueva racionalidad.....	350
7.3.1.- El ejemplo de la economía.....	350
7.3.2.- Una racionalidad consciente de la importancia física-corporal.....	353
7.3.3.- La posibilidad de una nueva praxis.....	359
7.4.- La colaboración y la solidaridad como ética política práctica.....	360
7.5.- Los derechos humanos fundamentales.....	366
7.6.- La necesidad del compromiso personal y político.....	372
CONCLUSIÓN.....	377
1.- La liberación como deseo, necesidad y objetivo.....	378
1.1.- Una liberación inclusiva.....	378
1.2.- Una liberación progresiva y ecológica.....	382
1.3.- Una liberación general y universal.....	383
1.4.- Una liberación que opta por las víctimas de la exclusión.....	384
1.5.- Una liberación crítica y autocrítica.....	385
1.6.- Una liberación humanizadora.....	386

2.- Alternativas críticas éticas y políticas.....	387
2.1.- La perspectiva ética.....	388
2.2.- La perspectiva política.....	390
3.- Alternativa filosófica.....	393
3.1.- Una nueva racionalidad.....	394
3.2.- La utopía de la liberación.....	396
BIBLIOGRAFÍA.....	401

INTRODUCCIÓN

Durante el año de 2005, cuando avanzaba el estudio de este trabajo sobre ética y liberación, se celebraba el cuarto centenario de la primera edición de la magistral obra de Miguel de Cervantes, *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Grandes tratados ya han escrito y se escribirán sobre esta obra singular. En general, tenemos la conciencia de que Don Quijote se presenta como un buen caballero andante que a toda costa busca el triunfo de la dignidad, de la nobleza, de la honestidad y de otras virtudes que muchas veces huyen al ser humano.

Lo que en realidad Miguel de Cervantes trae a colación es una cuestión muy humana, presente e interrogadora en la realidad histórica. Siguiendo una tradición común en las interpretaciones de Don Quijote, se trata de una “locura” constantemente interpelada por el “realismo” del resto de los personajes secundarios que critican y se oponen a la figura del protagonista principal. Y, en un mundo lleno de injusticias y de víctimas, dicho con otras palabras, en un mundo lleno de *locuras*, nos encontramos con un caballero errante considerado *loco* por querer un mundo diferente.

Al mismo tiempo, este loco caballero que se niega a aceptar las locuras de la sociedad, se enfrenta al resto de los personajes, considerados *normales* por la sociedad, realistas empeñados en mantener la sociedad como se presenta, sin atreverse a cambiar sus formas de vida o cuestionar sus valores. La sociedad, por lo tanto, se mantiene intocable e incuestionable, pero presentando situaciones de auténtica locura social, permitiendo la miseria y provocando víctimas. Por un lado, una sociedad loca que huye de cambios, y por otro lado, un caballero loco que quiere cambios. Cervantes hace que una pregunta fluctúe en el aire: ¿Quién es más loco? ¿El caballero don Quijote que busca una nueva sociedad, o los caballeros normales que se adaptan, se conforman y se acostumbran a la locura de la sociedad?

Como en el tiempo de Don Quijote, nos encontramos ante una sociedad en la que la injusticia se hace presente. Se manifiesta en contravalores fundados en el individualismo e interés egoísta, en estructuras que permiten la desigualdad social y en acciones destructoras del medio ambiente; hambre, miseria, ignorancia, enfermedad y un gran número de otras calamidades presentes, exponen y denuncian una realidad que se caracteriza por su deshumanización y crueldad.

Consciente de esta situación, el ser humano se pregunta por el qué hacer ante esta realidad. La celebración de los cuatrocientos años de la primera edición del Quijote parece recordarnos que nos encontramos en la presencia del mismo dilema quijotesco: aceptar la realidad conformándose con la injusticia, o buscar nuevas formas de convivencia y sociedad.

Es en este contexto donde surge el deseo de este estudio sobre la Ética de la Liberación, queriendo mantener en pie un ideal constante en la historia de la humanidad cuya preocupación principal fue la verdad y la justicia. Vivimos históricamente la complejidad de una situación difícil. Formamos parte de un momento en el que las imágenes y efectos especiales se tornan más importantes que la misma realidad; en un ambiente de consumo; en un tiempo de infinidad de informaciones vehiculadas por pocos medios de comunicación con intereses particulares; en una situación en la que el ser humano parece menos importantes que los bienes materiales. Es en esta realidad compleja y ambigua donde surge el deseo, tal vez la pretensión, de mantener una ética y una forma de vida que valore el ser humano en sus búsquedas de dignidad y respeto.

Este estudio intenta, como tantos otros, entrar en un momento crucial para que la ética estorbe a propósitos políticos de dominación, a sistemas económicos de exclusión y a proyectos sociales de desunión. Nuestro estudio quiere pasar a formar parte de la locura quijotesca que busca nuevas formas de que el ser humano, sea más humano.

En suma, frente a una realidad de deshumanización, lo que este estudio sencillamente pretende es *pensar el ser humano*. Ese fue el primer deseo ante la posibilidad de una tesis de doctorado. Hacer al ser humano presente y devolverle su importancia y protagonismo. El motivo principal de este estudio y su primer objetivo es el ser humano, esa realidad siempre apasionante en la que constantemente converge lo antiguo y lo nuevo.

Y por eso, pensar el ser humano se transforma en un desafío constante lleno de expectativas y sorpresas. Pensar el ser humano, continuando los esfuerzos maravillosos y admirables de muchas personas y grupos anteriores a nuestro momento histórico,

pensadores que intentaron comprender y explicar el sentido profundo de nuestra existencia especial. Reflejándonos en esa tradición de grandes figuras y de movimientos inspiradores, siguiendo sus ideales de valorizar el hombre, llegamos a la conclusión de que, en realidad, *pensar* el ser humano en nuestra dimensión actual, es sencillamente *repensar* el ser humano reactualizando su valor. Pensar y repensar el ser humano, es el gran desafío que apareció a la hora de realizar nuestro estudio.

Repensar el ser humano en su contexto histórico y social. Este fue el segundo deseo y el segundo desafío. Consecuencia lógica a la hora de penetrar en los misterios del ser humano, aparece su inserción en el contexto histórico y social. Este contexto revela que el ser humano no es un ser etéreo, aislado del resto de las realidades, pasajero o provisorio. Al contrario, el ser humano es un ser social e histórico muy especial. Simiente y fruto al mismo tiempo, dimensión exclusiva en la que convergen de forma prodigiosa el pasado, el presente y el futuro. Repensar el ser humano es idealizar una realidad futura desde las experiencias vividas en el pasado, experiencias que provocaron y formaron el presente como situaciones reales y concretas de convivencia. Repensar el ser humano es entrar en el dinamismo siempre crítico y creativo de las acciones humanas.

Repensar el ser humano desde la realidad histórica y social de América latina. Significó un tercer paso para evitar reflexionar en una verdad tan amplia y general que impidiese comprender algunas de las situaciones más concretas y urgentes. La realidad del ser humano puede llevar a una reflexión tan amplia que se corre el riesgo de convertirse en algo superficial. Para escapar a este riesgo, este nuevo paso significó la opción de reducir el estudio a una realidad más específica que, objetivamente, exigió la opción concreta de escoger una situación actual y determinada. Esta opción, localizada espacialmente, permite que nuestro estudio encuentre un terreno firme en el que se pueda poner los pies con realismo y seguridad. Este paso significó la definición de un principio de pensamiento y reflexión.

Esta definición, concreta y objetiva, desde donde pretendemos repensar el ser humano, no es nueva. Anteriormente aparecieron sistemas filosóficos que llegaron a instituirse formalmente. Nuestra intención es continuar esos ideales ya iniciados. Nuestro intento es repensar el ser humano desde la realidad concreta de América latina, y desde un sistema de pensamiento que fue capaz de explicar las causas, los motivos y las consecuencias a las que se vio sometido el ser humano en la realidad del continente latinoamericano.

Por lo tanto, se trata de un paso más en la intención de comprender las situaciones más urgentes y que más llaman la atención en el continente. Si el paso anterior implicaba la exigencia de una herramienta que pudiese analizar la realidad del ser humano en la situación histórica, geográfica y social de América latina, este nuevo paso significa una opción ideológica. Renunciamos a análisis que justifiquen y acepten la situación existente. Optamos por un sistema crítico y desafiante que provoque repensar la situación e intentar una experiencia nueva.

Repensar esta situación del ser humano desde los sistemas liberadores surgidos en América latina y especialmente consolidados desde la década de los años sesenta. La experiencia concreta de millones de personas en el continente manifiesta una insatisfacción general y enorme por la falta de dignidad en que se vive. Los motivos de esta situación fueron perfectamente expuestos por las teorías de la liberación en sus sistematizaciones teológicas, educativas, filosóficas, políticas, sociológicas, y científicas, con las cuales concordamos.

Esta realidad concreta, que es al mismo tiempo un desafío humano, clama y grita que sólo se puede *repensar* el ser humano desde su dimensión ética. Es urgente repensar, críticamente, desde la práctica que condena a millones de seres humanos a la ignorancia y a la pobreza, y, éticamente, desde utopías que desean la construcción de una nueva realidad. Después de siglos de historia hay que continuar intentando alejar las opresiones y la falta de respeto manifestada a lo largo del tiempo.

La Ética y la Filosofía de inspiración cristiana terminaron por ser los últimos puntos de apoyo para comenzar a repensar el ser humano desde esta realidad concreta. Por motivos ideológicos y por experiencias anteriores en el compromiso práctico con los movimientos populares de América latina, más concretamente con los movimientos populares brasileños, el último paso para definir la línea de pensamiento fue la opción por la Filosofía de la Liberación latinoamericana de inspiración cristiana. Nuestra reflexión es, por lo tanto, continuar la experiencia de un largo caminar que se preocupó por las cuestiones sociales desde el inicio del cristianismo.

Este ideal estuvo presente en la reflexión de los primeros pensadores del cristianismo, en los pilares del pensamiento cristiano conocidos por Padres de la Iglesia, cuya importancia es fundamental para occidente. Se mantuvo presente a lo largo de la historia del cristianismo, tanto católico como no católico. Su presencia no fue exclusiva en la filosofía y teología oficial de las iglesias cristianas, pues esta reflexión se hizo igualmente presente en la práctica de muchos movimientos religioso-populares, cuya

preocupación principal era el desafío de una sociedad fraterna, con una organización consecuente, basada en el bien común y en la ayuda mutua, en donde el respeto a la dignidad de la persona humana fuese el punto de partida.

La Filosofía de la Liberación es una de esas expresiones históricas que consiguieron espacio en el seno del cristianismo. Es, por lo tanto, continuación histórica de un pensamiento sistemático que es también ideal de convivencia. Por tratarse de algo eminentemente práctico, terminó configurándose como una Ética de liberación.

Dentro del rico y atractivo abanico de posibilidades formado por representantes y tendencias de corrientes liberadoras, el ejemplo de vida y el sistema de pensamiento presente en la obra de Enrique D. Dussel significó nuestra última opción. Representó la puerta de entrada para pensar el ser humano como una posibilidad de liberación, desde la realidad de Latinoamérica y desde las filosofías éticas ya presentes en el continente.

La obra de Dussel representa la preocupación por el hombre latinoamericano en relación con el resto de la humanidad. Dussel es consciente de que el hombre latinoamericano encarna características propias que son al mismo tiempo posibilidades de liberación, por llevar en su seno elementos míticos y místicos de comunidad, de respeto por las alteridades e integración con la naturaleza. Estas características fueron sofocadas históricamente por las diferentes colonizaciones sufridas en el continente y continúan siendo atacadas por los sistemas capitalistas y consumistas presentes en la actualidad. La situación inducida representa una realidad de injusticia y de opresión que hace que muchos seres humanos sean auténticas *víctimas* de los sistemas dominantes.

Pero, a pesar de todo este escenario aniquilador, el ideal humano de libertad, verdad y dignidad se niega a aceptar la situación. La liberación del continente comienza con el grito de las víctimas excluidas. Es un grito de la voz atávica y ancestral de la tierra, de los que transmitieron la vida donando su sangre, algunas veces de forma martirial. Esta historia se mezcla con la experiencia de liberación de otros grupos humanos. De forma especial destaca la experiencia bíblica de liberación. A la voz mítica ancestral de los pueblos latinoamericanos se une el clamor bíblico y la intuición sagrada a que todos los seres humanos son hermanos e iguales.

De estos gritos por una humanización, Dussel, ontológicamente, reconoce una realidad en conflicto. Es la realidad dialéctica entre el *ser* y el *no-ser*. El sentimiento popular y la percepción de la posibilidad de una nueva realidad más humana, es la base que provoca su filosofía crítica lo que, inevitablemente, crea conflicto. Primero, contra los sistemas que intentan ignorar y justificar la injusticia racionalmente. Son aquellos

sistemas que interpretan la realidad de las víctimas como consecuencias lógicas y necesarias. Contra estas teorías Dussel defiende una *desconstrucción* de la historia de la filosofía y de la ética.

El mismo conflicto aparece contra aquellas teorías que aceptan la situación de injusticia interpretándola de forma absoluta o metafísica, incluso desde visiones místicas. Dussel, igualmente, enfrenta estas últimas teorías, mucho más cuando se trata de visiones místicas absolutas oriundas del cristianismo, por olvidar la realidad de la encarnación del cristianismo.

Ambas afirmaciones, que pueden perfectamente representar la generalización de las metafísicas combatidas, provocan la filosofía crítica de Dussel y la propuesta de desconstrucción de una historia de la filosofía que no se preocupó por las víctimas representadas en las situaciones periféricas. La *Dialéctica* se hará presente como un recurso metodológico.

A partir de esta filosofía crítica y liberadora, Dussel piensa un nuevo tipo de actitud filosófica. Es cuando entra la dimensión ética, cuando la filosofía se hace práctica y medio de transformación de las situaciones humanas. Es una nueva construcción de la historia de la filosofía que parte de la periferia, de los grupos humanos excluidos y dominados. Y, de un nuevo pensamiento, se pasa a una nueva práctica. Es la práctica que da a las víctimas el protagonismo necesario para realizar las transformaciones.

Pero, no solamente son los excluidos los que tienen que provocar los cambios históricos. También los intelectuales, políticos, empresarios, la sociedad formal, las personas de buena voluntad, y todos aquellos que reconocen y se comprometen con las necesidades de cambios, son los protagonistas de una nueva sociedad. En el caso de los grupos que forman parte de la sociedad privilegiada, el método para el cambio será el de la *Analéctica*, aquella aptitud que permite escuchar el clamor de las víctimas para sensibilizarse y comprometerse con ellas, creyendo y confiando en que otro mundo es posible.

Si para nuestra reflexión nos hemos fundamentado especialmente en la obra de Dussel, no hemos podido dejar de lado aquellos pensadores que tuvieron una importancia esencial en su pensamiento. Las referencias a Heidegger y Lévinas se hacen constantes. Y, teniendo presente la historia filosófica del continente, no suficientemente estudiada, hemos recurrido antes a los primordios de la Ética y de la Filosofía de la Liberación.

Metodológicamente dividimos el estudio en tres partes. En la primera, analizamos *El origen de la ética de la liberación*. Teníamos conciencia de que ninguna teoría surge de la nada y que mucha historia puede ser reactualizada. Es lo que presenta el primer capítulo. Creemos que se da en América latina una conciencia de su realidad que va emergiendo en pequeños pero importantes testimonios. Siempre se constató que hubo intentos e interpretaciones que dieron valor al ser del hombre latinoamericano. Buscamos algunos de esos testimonios en la literatura y en los movimientos políticos y sociales además de los movimientos filosóficos.

No se trata, ni significó históricamente, de una negación del rico pensamiento occidental. Algunas de las teorías que se formularon contienen una influencia clara del pensamiento marxista, positivista o existencialista. Influencia que también es ejercida por la aceptación de grandes figuras entre las que destacan Nietzsche y Ortega y Gasset.

El pensamiento occidental, de hecho, inspira, sin ser simple imitación, a muchos de los pensadores que intentaron interpretar la realidad latinoamericana desde su propia dimensión. Quisimos registrar algunos de esos sistemas, sin necesariamente estar de acuerdo con todos ellos. Seguramente, lo más importante de todas aquellas tentativas de explicar la realidad latinoamericana, fue la de ir construyendo un camino que permitiese la emergencia de un pensamiento más maduro que, creemos, está representado en las filosofías de la liberación.

Aún en la primera parte, pero ya dentro del capítulo segundo, buscamos analizar los principios que inspiraron la filosofía y la ética de la liberación, además de elaborar los conceptos básicos que hiciesen posible un sistema maduro y sólido. El recurso básico lo encontramos en las obras de Dussel, especialmente sus escritos sobre ética publicados en la década de 1970. La obra más analizada fueron los cinco volúmenes de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, en donde trata los fundamentos ontológicos, las posibilidades ónticas, la experiencia del Otro como Alteridad, la necesidad de fundamentos éticos, la práctica, el método y las mediaciones de liberación. Creemos que Dussel consigue, de hecho, sistematizar los conceptos que permiten profundizar en los principios fundamentales de la Ética de la Liberación.

Para entender mejor este momento, contextualizamos brevemente el momento político y social entre los años de 1960-1980. La base de este estudio son algunas de sus obras históricas, especialmente aquellas producidas en el CEHILA (Centro de Estudios Históricos de América Latina), en donde se analiza de forma ideológica la represión a las ideas liberadoras y, al mismo tiempo, su inevitable desarrollo.

En la segunda parte se contempla la *Universalización de la ética de la liberación* en un contexto bastante amplio. En primer lugar, y centrándonos en el análisis de Enrique Dussel, por la Ética de la Liberación tener un principio ideológico en defensa de las víctimas. Esto supone el enfrentamiento y el conflicto con otras éticas. Algunas de ellas son claramente contrarias a la Ética de la Liberación. Otras aparecen como insuficientes para explicar la realidad de las víctimas. Otro grupo presenta sistemas muy próximos, aunque no totalmente capaces de responder a la problemática de la situación de las víctimas.

La gran mayoría de los sistemas éticos criticados tienen su origen en los países del hemisferio norte y no llegan a abarcar la totalidad de la problemática latinoamericana. No significa que sean sistemas inválidos. A juicio de Dussel, son insuficientes, competentes para indicar problemas humanos y descubrir incoherencias formales, pero, insistimos, insuficientes para la comprensión total de una realidad que, como propuesta ética, tiene que pensarse a partir de las víctimas.

Del diálogo y confrontación con las diferentes teorías encontramos la exigencia de una nueva fundamentación de la Ética de la Liberación y de una revisión de sus conceptos. Si en la primera parte se analizaron los principios que inspiraron la Ética de la Liberación latinoamericana en su origen, durante las décadas de 1960-1980, encontramos un nuevo momento histórico, el de la globalización, que exige redefinir sus fundamentos y precisar sus conceptos.

Este es, básicamente, el contenido del capítulo cuarto, apoyándonos rigurosamente en las dos últimas obras de Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, del año 1998 y, *Hacia una filosofía política práctica*, publicada en el año 2001. No dejamos de lado otras importantes obras de Dussel. Constantemente tuvimos que recurrir a la *Metodología para una Filosofía de la liberación*, obra de 1974, a la excelente trilogía que conforma su antropología, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, *El humanismo semita*, y *El humanismo helénico*, junto a sus escritos sobre la filosofía de la liberación latinoamericana y las obras que analizan la importancia e influencia del marxismo.

No se da un salto entre las primeras obras, de la década de 1970, y las últimas obras. Hay una continuidad, ideológica y sistemática, que se expresa en el capítulo cuatro, pretendiendo hacer de momentos filosóficos, reales pero circunstanciales, categorías filosóficas que puedan significar la base de la Ética de la Liberación. Creemos que estas bases se fortalecen en el sentido de la vida humana en comunidad y

en proceso de liberación, siempre partiendo de los grupos más desfavorecidos que Dussel generaliza y define como víctimas.

Como indicábamos anteriormente, esta madurez de la *Ética de la Liberación* se produce en un nuevo contexto histórico marcado por la globalización, cuestión que analizamos en el capítulo cinco. Desde el análisis histórico de Dussel se constata que la globalización no es reciente y que ya hubo momentos anteriores que pretendieron ser universalizantes. Desde el análisis ético, interesa exponer el tipo de globalización que se pretende y cuestionar una globalización fundamentada exclusivamente en el consumismo.

Llegamos a la tercera y última parte para señalar los *Desafíos y prácticas de la Ética de la Liberación*, comenzando, en el capítulo seis, por el realismo de la necesidad del diálogo con otros sistemas éticos y con las influencias que concretamente Dussel experimenta en su pensamiento. Si la *Ética de la Liberación* tiene elementos importantes para contribuir con la transformación de la sociedad, también es un hecho que no partió de la nada y que otros sistemas contribuyeron a su madurez y desarrollo. El diálogo con la *Teoría de la Acción Comunicativa* es analizado con más detalle por la importancia que Dussel la otorga y por el fructífero debate que estableció con Appel y Habermas.

Dentro de América latina hay que constatar críticas al pensamiento de Dussel, no solamente desde ideologías opuestas como desde dentro de teorías liberadoras. En realidad, más que hablar de una filosofía o de una ética de la liberación es más correcto reconocer varias filosofías o, por lo menos, tendencias dentro del ideal de la liberación. Se trata de un diálogo que puede enriquecer el pensamiento latinoamericano de la liberación, permitiendo que en su diversidad camine para una unidad de prácticas concretas. Pero, también hay que reconocer el riesgo de contradicciones que, en lugar de conducir para la unidad, pueden radicalizarse en movimientos enfrentados.

El séptimo y último capítulo intenta reflexionar sobre prácticas concretas inspiradas en los ideales de la *Ética de la Liberación*. Hay que pensar la necesidad de crear instituciones y mediaciones capaces de hacer posible una sociedad más justa y libre. Supone revalorizar el sentido de la institución, permitiendo formas de liberación oficiales. Esta cuestión, inevitablemente, pasa por el respeto a los derechos del hombre y la formulación de nuevos derechos. Al mismo tiempo, crear actitudes de cooperación y de solidaridad. Formas prácticas y concretas de actuar en la sociedad.

Relacionado con esta práctica, Dussel reflexiona también sobre el compromiso militante de la ética, que se presenta como una acción necesaria. Esta aptitud es muy

evidente en la vida de Dussel. Tanto en la enseñanza universitaria como en su inserción social, sufrió momentos de persecución y amenazas de muerte en la época de la dictadura argentina, por lo que tuvo que experimentar el sabor de la emigración huyendo a México. Fuera ya de los peligros de dictaduras, su influencia se ejerce en líderes de movimientos sociales, populares y estudiantiles.

Concluye el trabajo con lo que podía ser una declaración de principios o posibilidades de acción como puntos orientadores para la construcción de una sociedad más humana. En realidad una declaración de fe ante nuevas utopías.

Es aquí donde volvemos a recordar la figura de Don Quijote. Los ideales de fraternidad, justicia y liberación aparecen la gran mayoría de las veces derribados y destrozados. Son esos los momentos de derrota tantas veces sentidos por Don Quijote. A pesar del sufrimiento, Don Quijote recoge sus ideales y sube nuevamente en Rocinante, su viejo caballo que siempre consigue levantarse. El ideal consigue animar para continuar la aventura de una nueva sociedad, aunque sea en un ideal tan antiguo y maltratado como el propio Rocinante. Con este estudio queremos mantener vivo el ideal de la liberación, tantas veces negado y reprimido, como tantas veces renacido, siempre dispuesto a continuar antiguos ideales.

Muchas otras figuras simbólicas podríamos reactualizar para continuar creyendo en las posibilidades humanas de la liberación. Sin duda alguna es un objetivo difícil y no siempre abrazado por aquellos que tienen a su cargo los puestos de poder y decisión. Como en el episodio bíblico de Abraham, cuando dialoga con Yahvé para no acabar con las ciudades de Sodoma y Gomorra. La presencia de un único hombre justo sería suficiente para permitir la continuidad de las ciudades. De la misma forma, la presencia de un agente liberador es suficiente para que la liberación continúe viva como ideal.

Vale la pena recordar la pequeña historia comentada por Bartolomé de las Casas en la *Brevísima descripción de la destrucción de las Indias*. Cuando los predicadores llegaron a un pueblo, los colonos españoles se negaron a darles de comer. Es cuando una mujer, esclava y negra, les da su pan. Este gesto significó no solamente dar la comida. También significó ponerse de su lado. La esclava negra creyó y se comprometió. No fue una actitud caritativa. Fue claramente una posición ideológica que se atreve a ponerse al lado de los que piden liberación porque cree en la liberación. Es este el espíritu que orientó este trabajo. No solamente creer en la liberación, sino, desde el mundo académico, intentar que una nueva sociedad sea alcanzada.

Queremos terminar agradeciendo al espíritu científico, y sin duda también liberador, que la Universidad Complutense de Madrid y la Pontificia Universidad Católica de Minas Gerais representaron con la iniciativa de este programa de Doctorado en Ciencia, Tecnología y Sociedad. La asociación entre ambas instituciones fue de una importancia ejemplar, proporcionando y comprometiéndose con la investigación de cada uno de los candidatos.

Con admiración agradecemos el trabajo y disposición de los coordinadores del Programa, Javier Bustamante, Hugo Amaral y María Beatriz Ribeiro, por el ánimo innovador que siempre mostraron, por su magnífica organización y por la afectividad dispensada durante los trabajos.

Igualmente queremos agradecer la disponibilidad generosa de cada uno de los profesores que convivieron con nosotros y que postergaron otros compromisos para poder favorecer el desarrollo de este Programa. Su presencia y enseñanza fueron inolvidables.

De forma muy especial agradezco la participación del profesor Graciano González Arnáiz, que entre su infinidad de compromisos siempre supo dedicar el tiempo necesario para su orientación. Sus opiniones y sugerencias fueron siempre precisas y preciosas. La amistad mostrada animó los momentos más duros de este estudio.

Agradecemos, por fin, a todos los hombres y mujeres que siguen creyendo en el ideal de una sociedad mejor.

1ª PARTE

ORIGEN DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN

Capítulo 1.- LA CONCIENCIA DE LA REALIDAD LATINOAMERICANA.

- 1.1.- Una historia de exclusión social.
- 1.2.- La filosofía en América Latina.
 - 1.2.1.- La superación del paradigma positivista.
 - 1.2.2.- La inclusión del pensamiento marxista.
- 1.3.- La emergencia de una filosofía latinoamericana.
- 1.4.- De una filosofía latinoamericana a una filosofía de la liberación.
- 1.5.- Lugar ideológico y compromiso social como praxis de liberación.
- 1.6.- De una filosofía de la liberación a una ética de la liberación.

Capítulo 2.- CONCEPTUALIZACIÓN Y PRINCIPIOS DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA.

- 2.1.- Contexto político-social de los años de 1960-1980.
- 2.2.- Los fundamentos de la ética de la liberación latinoamericana.
 - 2.2.1.- El fundamento ontológico.
 - 2.2.2.- La posibilidad óptica.
 - 2.2.3.- El Otro como Exterioridad metafísica.
 - 2.2.4.- La eticidad del fundamento.
 - 2.2.5.- La práctica y el método de la liberación.
 - 2.2.6.- Las mediaciones prácticas: erótica, pedagógica, política y teológica.

CAPITULO 1.
LA CONCIENCIA DE LA REALIDAD
LATINOAMERICANA.

Analizar filosóficamente una realidad social implica añadirse al conjunto de interpretaciones formuladas desde diferentes ópticas anteriores. Se exige definir un punto de partida, lugar de observación y de crítica y, al mismo tiempo, un método de análisis coherente que permita llegar a nuevas conclusiones. En nuestro caso, siguiendo una tradición iniciada por pensadores preocupados por la injusticia, pobreza y opresión de América Latina, queremos ahondar en la realidad de América Latina desde una alternativa que busca proximidad con los sujetos humanos que históricamente fueron desvalorizados y desfigurados. Esta actitud nos lleva al encuentro de aquellos que afirman el surgimiento de la filosofía desde las periferias, en conflicto con los centros de decisiones formales y oficiales.

Desde esta misma posición Enrique Dussel llega a afirmar que la filosofía nació *bárbara*. Recuerda, primeramente, la máxima de Parménides de que el *Ser es, el No-Ser no es*, encontrando en esta formulación el dominio de los que ya son y, por lo tanto, tienen poder político, reconocimiento social y autonomía económica, pero niega valor humano a los esclavos y trabajadores, sometidos y excluidos de las decisiones colectivas.

Hay, de hecho, filosofías críticas a lo largo de la historia de la humanidad. Sócrates, se autodefinía como la mosca que estorbaba constantemente la tranquilidad oligárquica de Atenas, opuesto a la filosofía oficial. Los primeros pensadores cristianos se enfrentaban al pensamiento imperial y se situaban igualmente en la periferia del Imperio Romano. El mismo Descartes ensayó una reacción contra el convencimiento de un concepto “*egocéntrico*” europeo, en el que previo al “*yo pienso*” se elaboraron y formularon las ideas del “*yo conquisto*”, “*yo esclavizo*” y “*yo venzo*”, actitudes de

dominación y explotación presentes en las acciones de las políticas de expansión de los países europeos.

En occidente, la lista de filósofos que cuestionan el mundo centralista y sus formulaciones de superioridad es muy amplia. En esta corriente crítica del pensamiento eurocéntrico habría que incluir y contemplar la dimensión creativa y organizadora del mundo semita, tanto judío como árabe. Vale la pena recordar la figura de Maemónides que llegó a formular una “*Filosofía de la creación*” que en realidad era una *Metafísica práctica-teórica*, justificando la revolución de esclavos y oprimidos¹. En oriente se formularon ideas de gran magnitud e importancia para elaborar sistemas de vida y convivencia, donde la sabiduría de lo comunitario y social predomina sobre el aspecto utilitarista y pragmático de la dominación.

Hay, por lo tanto, una historia del pensar paralelo, libre, capaz de superar presupuestos impuestos por la reflexión *oficial*. Durante siglos se elaboraron *ontologías*, sistemas de pensamiento organizados de tal manera que se erigieron en pensamientos supuestamente *puros y correctos*, hasta el extremo de ser considerados exclusivos y conseguir imponerse como pensamiento único. Si la filosofía tiene que hacerse desde la misma realidad, una auténtica filosofía solamente puede ser formulada desde la libertad de lo “no impuesto” por el pensamiento dominante y, por lo tanto, desde la ausencia de coacciones ejercidas por el centro. Una auténtica filosofía tiene que nacer en la periferia del poder, tomando conciencia de que más allá de la historia registrada por los anales oficiales, existe una memoria colectiva, existencial y vivencial, formadora de una identidad cultural, que da vida a una historia auténtica y real, aunque no siempre sea reconocida ni registrada oficialmente.

En otras palabras, se puede afirmar que la verdadera filosofía es aquella que emerge de la libertad de los que están al margen de los intereses oficiales. El lugar privilegiado para una filosofía autónoma y libre en su pensamiento tiene que estar, por tanto, en las realidades periféricas de la sociedad o en los centros de decisión, fuera de la organización o imposición formal, del ámbito internacional o local. La filosofía puede surgir más auténtica desde aquellos grupos sociales que forman el *reverso* de la historia y cuya existencia es una realidad. Desde este reverso de la historia se elabora una metafísica que no es la ontología exigida por una praxis revolucionaria ya institucionalizada, ni la ontología impuesta por la *poiesis* tecnológica de cualquier tipo

¹ HADAD, GERARD, *Maimônides*, São Paulo, Ed. Estação liberdade, 2003, refiriéndose a la *Epístola del Yemen* y *Guía de los perplejos*, además de otros comentarios sobre la persecución a los judíos.

de razón instrumental. En esta realidad de la *filosofía bárbara* es desde donde situamos el intento de la Filosofía de la Liberación. En América Latina esta filosofía independiente tendrá su provocación en el inicio de la colonización europea y continuará siendo provocada por otros tipos de dominación posteriores presentes a lo largo de la historia.

1.1. –Una historia de exclusión social.

Aproximarse y entender la realidad de América Latina es una tarea compleja y complicada. Las dificultades pueden comenzar por su mismo nombre. Optamos por utilizar el término *América Latina*, aunque no corresponda a la totalidad del continente en sus aspectos filológicos, etnológicos y culturales pues existen en la geografía de América del Sur países de lengua sajona, grupos indígenas y poblaciones originarias de África y Asia. Cada una de ellas mantiene sus creaciones simbólicas culturales y con sus rasgos lingüísticos. Con la denominación “América Latina” queremos referirnos a una realidad convencional, iniciada a finales del siglo XV, en la que se incluye una población muy diversificada de grupos culturales, lingüísticos y étnicos. Como sugiere Fernández del Riesgo,

“el concepto de América Latina tiene plena validez como común denominador geográfico para designar a los países que se hallan al sur de los Estados Unidos. Sus características más comunes son el “hablar lenguas latinas y el haber tenido una historia vinculada por muchos siglos a España y Portugal”²

Sin querer hacer un estudio histórico completo, sino solamente puntualizar algunos elementos esenciales de la realidad de América Latina, necesariamente tendremos que tener presente el protagonismo de España y Portugal. Protagonismo curioso y contradictorio, al tratarse de una iniciativa *moderna*. Curioso por cuanto el espíritu de la modernidad no aparece teñido de una carga colonizadora basada en la expansión y en la economía; y contradictorio porque el capitalismo que comienza a estar tan presente en la realidad centroeuropea, apenas sí se percibe en la península ibérica.

² FERNÁNDEZ RIESGO, M. *La ambigüedad social de la religión*, Estella, Navarra, Verbo Divino, 1997, pág. 170

De acuerdo con el antropólogo brasileño Darcí Ribeiro, España y Portugal no fueron potencias propiamente capitalistas. En su opinión, hubo dos ciclos y cuatro procesos civilizadores en América Latina. El primer proceso civilizador, dentro del primer ciclo, es inaugurado por España y Portugal, en occidente. A estas dos naciones, se les podría añadir Rusia, con su expansión hacia oriente. Este primer momento se caracteriza por su aspecto *Mercantilista-salvacionista*, uniendo intereses económicos y religiosos. Todavía en el primer ciclo, el segundo proceso civilizador corresponde prioritariamente a las acciones emprendidas por Inglaterra, Francia y Holanda, ya en la segunda mitad del siglo XVI. Para Darcí Ribeiro es cuando aparece el auténtico proceso capitalista, concluyendo el primer ciclo, y formando lo que sería la *Revolución Mercantil*. En este segundo proceso, junto a la llegada de soldados del ejército habituados y enseñados a luchar contra el enemigo, llegaron aventureros sin familia en busca de fama y fortuna. Era la consecuencia de una época marcada por el espíritu de la iniciativa *personal o particular*, que con toda naturalidad llegó a formular la idea de *iniciativa privada* apuntando lucros personales.

El segundo ciclo correspondería a la *Revolución Industrial*, a partir del siglo XVIII, dando lugar a los dos últimos procesos, marcados por la ideología capitalista, el primero, y la socialista, el segundo. Ambos procesos, a pesar de la notable diferencia de sus propuestas, afirman la existencia de *pueblos agentes* en oposición a *pueblos pacientes*, en los que aparecen incluidos los pueblos latinoamericanos. Estos procesos surgen en el siglo XVIII³

Como ya hemos indicado, el ciclo inaugurado por España y Portugal se caracteriza por su aspecto *Mercantilista-salvacionista*, y une intereses económicos y religiosos. Las nuevas tierras descubiertas se entienden como una continuación natural y lógica de la expansión de los *Reinos cristianos* en su lucha contra *los infieles*, que en la península era el Islam. Su conquista se fundamenta en dos fines indisolublemente unidos: por un lado, la *dominación política*, bajo el poder temporal de la corona; por otro, la *evangelización*, como forma de integración y conversión a la Iglesia. Estas dos finalidades se vieron mezcladas espontáneamente debido al sistema de *Padrinazgo Real* y a la influencia de la *Reconquista Ibérica* contra los musulmanes. La realidad nueva que se produce al mezclarse los sentimientos de *Reconquista* y *Conquista*, provoca una *colonización evangelizadora* o una *evangelización colonizadora*, traducida en

³ RIBEIRO, DARCI, *As Américas e a civilização. Estudos de antropologia da civilização*, Vol. II Rio de Janeiro, 1970

imposición religiosa, política y cultural. Aparecen nuevos *infielos* que necesitan ser convertidos a la autentica fe y nuevos *bárbaros* que deben adaptarse a los valores de la Península Ibérica⁴. En verdad y por imposición de una época, los primeros europeos, más concretamente los españoles, pretendieron trasladar a las nuevas tierras los mismos sistemas jerárquicos, sociales, religiosos y culturales que vivían en sus tierras de origen.

Hay ambigüedades inherentes a esta actitud, pues poblaciones que anteriormente tenían culturas propias, algunas de ellas con gran desarrollo agrícola, astronómico y tecnológico, comenzaron a ser anuladas. Desde el siglo XV, la historia de América Latina se identifica con el conflicto entre el “ser” y el “no-ser”. Los grupos europeos que consiguen dominar el continente americano pasan a considerarse el “ser” auténtico. A los antiguos pobladores se les atribuyen las negaciones humanas, vistos, por lo tanto, como el no-ser al que hay que transformar. El ser que existía antes, pasa a considerarse no-ser, salvaje, pecador e infiel. La ambigüedad es patente. Aquellos pueblos tenían sus organizaciones, leyes, culturas, religiones, jerarquías, ciencias, poesías; creaciones y formas simbólicas en las que confiaban y a las que se atenían.

El significado de algunas palabras puede hacer entender mejor el alcance conflictivo de esta nueva realidad. Nos referimos a las palabras *cultura*, *culto* y *colonización*. Derivadas del mismo verbo latino *colo*, en el participio pasado se expresa como *cultus* y en el participio futuro *culturus*. En su origen etimológico, ‘*Colo*’ tenía el sentido de *yo vivo, yo cultivo la tierra*. Los herederos directos de los propietarios de tierra se llamaban *incola*, cuyo significado es *el que habita*, mientras que otros residentes eran llamados *inquilinus*, refiriéndose a los que residían en una tierra que no les era propia, teniendo el significado *del que habita en tierra ajena*. En el plano semántico, encontramos el concepto *agrícola*, que se relaciona con la idea de trabajo⁵. El término *Colonus*, designa al ciudadano que cultiva una tierra rural sin ser dueño de ella, pero con el permiso y beneplácito del dueño, ocupando y formando parte de una *colonia*, o sea, el espacio ocupado por tierra y pueblo en un objetivo único de trabajar. *Colo*, por extensión, acaba teniendo el sentido de *yo resido y yo cultivo*. *Cultivar* y *colonizar* acaban teniendo un significado vivencialmente próximo y podemos concluir que *colonizar*, puede significar tanto poblar un territorio como cultivarlo.

Si prolongáramos esta búsqueda etimológica, nos encontraríamos con el término *cultus*, que significa el campo trabajado desde generaciones anteriores. Se refiere al

⁴ Idem. *O.c.*.

⁵ BOSI, A., *Dialética da Colonização*, Companhia das Letras, São Paulo, Brasil, 1973, cfr. Pag. 11ss.

campo o a la tierra cultivada secularmente por los miembros de un mismo grupo o de una misma familia. Además del sentido del trabajo, el *cultus*, indica una forma de vida. Es el símbolo de una *tierra vivida* y de una sociedad que consigue producir su alimento y su memoria histórica. De este sentimiento se deriva *cultus*, como sustantivo, refiriéndose a una relación con los antepasados denominada de *culto*. Sus primeras manifestaciones las encontramos en el culto a los muertos. Dicha referencia recuerda prácticas religiosas de reverencia y recuerdo de los antepasados, llamados *manés*, que se hacen *permanentes* a pesar de su ausencia física. El *culto* a los muertos se entiende como una especie de cordón umbilical que une el pasado con el presente; un flujo de sangre que da seguridad e identidad. Los que forman parte de ese *cultus* tienen una unidad existencial vivida en la tierra que perteneció a los portadores de su sangre y que ahora pertenece a los presentes.

Nos importa destacar que, el significado de *cultus*, presenta dos acepciones importantes. La primera, lo que fue cultivado y trabajado. La segunda, lo que está debajo de la tierra, el recuerdo de los muertos y el ritual practicado en su memoria, su registro histórico y la raíz de su identidad. Queremos dar importancia a esta idea por estar presente en el inconsciente colectivo de la utopía latinoamericana. La Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en la Segunda Declaración de la Selva Lacondana del 10 de junio de 1994, señala este aspecto cuando dice:

*“...de cara a la montaña hablamos con nuestros muertos para que en su palabra viniera el buen camino por el que debe andar nuestro rostro amordazado. Sonaron los tambores y en la voz de la tierra habló nuestro dolor y nuestra historia habló nuestro dolor y nuestra historia habló. “Para todos todo” dicen nuestros muertos. Mientras no sea así, no habrá nada para nosotros”.*⁶

De igual manera, en la Cuarta Declaración de la Selva Lacondana de enero de 1996, insistía en que, *“nuestra palabra, nuestro canto y nuestro grito, es para que ya no mueran más los muertos. Para que vivan luchamos, para que vivan cantamos”*. Declaraciones que indican no sólo un ideal de justicia social sino también la incorporación del sentimiento histórico y cultural que todavía sigue vivo en el alma de los indígenas de Latinoamérica.

⁶ Cfr. <http://www.ezln.org/documentos/1994/199.es>

Finalmente, el participio futuro *culturus*, derivado del término *cultum* (supino de *colo*), indica lo que se va a trabajar y lo que se quiere trabajar y cultivar; lo que supone conciencia grupal, dimensión y proyecto de vida colectiva.

Todos estos conceptos nos muestran una contradicción en el proceso de *aculturación y conquista* emprendido por los europeos en América Latina. Aunque en 1556 se decreta en España la prohibición de los términos *conquista y conquistadores* y su substitución por los de *descubrimiento y pobladores*, tanto en un caso como en otro, los nuevos *colonos* niegan la antigua *colonia*, así como sus antiguos *cultos y culturas*. Se comienza a vivir así, en América Latina la negación de su ser y se empieza una nueva forma de vida impuesta desde otros parámetros de relaciones humanas. Se vive, se cree, se trabaja, se organiza, se obedece a la historia y a la visión de los europeos. Se consideran absurdas y supersticiosas las construcciones materiales y simbólicas elaboradas milenariamente por los pueblos nativos. Comienza a escribirse, con muerte y sangre, la historia del no-ser de América Latina. Se convive con la imposición de una cultura y la negación de otras nacidas en el continente. En realidad, se empieza a forjar la nueva historia, negándose la antigua. Se aplica el concepto de *colonización y cultura* como si anteriormente no existiese una *colonia* o una forma de *cultura*. Por paradójico que resulte, los europeos tuvieron que aprender a sobrevivir observando costumbres y adaptándose cotidianamente a formas antiguas de relacionarse con la tierra.

La ideología de la Europa medieval impone su interpretación sobre América Latina. En realidad, en las nuevas tierras, se va a reproducir el orden vigente en el Antiguo Mundo. Con algunas diferencias, se va a repetir la existencia de centros de poder encarnados en las figuras de príncipes, reyes y señores feudales, a los que habría que añadir el poder eclesiástico, contrastando con una población pobre y básicamente campesina, sometida por el poder de las armas y la persuasión religiosa⁷.

En la sociedad medieval europea hay dos estamentos sociales claramente diferenciados. Uno, el grupo seleccionado y privilegiado de militares, nobles y terratenientes que integran la sociedad del mando y del control. Su preocupación y función social serán las de las armas y las letras, considerando como infamia todo aquello que se relacione con el trabajo físico. El otro estamento, lo componen campesinos, artesanos, pastores, pescadores, en definitiva, la masa que integra el estrato

⁷ FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M.O. c. Pag. 172

social pobre de la sociedad, cuya función social es la de obedecer, respetar y defender a sus señores.

En la Europa medieval existe ya una clase periférica que se encuentra lejos de la toma de decisiones y que está ausente de la elaboración de las leyes. Excluida de las cuestiones importantes que pueden afectar la vida, sufre el impacto más fuerte de las decisiones de los jerarcas a los que se les debe obediencia total. Como lo recuerda una clara formulación de principios expresada en las obras teatrales de Lope de Vega y Calderón de la Barca, “*al Rey, la hacienda y la vida se han de dar*”, resumen magistral del espíritu jerárquico de la época.

Consecuencia de esta organización social, los conquistadores llegaron con esta estructura asimilada mentalmente. La repitieron en las nuevas tierras, donde reaparecen claramente diferenciadas las mismas clases sociales, a las que se añade el nuevo elemento de la *raza*, o mejor de las *razas*, que además de ser consideradas inferiores, son entendidas como pueblos ignorantes a los que hay que orientar y ocupar para que no se pierdan moral y espiritualmente. La idea de pobre, unida a la de analfabeto, obediente e inculto, se comienza a identificar con la de indio y negro, a los que se les considerará salvajes, impuros, infieles e ignorantes. Las estructuras feudales se repiten, básicamente, en América Latina. Se niega el valor a las razas que no sean blancas, llegando a violentos extremos de aniquilación física y moral.

La anulación racial tuvo tal fuerza que, incluso, durante los movimientos de independencia de los países de América Latina, la mayoría de la población indígena y negra estuvo ausente de los sucesos revolucionarios. En realidad, el pueblo no luchó por su independencia. Grupos elitistas de la nueva burguesía de América Latina, los llamados “*criollos*”, dejaron de lado al pueblo y decidieron lo que era bueno para todos. El control del poder económico y político se fortaleció, centrándose en la figura de los nuevos nobles que se enriquecían con el comercio de las materias primas de sus países. La estructura social fortaleció el poder de las elites. La peor consecuencia es que los países emergentes se quedaron sin una auténtica revolución burguesa capaz de transformar las estructuras sociales y económicas⁸.

Las naciones que consiguieron la Independencia no fueron capaces de vencer la existencia de una clara y gigantesca sociedad periférica. La sociedad se formó al margen de los centros de poder. Se dio una fuerte acción centralizadora ejercida desde los

⁸ FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M. O. c. pag. 173.

núcleos metropolitanos de decisión. A pesar de los movimientos de Independencia, continuaron predominando los intereses políticos, económicos y militares de los focos de poder europeos.

América Latina nació negándose a lo que podría ser su propia personalidad y creció al margen de sus auténticas necesidades. Los pueblos conquistados tuvieron, primero, que satisfacer los intereses de los países dominantes, cosa que continuaron practicando después de la proclamación de sus independencias, impidiendo la formación de una identidad propia. Se reafirmó la sumisión a Europa, aumentando la superioridad del Viejo Continente. El arte, la literatura, la música o cualquier otra actividad humana se consideró válida cuando seguía las reglas y gustos de Europa. Hasta la propia imaginación, hay que reconocer, fue una *imaginación colonizada*⁹. Recurriendo a la literatura y a la formación de los romances, vemos cómo el valor de los primeros romances es reconocido cuando se trata de epopeyas, como *La Araucana*, de Alonso de Ercilla o *Os Luisiadas* de Luis de Camões, que lejos de tratar las cuestiones indígenas locales se preocupan por narrar y enaltecer las hazañas y grandes hechos de los conquistadores. Aunque algunos de ellos se escribieron en América, fueron documentos épicos europeos que retrataban la gloria y el honor de los conquistadores y menospreciaban las culturas y las sociedades de los vencidos. Recogiendo la acertada y ya famosa sentencia de Eduardo Galeano, en *Las venas abiertas de América Latina*, a ésta le ha tocado perder desde el principio. Su historia moderna es la historia de saqueos y despojos.

Por eso, no se puede reducir la formación periférica de América Latina a la primera acción colonial de los países europeos durante los siglos XV y XVI. El mismo espíritu continuó en periodos posteriores. En la actualidad, los Estados Unidos se han inmiscuido y han controlado las políticas internas de los países, llegando a extremos de provocar caídas de autoridades elegidas democráticamente. Un control que no ha sido exclusivamente político, sino que se ha extendido a lo económico, industrial y cultural. Si han sido los Estados Unidos los mayores responsables de esta nueva colonización, el resto de los países desarrollados no ha estado ausente. Acciones de las llamadas empresas *multinacionales* han conseguido, en gran medida, imponer leyes y condiciones de trabajo y empleo. La tristemente famosa *Deuda Externa* ha dejado a los países latinoamericanos a merced de los intereses de los países industrializados. El

⁹ FRANCO, J.: *Historia de la literatura hispanoamericana*. Ed. Ariel, Barcelona, 1999, pag. 15-33

conflicto *Norte-Sur* muestra la injusticia legitimada e institucionalizada. La deuda externa no supuso, en realidad, auténtica ayuda a los países del sur. Los planos pensados para ayudas internacionales ignoraron la realidad social y cultural de los pueblos que fueron contemplados. Eran programas elaborados desde las grandes metrópolis, con sus valores y criterios. No tuvieron en cuenta la realidad diferente del Sur, todavía muy lejos del nivel económico y de la calidad de vida de los países industrializados. La pretendida ayuda a los países necesitados fue una nueva imposición económica y política. Significó nuevas exigencias en los padrones de conducta, teniendo que aceptar nuevos sistemas de producción y obedecer a las reglas impuestas desde afuera.

El origen de la deuda externa es, incluso, cuestionable éticamente. Las condiciones en las que se dieron las contrataciones y acuerdos no respondían a un compromiso entre iguales, sino a imposiciones de los países del Norte. Más todavía, los famosos intereses de la deuda externa son claramente inmorales debido a su alto porcentaje de lucro. En realidad, América Latina ha pagado más que la deuda externa contraída. Se ha creado una situación que no es exclusivamente un problema económico, sino más bien un problema ético de alcance y consecuencias internacionales.

Entre sus mayores y más dramáticas consecuencias, se encuentra la formación de un sistema que provoca *exclusión* social. Se constata que esta realidad periférica, lejos de ser circunstancial, es estructural. De acuerdo con Hugo Assmann, tenemos desgraciadamente que afirmar que la lógica del capitalismo actual es una lógica de exclusión de grandes grupos sociales¹⁰. El uso de nuevas tecnologías agrava mucho más la situación, provocando grupos sociales que económicamente pueden ser catalogados como *desechables*. Al igual que se aplasta y tira a la basura un vaso de plástico después de haber bebido un refresco, de la misma forma, una gran parcela de la población mundial puede igualmente ser aplastada y tirada a la basura sin que se sienta su falta en las relaciones económicas internacionales. Son exactamente los países periféricos los que están dentro de esta situación.

No se puede decir que la formación de una realidad periférica sea fortuita o insospechada. Hay una intención oculta que en pleno siglo XXI se expresa no solamente como una realidad económica sino también como una realidad ideológica. Se han

¹⁰ ASSMANN, HUGO.: *Crítica à lógica da exclusão*, São Paulo, 1994, Ed. Paulus

elaborado teorías que defienden y afirman la situación de los pueblos subdesarrollados como inferiores a los pueblos del norte. Los casos más dramáticos e injustos son las políticas raciales de *apartheid*, como la sufrida hace algunos años en África del Sur, pero que no estuvieron ausentes en las llamadas *políticas de blanquinización* en América Latina. Se afirmaba la superioridad de la raza blanca, presentando estudios y estadísticas que confirmaban la mayor inteligencia blanca sobre el resto de las razas. Su repercusión fue tan grande que algunos países intentaban presentarse a toda costa lo más blancos posibles. Se tergiversaban los porcentajes de negros elaborando listas de colores de pieles humanas que evitaban el calificativo de *negro*, sustituyéndolo con los de *pardos*, *morenos*, *oscuros*, *aceitunados*, y un sin fin de otros colores. La idea subyacente a esta teoría era, la de que un país es mejor y más próximo de las grandes potencias desarrolladas en la medida que su población es más blanca.

La política de exclusión y anulación racial se constata en otras dimensiones, especialmente en las económicas y sociales, cuando grandes grupos de la población son excluidos de la satisfacción de sus necesidades más básicas. La economía de mercado es, al mismo tiempo, la economía de la exclusión y de la marginalización al impedir que muchos miembros de la sociedad no consigan acompañar el ritmo de consumo impuesto por las grandes potencias desarrolladas.

Es una manifestación más de la negación de la identidad, una nueva dimensión del no-ser. La metrópolis crea un *proletariado externo*, parafraseando el concepto de *proletariado histórico* utilizado por Arnold Toynbee¹¹, para designar a las colonias europeas de occidente. La negación del ser se realiza desde la contraposición *Imperio-Proletariado externo* o *Metrópolis-Periferia*. La periferia es vista como *objeto de la historia* y no como *sujeto de la historia*. Si para que haya una formación social hay que realizar una evolución histórica en donde se conjuguen los procesos sociales, civilizatorios y culturales de forma armónica y ordenada¹², en América Latina su formación social se ha dado de forma totalmente arrítmica. La colonia se caracterizó por su permanente marginalidad que permitió, absurdamente, funcionar al sistema. La economía de mercado provoca una injusticia intrínseca, anulando la posible personalidad de los pueblos. No se trata de una sencilla marginalidad. Es la negación de

¹¹ TOYNBEE, ARNOLD, *Um estudo da história*, Brasilia, Ed. Martins Fontes y editora Universidade de Brasilia, 1987. Se preocupó por el sentido de la historia. Su punto de partida para la interpretación de la historia, es el presupuesto de que la realidad tiene algún significado al que se puede acceder intelectualmente y pasible de explicación. La acumulación de sucesos, tiene un sentido.

¹² WEBER, ALFRED: *Sociología de la historia y de la cultura*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1960, pag. 45-69

su expresión y de su identidad. De un proletariado histórico o externo se pasó a un *proletariado del silencio* caracterizado por la ausencia de protagonismo político e histórico¹³. El no-ser se manifiesta como anulación de la cultura, de la expresión y de la palabra. El grito antiguo de la tierra es ahogado y perseguido. El grito de nuevos ideales es sofocado bajo medidas políticas y económicas que sirven a las metrópolis.

Desde finales del siglo XV, prácticamente desde el inicio de la Conquista, América Latina es un mundo dominado por occidente. Tanto los pueblos indígenas como los africanos, transportados como esclavos, constituyeron una población caracterizada por la ausencia de su soberanía y la sumisión a las colonias europeas. Para los encomenderos, estas poblaciones significaron tan solo mano de obra barata destinada a trabajar en las minas y en los campos, actitud igualmente adoptada y seguida por los soldados, comerciantes y mercaderes que encontraron en estos pueblos la forma de aumentar sus lucros y ampliar sus propiedades. Se aprovecharon de las facilidades del abuso practicado por responsables del Gobierno que nunca cumplieron las legislaciones, en el caso de España *Las Leyes de Indias*, que reconocían a los indios los mismos derechos que a los demás súbditos de la Corona española¹⁴.

Tanto el descubrimiento de América Latina, como las posteriores políticas de expansión europeas, fueron auténticos negocios para las metrópolis. Esta afirmación no se reduce a las políticas impuestas en el continente latino americano en el siglo XVI. Hay que extenderlas al resto de los continentes colonizados. Tampoco pueden ser consideradas exclusivas del siglo XVI. En el siglo XX, las potencias soviética y estadounidense alienaron las economías de los países latinoamericanos convirtiéndolas en neo-colonias. Las naciones periféricas tuvieron formaciones sociales dependientes y dominadas por sistemas imperiales. La relación imposición-dependencia experimentó modelos más sofisticados que ocultaban la verdadera dimensión política. Con un carácter más económico se continuó obedeciendo a intereses de las metrópolis por medio de pagos, patentes y subordinación a las nuevas tecnologías.

El caso más explícito es el de la mencionada deuda externa. La realidad desenmascara su objetivo, que era ayudar a los países periféricos, mostrando la auténtica situación de una deuda en constante crecimiento, disminuyendo las posibilidades de saldarla.

¹³ MENDES, CÂNDIDO: *Memento dos vivos. A esquerda católica no Brasil*, Rio de Janeiro, 1966, pág. 10-22

¹⁴ BOFF, LEONARDO et alii: *Direitos humanos, direitos dos pobres*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1991, pág. 17.

Se justifican así constantes intervenciones económicas. Se facilita grupos de riqueza en los países dependientes y algunas ciudades se tornan importantes a nivel internacional, dando la impresión de autonomía y progreso autóctono. Se trata de una apariencia ficticia de desarrollo. En la práctica, significa aumento de dominación y distancia económica entre las clases sociales. Los dos mundos, el desarrollado y el atrasado, toman una nueva dimensión en este contexto interno, al manifestarse más cercanas las diferencias humanas. Utilizando la expresión de Enrique Dussel, *la disimetría externa (imperio x neo-colonias) se reproduce internamente*¹⁵. Evidentemente, el protagonismo del diálogo y de la intermediación entre los países dependientes y centrales, lejos de darse entre las poblaciones carentes, se da en los grupos de privilegiados del Tercer Mundo.

Los mentores de los modelos económicos *desarrollistas* hacen pensar que la causa del subdesarrollo se debe al rechazo en aplicar las medidas de los países desarrollados, tanto en la economía como en la tecnología. Estas teorías se olvidan de la historia de dominación y dependencia estructural a la que los países del continente se vieron obligados. Hay que aceptar que la causa principal apunta a una injusticia estructural internacional con muchos siglos de existencia. Pensadores latinoamericanos y de otros continentes llegaron a la conclusión de la necesidad de una ruptura con el sistema dominante para poder crear una identidad propia. Como sugiere Enrique Dussel, “*no habrá desarrollo sin romper la dependencia, sin liberación nacional económica, sin transformar la formación social capitalista imperial del centro*”¹⁶, para lo que es necesario modos de producción y formas propias de erigirse como sociedades independientes en busca de su identidad.

Estas teorías tuvieron vertientes *reformistas* que defendieron la necesidad de una independencia cultural, social, económica y tecnológica, anterior a la independencia política. El exponente más claro podemos encontrarlo en Roger Vekemans, sacerdote belga erradicado en Chile hasta 1970 que fundó el *CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y ACCIÓN SOCIAL (CIAS)* en Santiago de Chile. Su preocupación se ceñía a la necesidad de un avance tecnológico con amplia participación del pueblo para combatir la clara división social y la agudizada injusticia política internacional. Desde una visión desarrollista y tecnócrata, Vekemans defendía la necesidad de dotar a los países del Tercer Mundo de la tecnología que existía ya en las grandes potencias, lo que permitiría

¹⁵ DUSSEL, ENRIQUE: *Filosofía de la liberación*, México, Ed. Edicol, 1977, pag. 124

¹⁶ Idem. Pag. 125

una integración internacional entre Europa y los Estados Unidos con América Latina¹⁷. Dentro de esta visión, la tarea de integración internacional y de desarrollo nacionalista tendría que ser de las elites políticas, dirigiendo el proceso de desarrollo y orientando la educación de las grandes masas. Solamente ellas tendrían la posibilidad de conquistar tales metas, pues poseían la mentalidad adecuada para ello y la cualificación esencial para entender los mecanismos e instrumental técnico propios para la transformación tecnológica.

No fue el único organismo que pensó en esta forma de solución. Además del CIAS, el mismo FMI, la Alianza para el Progreso, el CEPAL, el BID, la Cooperación Andina de Fomento (CAF) y muchos otros, intentaron los mismos objetivos. Lo único que consiguieron fue consolidar el sistema económico imperante y acomodar estáticamente dentro de cada país las sociedades desarrolladas a las subdesarrolladas¹⁸. Apoyándose en la teoría del *monetarismo* de Milton Friedman, el mayor representante de la *Escuela de Chicago*, que defiende la libertad de mercado y la acción subsidiaria del Gobierno, terminó fortaleciendo la ideología del neoliberalismo, pero no llegó a conseguir un desarrollo económico autosustentado, tal como se pretendía, ni aumentó el mercado interior, ni mucho menos el desarrollo industrial¹⁹. Se trataba de un movimiento pensado *de arriba para abajo*, que olvidaba la necesidad de ser *sujeto de la historia* y no solamente *objeto* de ella. Dentro de las bases de una antropología filosófica, el valor del *sujeto como ser social* exige la necesidad de una acción amplia. En ciertos momentos, lógicamente, no se puede prescindir de la solidaridad como base del *ser persona*. Para ello, sin duda alguna, habrá que contar con un nivel de subsidiariedad con mediaciones sociales y políticas. Pero esto no puede anular la acción de los *sujetos históricos*, cuestión que entra como elemento fundamental a la hora de pensar la sociedad y la participación de los individuos en la historia, tarea que es prioritaria para la filosofía, por lo que nos interesa analizar la función que ejerce en esta realidad de América Latina.

¹⁷ GARCIA RUBIO, A.: *Teologia da libertação: política ou profetismo?* São Paulo, Loyola, 1983, pag. 24

¹⁸ TAMAYO COSTA, J.J.: *Para entender la teología de la liberación*, Estella, Navarra, Ed. Verbo Divino, 1990, pag. 32

¹⁹ FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M.: *O.c.* Pág. 177, 1997.

1.2.- La filosofía en América Latina.

Si analizamos históricamente la presencia de la filosofía en América Latina, la primera afirmación que podemos hacer es que se trata exactamente de una filosofía “en” América Latina. No se trata, todavía, de una filosofía “de” América Latina, por lo menos de forma sistemática y organizada. En una “historia de exclusión social”, como ha resultado ser el desarrollo histórico de Latinoamérica, la filosofía tampoco puede escapar de esta realidad. En su origen histórico, hay que destacar la negación de lo mítico local y de la identidad indígena por parte del dominio europeo. Las corrientes de pensamiento siguen las matrices de las metrópolis y, por tanto, la filosofía continúa el pensamiento filosófico europeo, con la diferencia de estar geográficamente en otra parte del mundo. Atendiendo a este dato filosófico-histórico pueden percibirse tres líneas fundamentales encarnadas en la Escolástica, la Ilustración y el Cientificismo positivista y ecléctico.

Lógicamente, y debido a las posiciones ideológicas asumidas por España y Portugal, la primera escuela filosófica europea en América Latina tenía que ser necesariamente la Escolástica. En la Universidad de San Marcos, en Lima, se hace presente desde 1550. Se inspira primeramente en la filosofía tradicional de San Agustín, Duns Scoto y Santo Tomás de Aquino. Añade otras teorías, igualmente de inspiración escolástica, entre ellas las formuladas por la Escuela de Salamanca. Se destaca la obra de Suárez que, si ya tenía un gran influjo en la filosofía europea, será decisiva para el pensamiento latinoamericano en lo que se refiere a la cuestión indígena. Sin duda, va a ser la marca original de la Escolástica en algunos momentos históricos.

Difícilmente se puede hablar de otras novedades ya que, básicamente, se mantiene fiel a los principios tomistas y a la idea de *filosofía perennis* reafirmada en Europa. En el siglo XVII, Diego de Avendaño medita sobre la realidad política y social de Perú, y es cuando encontramos elementos nuevos en la reflexión escolástica latinoamericana con carácter regional y social.

La misma tónica que domina Perú y la Universidad de San Marcos, se hace presente en otros lugares, como en Uruguay, Argentina y Méjico. Las ideas fundamentales defendidas son igualmente las de Duns Scoto, Santo Tomás y Francisco Suárez. Este último tuvo gran importancia en Argentina, donde se crearon dos focos de pensamiento, uno en Córdoba, en la denominada “Escuela de Córdoba” y la otra en Buenos Aires, en torno a la Universidad de San Carlos. Paulatinamente, ambas escuelas

fueron fortaleciéndose y pasaron a tener gran importancia en la formación del pensamiento de América Latina.

En Brasil encontramos igualmente figuras como los religiosos Manuel da Nóbrega, Antonio Vieira y José de Anchieta, tradicionalmente escolásticos, seguidores de la Escuela de Coimbra y que al igual que sus homónimos de lengua española, seguían básicamente las teorías de Duns Scoto y de Santo Tomás. Las únicas novedades fueron, igualmente, sus aportaciones en lo que se refiere a la cuestión indígena y la influencia platónica, esta última, más presente en Brasil que en el resto de los países de América Latina.

En el siglo XVIII, Diego de Ávalos y Figueroa, uruguayo, se preocupó por la divulgación de las ideas de Erasmo y de Luis Vives, en un momento en el que las ideas de la Ilustración y del Racionalismo comenzaban a ser más fuertes en el continente. En la misma época, en Méjico, se da importancia al utopismo y al humanismo renacentistas sin que se pueda contar con autores de gran envergadura²⁰.

Al igual que ocurrió en Europa a partir del siglo XVI, el predominio católico comienza a entrar en crisis y a tener que compartir el espacio social, religioso, político e ideológico. En América Latina, este conflicto se da alrededor del año 1750, permaneciendo hasta aproximadamente el año 1830. Las tendencias filosóficas nuevas que llegan de Europa se fortalecen y dividen los espacios de reflexión social, científica, política y religiosa.

Las obras e ideas de Campanella, Giordano Bruno y Galileo llegan a América Latina trayendo el gusto por el renacimiento. Simultáneamente, se da el fenómeno de visitas de científicos importantes y de viajeros “ilustres” e ilustrados. El siglo XIX cuenta con la presencia de Darwin, Haeckel, Humboldt y Malaspina. Especial importancia tuvo la visita de la Comisión de la Academia de París, realizada a Perú a principios del siglo XIX, integrada por celebridades como Pièrre Bouger, Louis Gaudin y Charles de la Condamine.

Otros cambios importantes se producen a partir de una nueva realidad española durante el gobierno de Carlos III. La influencia del padre Feijoo fue esencial y produjo nuevos centros de estudio y de difusión científica y filosófica, surgiendo las primeras sociedades científicas y revistas. La Escolástica es criticada así como la educación colonial. La filosofía deja de ser clerical apareciendo los primeros profesores y

²⁰ GAOS, J.: *En torno a la filosofía mejicana*, Méjico, Ed. Porrúa y Obregón, 1953.

pensadores laicos. Se hacen fuertes las influencias de Newton, Copérnico, Gassendi y Descartes, cuyas teorías estuvieron presentes en los mismos seminarios de la Iglesia Católica, como en el caso del seminario conciliar San Jerónimo en Arequipa, Perú, en donde se estudiaron las ideas de los enciclopedistas. Filosóficamente se reconoce la primacía de la razón y de la ciencia bajo la influencia de los pensadores franceses.

Las ideas de Voltaire, Diderot, Saint-Simon influyeron en los movimientos independentistas y la valorización de los sentimientos autonómicos. Se distingue ya una crítica política, todavía elitista, que consigue organizar grupos como La Sociedad de los Amantes del País, en Perú, con figuras como Pablo de Olavide, y La Asociación de Mayo, en Uruguay, de clara influencia de los iluministas franceses y del socialismo utópico de Saint-Simon.

El ambiente de la Independencia Americana y de la Revolución Francesa está presente, inspirando ideales de liberación y el sueño de un nuevo orden social autóctono, confiando en el poder de las elites. Se producen reformas educativas inspiradas por el cientificismo y el positivismo de Augusto Comte, muy presentes en la Universidad de Montevideo que durante algún tiempo será el eje del pensamiento sobre la liberación cultural y política. Argentina concluyó en lo que se puede llamar de *iluminismo argentino*, inspirado primeramente en las ideas de Marsilio de Pádua y Guillermo de Ockam, a las que se añadieron después las propuestas de los iluministas franceses y la confianza en la razón cartesiana y la aplicación de su método. Esta región sur del continente dio lugar a la que se llamó *ideología argentina*, cuyos representantes más importantes fueron Juan Crisóstomo Lafinur, Juan Manuel Fernández de Agüero y Diego Alcorta.

Donde más se defendió la importancia de la ciencia, sin la negación de lo religioso, fue en Méjico. Su mayor representación puede ser atribuida a Juan Benito Díaz de Gamarra. Los filósofos más presentes en la reflexión ilustrada mejicana fueron Descartes, Leibniz y Bacon.

En Brasil, el ideal independentista e iluminado estuvo bien representado en diferentes movimientos, entre los que destaca la *Inconfidencia Mineira*, con antecedentes en Ceará, Río de Janeiro y Bahía. Dichos movimientos, se producen al final del periodo colonial, bajo la influencia de la Revolución Francesa y la Independencia de los Estados Unidos, siendo sus representantes, hombres ilustrados formados en las universidades portuguesas, especialmente en Coimbra, como Claudio

Manuel da Costa, Alvarenga Peixoto, Francisco Luis Leal, Tomás Antonio Gonzaga, Mathias Aires y Feliciano Souza Nunes.

A partir del año 1830, se pueden distinguir en América Latina algunos nuevos movimientos sociales y culturales alimentados por las filosofías de Europa y de América del Norte. Hay que reconocer, en el origen de este nuevo período la influencia y la presencia de un enorme número de pensadores y movimientos europeos, comenzando por el *romanticismo*, tan esencial en la formación de las nacionalidades y los sentimientos populares del viejo continente. Su expresión e influencia no se limitó a lo filosófico, incorporándose a la literatura y a la política. Su presencia no fue tan sólo en el campo de las ideas, llegando a contar con la actuación militante de algunos de sus representantes en tierras de América Latina.

Por tratarse de un siglo creativo en ideas, descubrimientos, revoluciones, invenciones científicas y cambios ideológicos y políticos, las mudanzas se harán sentir en el continente latinoamericano. Abierto a cualquier tipo de transformaciones y novedades, provoca un espíritu ecléctico, incorporando diferentes manifestaciones y sistemas de pensamiento en un mismo ideal. Dentro de este espíritu, podemos observar y entender el surgimiento del *sensualismo*, integrando ideas del empirismo inglés y el racionalismo francés; una combinación realizada a partir de actitudes positivistas que afirman que las imágenes sensibles, asociadas por leyes de características psicológicas, constituyen el pensamiento humano, el cual se caracteriza por la representación sensorial del mundo.

El momento histórico es propicio a transformaciones y conflictos, algunos semejantes a los que ocurren en Europa y otros con matices un tanto diferentes. Lo ideológico termina predominando sobre lo especulativo. Políticamente surgen los antagonismos que enfrentan republicanos y monárquicos o liberales y conservadores. Los liberales se adhieren a las ideas empiristas, utilitaristas y científicas, inspirándose en Condillac, Bentham, Smith, Destutt de Tracy, Spencer, Darwin. Los conservadores mantienen sus tradiciones, fundamentándose en pensadores como De Bonald, De Maistre, Lammenais, Chateaubriand, Lacordaire, Donoso Cortés y Guizot. Si los conservadores llegan a defender los autoritarismos por considerar que la soberanía es un derecho divino y que la aptitud de gobernar es un don y no una voluntad popular, tal y como llegó a afirmar el peruano Bartolomé Herrera, los liberales reconocen los valores parlamentaristas. Entre estos últimos, el argentino Juan Bautista Alberdi (1810-1884) propone lo que podríamos considerar una primera filosofía latinoamericana, dando valor

a las bases de identidad popular y formando la “*ideología argentina*”. Llegó a tener una importancia considerable, aunque fue combatida y, en cierto modo, apagada por la denominada *Tercera Escolástica*, nombre dado a la nueva filosofía tomista que, cronológicamente, se formuló después de la Escolástica original europea y la Escolástica desarrollada en los orígenes de la colonización en América.

Si políticamente el conflicto se canaliza en el dualismo liberales-conservadores, en el mundo académico la confrontación se va a dar entre diferentes tipos de racionalismos, evolucionismos, positivismos e idealismos que se oponen a las nuevas corrientes tomistas y escolásticas. Caso especial, que merece ser destacado, es Uruguay, donde aparece un movimiento que defiende la necesidad de un *espiritualismo doble*, con una vertiente *religiosa*, de manifestación básicamente católica, junto a otra vertiente *racionalista*. Estas corrientes se enfrentaron ocasionando el choque ideológico que se dio entre la Iglesia y la Universidad y que terminó provocando crisis institucionales. La consecuencia mayor fue la formación de un Estado Laico en 1875. Prudencio Vázquez y Vega es el prototipo de esta forma de pensamiento.

Las Escuelas académicas mantuvieron cierta predilección por el idealismo alemán de Kant y Fichte. La influencia española se opera a partir de Donoso Cortés y Balmes. Se dan propuestas tan eclécticas como la formulada por el argentino Benjamín Sánchez que intenta elaborar una filosofía de la historia tratando de unir algunas ideas de San Agustín, con propuestas de Bossuet, Vico y Schlegel.

A pesar de la presencia de un gran número de escuelas, lo que realmente adquiere un protagonismo excepcional es el positivismo de inspiración comtiana. Esta filosofía marca la educación, el derecho, la política y, prácticamente, todos los campos de la sociedad. Vale la pena recordar que el ideal positivista de *ORDEN, PROGRESO Y AMOR*, se tradujo en un sin fin de nombres de revistas y círculos intelectuales como el *Comité Positivista*, fundado por los argentinos Máximo Vitoria (1870-1934), Victor Mercadante (1870-1934) y Alfredo Ferreira (1863-1938), el *Grupo de Bruselas*, fundado en 1865 por el brasileño Pereira Barreto (1840-1923), aludiendo a la ciudad en donde este filósofo conoció y se adhirió a las ideas positivistas, y que trató de aplicarlas en la *Escuela de Recife*. En ella se analizaban las cuestiones más importantes de la sociedad académica, tratando de relacionar naturaleza y cultura.

El lema de la bandera brasileña, *ORDEN Y PROGRESO*, es también una adaptación del ideal positivista, defendida por militantes republicanos que lucharon para derribar la monarquía e instaurar un Régimen Republicano laico, transformando el

positivismo en *Filosofía del Estado*. Además de Pereira Barreto cuya obra titulada *Las tres filosofías* se convirtió prácticamente en manual de estudio, hay que recordar nombres de la importancia de Miguel Lemos, Teixeira Mendes y Benjamín Constant, este último, gran crítico de las religiones conocidas y defensor de una sola y exclusiva religión universal. Este ambiente positivistas creó en Río de Janeiro la *Sociedad Positivista*, que en 1881 se transformó en *Iglesia Positivista de Brasil*. En los estados de São Paulo y Río Grande del Sur se creó el *Positivismo Ilustrado*, integrado por Alberto Salles, Julio de Castilhos, Borges de Medeiros y Pinheiro Machado que defendieron ideales republicanos democráticos y la absoluta abolición de la esclavitud. La influencia positivista llegó a la misma literatura con la creación de la *Poesía Científica* aplicada por Martins Junior e Clovis Bevilacqua.

Este espíritu positivista inspira una Filosofía de la Ciencia que defiende el evolucionismo en línea con las ideas de Comte y Darwin. En Méjico aparece un positivismo muy original y propio que se diferencia del positivismo francés. Su originalidad estriba en la aplicación *racionalista* de la teoría de los tres estadios comtianos a los aspectos culturales mejicanos, afirmando una periodicidad semejante en la formación histórica de Méjico y del mundo, aplicando a las luchas mejicanas una misión universal y decisiva para la humanización del mundo, teoría que prevaleció en escuelas mejicanas durante la segunda mitad del siglo XIX. El lema positivista se formuló en Méjico como *ORDEN, PROGRESO Y LIBERTAD*, aludiendo al carácter revolucionario e innovador que caracteriza la historia de este país.

Sin embargo, a pesar del predominio de las ideas positivistas y evolucionistas, las posiciones conservadoras siguieron presentes en las nuevas concepciones filosóficas, sociales, educativas y políticas. Los campos donde se entablarán los conflictos van a ser especialmente el religioso y el político. En el campo religioso, la preocupación más importante de los católicos será cómo frenar el avance del liberalismo. Para llevarlo adelante, autores como fray Fermín de Centellas y el obispo Romualdo Seixas se inspiran en la obra de Krauss y de los tradicionalistas franceses De Bonald, De Maistre y Lammenais. En el pensamiento político se destaca José de Gama y Castro.

Junto con estas diferencias aparecieron algunas propuestas, curiosas por su eclecticismo, como las de los brasileños Pedro Lessa y José María de Sá, en San Pablo, que mezclaron ideas escolásticas, krausianas y positivistas²¹.

²¹ Pedro Lessa (1859-1921), por ejemplo, se impregnó de ideas positivistas y naturalista, pero en su obra *É a história uma ciência?*, publicada en 1910, asume una posición crítica ante la filosofía de Comte,

En la segunda mitad del siglo XIX, se comienza a analizar la obra de Kant a través de los estudios del filósofo Giner de los Ríos, que había estudiado con Krauss en Alemania. Esta influencia kantiana, vía española, provocó, según Miguel Reale, “*un gran movimiento cultural, de mayor importancia en América Latina que en Alemania, con gran influencia en Méjico y Chile, a través de los que se denominó “krausismo español”*”²².

En toda esta época, aunque hayamos podido percibir la presencia de algún intento de filosofía latinoamericano, especialmente en la obra de Juan Bautista Alberdi y en el pensamiento mejicano, hay que reconocer que estos períodos se caracterizan más por la imitación de la reflexión europea, sin apenas aportaciones autóctonas. La tónica general de la filosofía del continente suramericano básicamente continúa siendo la misma, permaneciendo un pensamiento todavía reflejo tanto de las tradiciones como de las innovaciones que dominan el panorama de Europa y de América del Norte. Con todo, comienza a aparecer un pensamiento más latinoamericano, especialmente en Méjico y en Argentina, pero todavía con influencias europeas.

De entre dichas referencias, hay que destacar la influencia del personalismo francés, con figuras tan destacadas como Jacques Maritain, Mauricio Blondel y, en menor escala, de Gabriel Marcel; el pensamiento alemán, que incorpora la fenomenología de Husserl y los desarrollos axiológicos de Heidegger y Max Scheler; y la obra de Unamuno y Ortega, que tuvieron gran importancia en la formación de un pensamiento latinoamericano

El deseo de una filosofía propia hace que después del desarrollo de estas ideas, y también como consecuencia de nuevas tendencias mundiales, se produzca en América Latina, primeramente, un intento de superación de las ciencias positivas de cuño comtiano, y, en segundo lugar, la inclusión del pensamiento marxista, con propuestas sociales nuevas, capaces de llamar la atención sobre las necesidades de liberación e insurgencias contra la dominación. Si en Europa la dominación va a contar con un carácter eminentemente social y proletario, en América Latina, sin dejar de lado las cuestiones de clase, tendrá una vertiente nacionalista que identificará las liberaciones nacionales como liberaciones contra la esclavitud impuesta por los países más desarrollados.

concibiendo la idea de un derecho natural aliado a un derecho ideal, este último relativo al deseo humano de perfección o de perfectibilidad, aunque siempre intente basarse en leyes científicas.

²² Miguel Reale, en texto fotocopiado. Pág. 230-231, apuntes de clases en la Universidad de São Paulo.

1.2.1.- La superación del paradigma positivista.

Esta superación o sustitución del positivismo, se realiza total o parcialmente. En Perú, Alejandro O. Deústua (1849-1945), critica y abandona el positivismo inspirándose en el espiritualismo de Bergson. Los ideales positivistas de *Orden y Libertad*, los reinterpreta a partir de la dialéctica *Orden-Libertad*. La libertad la entiende como la capacidad creadora del sujeto, mientras que el orden lo entiende como la manutención y permanencia de lo creado por el mismo hombre. Establece una jerarquía de acciones, comenzando por la más elemental y material, *la economía*, que sería el conjunto de las necesidades inmediatas; a continuación *la ciencia*, que supone la superación de algunas necesidades a partir del conocimiento; luego, *el derecho* u organización de las actividades que buscan satisfacer las necesidades; después *la religión*, entendida como liberación de las imposiciones del mundo, pero todavía con una dominación de Dios sobre el sujeto; por último, *el arte*, que lo entiende como liberación y realización plena a partir de la estética. En realidad las obras de Deústua²³ inauguran una crítica a la ciencia y a la tecnocracia, poniendo la exigencia del filosofar en otras características humanas como la Psicología, la Historia y el Derecho, ideas que llevaron a formular y crear la *Sociedad Peruana de Filosofía* en 1941

De forma semejante, en Uruguay, se fundó en 1939 la *Sociedad de Estudios Filosóficos*. Aceptaba parcialmente el positivismo, en sus referencias al evolucionismo y al científicismo, pero añadiendo el mismo sesgo espiritualista de inspiración bergsoniana y un nuevo concepto sobre la idea de libertad. Se meditaba, por lo tanto, sobre la materia y la idea; se comenzaba a pensar el concepto de cultura y se negaba el *mito del científicismo*, llevando a una actitud crítica opuesta a todo dogmatismo, al tiempo que revaloraba la imaginación y la creación. Carlos Vaz Ferreira (1871-1952) es uno de los grandes exponentes de este pensamiento, defendiendo la vuelta a la *Metafísica* como demostración de una lógica viva²⁴.

²³ Deústua se distinguió, de hecho, por su crítica a la sociedad tecnócrata y marcó la reacción espiritualista contra el positivismo. Preocupada por la expresión como formulación estética, y fundamentándose en el derecho, escribió *Estética general; Estética aplicada; y Las ideas de orden y libertad en la historia del pensamiento humano*.

²⁴ Carlos Vaz Ferreira, adhirió a las ideas vitalistas y se preocupó por la sicología, lógica, ética, filosofía jurídica, filosofía social, filosofía de la religión, etc. Escribió *Lógica Viva*, pero su obra más importante es *Problemas de Libertad*, en donde reflexiona sobre la libertad y el determinismo.

La *Sociedad de Estudios Filosóficos* animó la preocupación académica por la Filosofía que experimentó un auge con la creación de facultades filosóficas y, en 1946, con la organización de la Enseñanza Superior de Filosofía.

En Brasil, la crítica al positivismo se inaugura a partir de la visita de Albert Einstein en 1925, provocando el nacimiento de una nueva metafísica. Es el momento en el que se inaugura un nuevo interés por la Filosofía de la Ciencia y por la Filosofía Analítica. Se busca el rigor científico en la misma filosofía, procurando las primeras causas y los primeros principios de la realidad para entender la esencia y la existencia de los seres. Se entabla así un diálogo filosófico y científico, cuya figura más relevante es Leonardo Van Acker.

Argentina recibió en 1916 la visita de José Ortega y Gasset, año que marca la superación del positivismo y un nuevo tipo de filosofía preocupada por la búsqueda del sentido y de la trascendencia. Se fundó el *Colegio Nuevecentista de Buenos Aires* animado por Coriolano Alberini (1886-1960), inspirado en el vitalismo y teniendo como tema central de su pensamiento el *valor*. Vivir es evaluar, lo que implica la necesidad de, no sólo *conocer* la vida, sino de *reconocerla*. En la misma línea del *Colegio Nuevecentista* podemos nombrar a Juan Adolfo Vázquez y Adolfo Carpio. Estos autores aceptan cierto matiz espiritualista y trascendental, no exclusivamente occidental, recurriendo a la mística oriental.

En 1930, la visita de Jacques Maritain a Argentina produjo el mismo efecto que la anterior de Ortega y Gasset. Se fundó la revista *Sol y Luna* y se agudizó el diálogo con la ciencia bajo la influencia del mismo Maritain, además de Theilhard de Chardin y el marxismo, hasta producirse el Primer Congreso de Filosofía en 1948.

Por tratarse de un continente eminentemente religioso donde el cristianismo se hizo muy presente, la Iglesia Católica fue ocupando espacios culturales y educativos con sus colegios y universidades, incrementando su número durante los siglos XIX y XX. Si en un primer momento el catolicismo se dedicó académicamente a las clases dirigentes y elitistas, paulatinamente irá abriendo su capacidad académica para la clase media. La línea que prevalece continuará siendo el tomismo, si bien en la versión elaborada por Jacques Maritain, al que se le puede caracterizar como protagonista de la renovación del pensamiento católico. Influyó en los brasileños Alceu Amoroso Lima, Edgar Matta Machado; en los peruanos Honorio Delgado, Alberto Wagner de Reyna; en los uruguayos Enrique Legrand, Mariano Soler, Juan Faustino Salaberry, Antonio Castro; en el argentino Rodolfo Mondolfo, y en un enorme número de figuras

significativas de todo el continente. Por tratarse de un neotomismo al que podemos calificar de *militante*, inspiró movimientos sociales y políticos, preparando cambios importantes en las sociedades de América Latina antes del propio Concilio Vaticano II. Los militantes de la *Acción Católica* se destacaron por su compromiso político y se insertaron en las luchas democráticas en todos los países del continente, aportando elementos nuevos para la cuestión de la *praxis*, categoría fundamental en la reflexión filosófica de América Latina. La Teología de la Liberación, tan determinante para el pensamiento y la formación de las clases intelectuales y medias de las naciones del continente, fue un gran hito para la inmersión del catolicismo en el análisis de las cuestiones sociales.

1.2.2.- La inclusión del pensamiento marxista.

El pensamiento marxista toma una importancia fundamental en la formación del pensamiento latinoamericano. En Perú, José Carlos Mariátegui (1895-1935) fundó la revista *Amauta* que llegó a ser uno de los medios literarios e intelectuales más importantes para la reflexión de la cultura peruana, preocupación reflejada en su principal obra *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, publicada en 1928 abordando la realidad histórica, política, económica e indígena del Perú. Al igual que lo que ocurrirá con otros intelectuales marxistas, fue considerado “heterodoxo” por considerar que las Internacionales no tenían presentes las realidades culturales de los países latinoamericanos. Su pensamiento iluminó generaciones de intelectuales que se comprometieron con las causas de la transformación de la sociedad y continúa siendo la base del pensamiento marxista peruano.

Uruguay tuvo uno de los primeros círculos de inspiración marxista, anarquista y nietscheana, concretamente en Montevideo, el año 1900. Con el nombre de *Centro Internacional de Estudios Sociales*, se preocupó por las transformaciones sociales y llegó a tener influencia en otros países. Se dividió en dos tendencias. Una con orientación básicamente científica, defendida por Carlos Reyles (1868-1938). Se basaba en un monismo materialista cuya conclusión sería una moral y una religión de la vida biológica, negando la existencia de principios y valores eternos a la vez que defendía el valor de las verdades parciales, prácticas y útiles.

La segunda tendencia, tuvo una orientación social. Su mayor representante fue Emilio Frugoni que afirmaba la importancia del *hambre* como origen del conocimiento

y del cambio biológico. Las clases oprimidas expresarían sus necesidades como ideales, de donde surgiría la necesidad de un idealismo axiológico.

Tras estos inicios, el pensamiento marxista se hizo presente en todo el continente. Su influencia abarca todas las ciencias, desde la economía y la política, pasando por la literatura, la educación, el arte y la propia filosofía. Se puede afirmar que, si en un primer momento los ideales revolucionarios en Latinoamérica fueron inspirados por el romanticismo, la Independencia de los Estados Unidos y la Revolución Francesa, durante el final del siglo XIX y el inicio del XX, fueron la Revolución Socialista Soviética y los movimientos marxistas los que inspiraron los cambios sociales. Se experimentó, incluso, un movimiento de rechazo a las imposiciones del “norte”, perfectamente identificado en la poesía estilista del nicaragüense Rubén Darío, en la poesía regionalista del peruano César Vallejo, en la poesía revolucionaria del cubano José Martí, o en las poesías militantes del chileno Pablo Neruda y del uruguayo Mario Benedetti. Fueron muchos los que pusieron en el marxismo y en la poesía sus esperanzas de renovación y liberación. El marxismo estuvo presente en las revoluciones que anunciaron en América Latina la posibilidad de otros tipos de Gobierno, como la Revolución Cubana de 1959 o la Sandinista de Nicaragua de 1978. Inspiró ideales liberadores de muchos de los movimientos alternativos sociales y académicos en los países de América del Sur, encontrándose en la base de las intenciones de una filosofía propia en América Latina. Sin embargo, algunas de sus tendencias no tuvieron mucho sentido crítico, debido a su insistencia exagerada en la idea de *proletarización*, para entender las necesidades e identidades de los grupos étnicos indígenas.

1.3.- La emergencia de una filosofía latinoamericana.

A pesar de la fuerte influencia europea y norteamericana en el pensamiento latinoamericano, se percibe el surgimiento de ideas e ideales propios. Algunos de ellos, no necesariamente latinoamericanos en su totalidad. Anteriormente nos hemos referido a la *opción reformista* que, a pesar de sus limitaciones tuvo importancia por su denuncia de la realidad de injusticia social. Su alcance fue insuficiente y por eso mismo criticada por pensadores que interpretaban la realidad latinoamericana en términos de opresión y dependencia. Éstos, pensaban en una política de *liberación radical* como base del cambio necesario.

La *opción reformista* fue interpelada por esta forma de pensamiento que defendía la *opción de ruptura estructural*. Partiendo de una crítica mucho más amplia de las consecuencias surgidas de la Modernidad Occidental, entendía la necesidad de una ruptura como exigencia de un nuevo orden. Se basaba en la experiencia de la anterior ruptura de la estructura colonial, protagonizada primeramente por el capitalismo y posteriormente por el socialismo. Si aquella superación de estructuras fue posible, igualmente, se podía pensar una nueva ruptura de la dependencia actual.

Las bases de esta nueva ruptura tenían como ideal convertir a la *masa* de la población en *pueblo*. Era un paso cualitativo, importante en el proceso de identidad cultural y en la conciencia de ser sujeto de la historia. Por eso es por lo que se dio un valor fundamental a la experiencia de *lo popular* y se aplicaron los términos de *cultura popular*, *educación popular*, *organización popular* y, tantos otros, vistos como referencias para la realización de todo tipo de acciones. Figuras como Paulo Freire ayudan a pensar nuevas formulas de enseñar, educar, comunicar y organizarse. El punto fuerte estaba en la sabiduría popular y en la posibilidad de la formación de *pueblo* como organización de una sociedad nueva. Implicaba creer en los valores populares como fuerzas capaces de enfrentarse a los valores impuestos por otros tipos de ideologías, especialmente las provenientes del Norte.

Una de sus líneas principales consistía en la negación del *asistencialismo* y su sustitución por la *concientización* y el *compromiso* político. Reforzaba la idea de que el pueblo tenía que dejar de ser objeto para convertirse en sujeto de la historia. El lenguaje utilizado es el llamado *lenguaje de la liberación*, enfrentando al estructuralismo y al mismo marxismo, considerados ambos frutos de la Modernidad e insuficientes para explicar la realidad de América Latina. El protagonismo más importante lo constituía el denominado *reverso de la historia*, las poblaciones más pobres y las culturas más antiguas que fueron dominadas y excluidas. Asumían un aspecto totalmente político y revolucionario, considerando que la sociedad no era formada por *ricos y pobres* sino por *enriquecidos y empobrecidos*, siendo estos últimos los que sufrirían las consecuencias de políticas de desigualdad y de injusticia.

La actitud de liberación política tenía que asumir la dimensión del *conflicto* inherente a la liberación. Fue uno de los puntos más candentes en la aceptación de la necesidad de una ruptura estructural. La causa de la injusticia estaría en las formas anteriores de organización social. La solución radicaba en la drástica ruptura con ella. La reacción a las anteriores estructuras tuvo dimensiones tan importantes que alcanzó la

aceptación de la propia jerarquía de la Iglesia Católica. Muchos obispos se identificaron con este sistema de pensamiento y defendieron trabajos pastorales con acciones revolucionarias. Son conocidas las propuestas de la Teología de la Liberación, con figuras tan importantes como la de los obispos Pedro Casaldáliga, Paulo Evaristo Arns, Helder Cámara, Oscar Romero, y de teólogos como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Ignacio Ellacuría, como de un gran número de sacerdotes y entidades que se declararon a favor de la necesidad de la liberación de América Latina. Todos insistían en la prioridad de lo político y en la necesidad de una praxis coherente. Ante la pobreza estructural instalada en el continente latinoamericano, había que dejar de pensar en la *caridad* para realizar la *justicia*.

La adopción del lenguaje liberador hizo entrar en crisis algunos conceptos básicos, como la identificación entre tecnología y progreso. Los dos conceptos son tomados como diferentes y, en la práctica, contradictorios, pues no todo avance tecnológico lleva al ser humano al progreso. Hay una clara diferencia entre *desarrollo* y *progreso*. El desarrollo acaba identificado con el avance económico y material, pero aumenta las desigualdades e injusticias sociales y su alcance termina reducido a algunos grupos privilegiados de la población. El progreso indica un elemento humanizador que da una dimensión de crecimiento en todos los niveles, incluido el deseo de trascendencia y contemplación presente en muchas culturas de América Latina. La forma más auténtica de evaluar las acciones de los programas políticos es el sentido y la importancia dada a lo humano. El lenguaje tecnócrata pasó a ser considerado insuficiente e inválido por su unilateralidad. Filosóficamente, se caracterizaba al ser humano como un ser de transformación y no simplemente de adaptación, y se oponía el lenguaje político-humanista al lenguaje técnico.

La conclusión a la que llegó esta tendencia de ruptura fue la necesidad de optar por un humanismo en libertad y no permitir que el ser humano fuese domesticado por la tecnología y por las ideologías desarrollistas.

Estas ideas estuvieron muy presentes durante las décadas de 1960-1980 perdurando en los años siguientes. Si bien acentúan un carácter creativo y fomentan la libertad del ser humano, hay que reconocer en ellas un optimismo exagerado y una confianza total en las posibilidades del pueblo. La reflexión posterior enseñó que muchas de las propuestas defendidas eran ideales difíciles e imposibles de llevar a la práctica. Hubo una sublimación de lo popular que no fue capaz de hacer frente a las estrategias y prácticas de las ideologías dominantes. Se vio que las poblaciones

empobrecidas no fueron capaces por sí mismas de elaborar caminos de liberación. La necesidad por parte del mundo intelectual y académico de entrar en la transformación social surgió como una evidencia para la elaboración de nuevas formas de organización. El mundo denominado de *lo popular* percibió que para tener buena salud, buena educación, buenos transportes, buenas comunicaciones y, en definitiva, contar con infraestructuras adaptadas a sus necesidades, era imprescindible contar con médicos, educadores, urbanistas, periodistas y políticos con ideales de transformación y una preparación técnica adecuada. La *transformación social* no es solamente acción de una *clase social*, sino de *agentes sociales*²⁵. La transformación social, por consiguiente, es tarea de todos.

Sin duda, no todo miembro de la clase oprimida es, por el hecho de serlo, agente de transformación social. De la misma manera que no todo miembro de la clase social alta es opresor por el hecho de pertenecer a ella. El ideal de transformación es una tarea comunitaria en la que todos tienen que aportar sus capacidades. De la negación de la dependencia política, cultural, social o económica hay que dar el paso que permita llegar a la interrelación y a la integración humana. Hay necesidad de pensar la situación a partir de nuevas dimensiones que superen la marginalización y redefinir nuevos conceptos, capaces de ofrecer al mundo la realidad de un ser humano con realizaciones e ideales.

Si actualmente surgen nuevos desafíos, se precisa la necesidad y urgencia de una nueva reformulación de antiguas propuestas que buscaron la liberación de las estructuras opresoras.

Pero no se puede limitar la emergencia de un pensamiento latinoamericano exclusivamente a estas últimas teorías. En realidad, el deseo de algo propio latinoamericano que fuera al mismo tiempo original y humanizador aparece desde el primer momento de la llegada de los europeos al continente. Desde el principio de las colonizaciones encontramos figuras que no aceptan ni se conforman con la realidad a la que son sometidos los pueblos latinoamericanos y que expresan el deseo de vivir una sociedad justa, en la que el valor de la persona fuese reconocido desde su historia y su cultura.

Las primeras tentativas las tenemos que identificar próximas al pensamiento teológico. El primer ejemplo lo encontramos en el misionero dominico Fray Bartolomé

²⁵ Touraine, A.; *Os novos conflitos sociais: para evitar mal-entendidos*, Lisboa, Ed. Lua Nova, 1987, pág. 15ss.

de las Casas (1474-1566), que escribió la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* en 1552, a partir de su experiencia concreta, fruto de una convivencia afectiva con los indios. Denunció los abusos a los que las comunidades indígenas eran sometidas. Combatió la injusticia contra ellos, desafiando a los cronistas oficiales que omitían en sus relatos los abusos y desobediencias a las *Leyes de Indias*. Defendió la predisposición indígena al cristianismo, considerando que los indios no tenían la malicia de los europeos y que su ingenuidad e inocencia les hacía más cercanos al Evangelio de Jesucristo que a los propios españoles y europeos. Su mayor triunfo fue conseguir, en el celebre debate de Valladolid, que los indios fueran considerados inteligentes, y por tanto, naturalmente racionales y libres, en lugar de naturalmente esclavos, como pretendían sus contrarios.

Un segundo ejemplo donde podemos ver un intrínseco valor a lo indígena, esta vez más próximo de lo antropológico-cultural y hasta literario, se encuentra en el Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616), mestizo, descendiente de familias nobles castellana e inca. De hecho, era hijo de un militar español perteneciente a la ilustre familia de los Garcilaso, y de una princesa inca. Su obra principal se tituló *Comentarios Reales* y muestra un documento vivo y emotivo del imperio inca de América del Sur. Hubo una segunda parte de la obra, ya publicada en España, donde vivió con su familia paterna, titulada *Historia general del Perú*. El testimonio del Inca Garcilaso muestra un pueblo precolonizado de una gran cultura, muchas conquistas y organización muy desarrollada. La religión inca era monoteísta. En esta característica monoteísta es donde el Inca Garcilaso va a legitimar el dominio cristiano y español, entendiendo que el ideal misionero monoteísta de los incas sería continuado por el monoteísmo cristiano. Dicho de otra forma, el cristianismo sería la religión que continuaría y culminaría el ideal religioso inca.

Esta valoración de las religiones indígenas, estuvo igualmente presente en José de Acosta (1539-1616), uno de los teólogos del Tercer Concilio de Lima (1582-1583), autor de una obra titulada *De procuranda indorum salute* (1588). Este misionero jesuita defendía que las religiones indígenas tenían elementos válidos para el cristianismo, penetraban en todos los aspectos de la vida cotidiana indígena y con ellas, los indios, con la luz de su razón natural, eran capaces de conocer al verdadero Dios. Esta actitud le llevo a enfrentarse a los militares y gobernadores que negaban la existencia de alma en los indígenas. Su argumento criticaba la violencia impuesta, pues

*“esforzarse en acabar primero la idolatría por la fuerza, antes que los indios reciban el Evangelio espontáneamente, siempre me pareció cerrar con cal y piedra la puerta del Evangelio a los infieles en lugar de abrirla”*²⁶

Hacia esta afirmación apoyándose en el magisterio de los Padres de la Iglesia, concretamente en San Agustín, que defendía *“que hay que sacar antes a los ídolos del corazón de los paganos que de los altares”*²⁷. En conclusión, preconizaba el mantenimiento de muchas prácticas de las culturas indígenas, la supervivencia de sus comunidades, donde se realizaba una evangelización pacífica y humanista, a la vez que se enseñaban trabajos prácticos y manuales, como anteriormente había realizado Bartolomé de las Casas.

Esta actitud emprendida por Bartolomé de las Casas y José de Acosta, estaba inspirada en *La Utopía* de Tomás Moro (1478-1535), que ejerció una gran influencia en las propuestas alternativas de una nueva sociedad. *La Utopía* de Moro imagina una isla desconocida en la que todos los hombres vivían felices y en paz consigo mismo y con los otros. Tomás Moro había puesto este ideal en la tolerancia religiosa y en una economía naturalmente participada y acogedora de todos los grupos sociales. Si la segunda condición estaba ya presente en el tipo de vida indígena, tribal y comunitario, el primero, la tolerancia religiosa, era algo que los europeos tendrían que conquistar.

El mismo ideal inspiró la experiencia de *Las Reducciones*, en lo que hoy es el sur de Brasil y norte de Paraguay, lugares igualmente catequizados por jesuitas, entre ellos el peruano Antonio Ruiz Montoya (1585-1652), autor de *La conquista espiritual del Paraguay* (1639), donde describe la manera de *reconducir* a los indios sin necesidad de conquistarlos por las armas. Los organizó en treinta pueblos autónomos y en libertad práctica, combatiendo lo que tachó de *diabólico servicio personal*, que era el trabajo obligatorio de los indios para extraer el té o “hierba de Paraguay”. Las *reducciones* se fundamentaban en tres principios: el cultivo de las vivencias religiosas, la ruptura de las relaciones coloniales, la buena organización de la sociedad con distribución equitativa de las riquezas. Funcionaban como un gobierno dentro de las colonias, en realidad un *Estado indígena*, privilegio que el propio Ruiz Montoya había conseguido del rey en Madrid para protegerse de los *bandeirantes paulistas*. Vale la pena indicar que este *Estado indígena* contaba con aproximadamente 150.000 indios guaraníes, distribuidos en treinta pueblos²⁸.

²⁶ MARZAL, MANUEL M.; *O rostro índio de Deus* Petrópolis (Brasil), Ed. Vozes, 1989, pág. 12-13

²⁷ Idem. *O.c* pág. 13

²⁸ Idem. *O.c* pág. 19

La experiencia de *Las Reducciones* tuvo un precedente igualmente utópico en Méjico con el obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga. Organizó poblados-hospitales indígenas, que en realidad eran colonias bien estructuradas con participación económica en los lucros agropecuarios, con jornadas de trabajo delimitadas en seis horas, garantizando una autonomía e independencia económica de la sociedad española.

Junto a esta práctica fundada en la influencia de Tomás Moro, se observa otra inspirada por el *jus naturalis*, defendido por la Escuela de Salamanca, presente en la defensa de José de Acosta, con relación al alma de los indios. Fue igualmente formulada y defendida por otros religiosos desde finales del siglo XVI y todo el siglo XVII, como Miguel Cabello de Balboa, Guaman Poma, Alonso Ramos Gavilán, Francisco Ávila, Alonso de la Peña y Montenegro.

Entre ellos sobresale el agustino peruano Antonio de la Calancha, que escribió *La historia moralizada de la Orden de San Agustín en el Perú* (1639), donde esbozó una apasionada semejanza entre el cristianismo y las religiones indígenas. Afirmaba la presencia de rituales muy identificados con la práctica religiosa católica. Concluyó que los pueblos indígenas habrían sido evangelizados anteriormente por el apóstol Santo Tomás y después habían olvidado la religión católica y deformado algunos de sus principios. Para afirmar la presencia de Santo Tomás en tierras americanas, Calancha alude a la tradición oral y a la fe, de la misma forma que España cree en la evangelización por el apóstol Santiago, sin pruebas materiales registradas y exactas, creyendo solamente por el argumento de la fe. Este mismo argumento igualmente podía ser invocado para afirmar la certeza de la evangelización de Santo Tomás en América Latina. Negar esta posibilidad es ir contra la ley natural, divina y positiva, “*contra la natural por querer que estas tierras tengan la desgracia de no ser evangelizadas por el apóstol, contra la divina del mandamiento evangélico de **id y enseñad a todos los pueblos**, y contra la positiva por no querer que el bien común sea distribuido*”²⁹.

Calancha fue radicalmente crítico con los que negaban esta posibilidad, acusando a los europeos de negarse a escuchar las palabras de Santo Tomás y de no obedecer las de Santiago.

Lo cierto es que la teoría de la evangelización del apóstol Tomás ganó mucha fuerza en el siglo XVII. Se debe a la coincidencia de aparecer una conciencia nacional y propiciar un sentimiento que negaba la afirmación de *cultura diabólica*, anteriormente

²⁹ Idem. *O. c.* Pág. 15

inculcada por muchos misioneros, lo que permitía valorizar el pasado indígena. En Méjico surgió el mito *Quetzalcoatl-San Tomás*, uniendo la divinidad azteca y maya a la idea de muerte-resurrección. En Brasil se conservan leyendas y se cree en huellas dejadas por los pies de Santo Tomás en sus caminatas y andanzas evangelizadoras y se cree popularmente que el término guaraní *sumé*, es una invocación al apóstol, en portugués, *Tomé*. En 1775, Fray Servando Teresa de Mier, fraile revolucionario e itinerante que había estado en Méjico y que conocía los pormenores de la Independencia de las Colonias de Norteamérica, defendió que los españoles no habían llevado el Evangelio a América, pues ya lo había introducido ancestralmente Santo Tomás. Su predicación estuvo acompañada de un cierto odio a los españoles, por lo que tuvo que continuar su itinerancia por otros países.

Lo que se deduce de estos testimonios es que, junto a las crónicas y registros oficiales y formales, surgen otras maneras de entender la nueva realidad, sin los triunfalismos que pretendían hacer creer la tranquilidad de una colonización, que lejos de ser perfecta, tenía también sus contradicciones e injusticias.

Aparece, por lo tanto, la idea de un sujeto ético junto a la idea de un agente solidario y sensible a las cuestiones humanas. La indignación ante la injusticia y la opresión provocó los primeros deseos de un nuevo tipo de sociedad. Junto a acciones liberadoras y transformadoras, se produjeron igualmente reflexiones capaces de erigirse en sistemas de pensamiento organizados y coherentes, con condiciones para expresar y explicar más maduramente la realidad del Nuevo Continente, reflexión encarada por las tendencias filosóficas que intentan la formación de una identidad latinoamericana.

La gran función de la Filosofía es la de comprender, explicar y pensar la vida. Los elementos básicos para dicho cometido, tendrán que ser encontrados en los grupos sociales y en sus capacidades para proyectar y crear el futuro. La realidad, será por consiguiente, el lugar más adecuado para tomar conciencia de lo que se es y de lo que se pretende ser.

En América Latina, la reflexión sobre su esencia comienza a ser realizada a partir de las posiciones analizadas anteriormente. Llega a una dimensión original cuando la *filosofía* asume como tarea descubrir la propia esencia. Para eso se apoya en la historia de su formación cultural y humana. Naturalmente, hay influencias de otras filosofías, pero ello no obsta para reconocer el nacimiento de una manera de pensarse en el propio desarrollo de Latinoamérica.

Algunos filósofos consiguieron pasar del pensamiento alemán o francés al pensamiento básico latinoamericano. En 1949, Alberto Wagner de Reyna, dentro del pensamiento católico peruano, ya defendía la necesidad de una filosofía latinoamericana, idea secundada por el uruguayo José Enrique Rodó al afirmar, con originalidad pero con clara influencia de Bergson, que América Latina tenía una *razón vital*. Intentaban reflexionar sobre la cultura, *filosofía de la cultura*, marcada por la razón existencial y el idealismo axiológico. Esta *filosofía de la cultura* suponía una *metafísica* y una *antropología filosófica* que eran al mismo tiempo una filosofía de la acción y de la vida. Entienden la filosofía como transformación que aproxima lo ideal a lo real. Para ello se fundamentan, en un primer momento, en el deseo de belleza o *ideal de la estética*, afirmando no tanto lo bonito de soñar, como el derecho a soñar. Un segundo momento de su pensamiento, estaría marcado por la *ética*, caracterizado por la fe en el ideal. Un tercer momento, viene marcado por lo *especulativo*, donde se defiende que el ideal de los valores nace de la misma vida y se desarrolla por la evolución. La tarea del hombre será la de acelerar el desarrollo, hacer que la evolución salga de los letargos y de la inercia. Admiten un espíritu religioso en las culturas, pero defienden que este espíritu religioso puede ser vivido sin religiones. Más que lo institucional, importa el misterio. Se aproximan de un panteísmo evolucionista. La función básica es el *quehacer humano y las cuestiones axiológicas*. La cultura es entendida como una vida del espíritu generalizado, idea aceptada por el pensamiento existencialista de Alberto Zum Felde y Alejandro Árias. Coinciden también al aplicar a América Latina un espíritu de *equilibrio* entre lo *apolíneo* y lo *dionisiaco*, que sería el elemento que diferencia América Latina de Europa. Dicho equilibrio se realiza en la integración de lo intuitivo con el mundo interior, y marcaría algo propio, que sería un primer paso para la conciencia de América Latina.

En Argentina, de los mitos clásicos surge un pensamiento que da valor a lo nativo, recurriendo para ello al desarrollo histórico de la filosofía. J. A. García (1862-1923), defiende la necesidad de una *filosofía argentina*, afirmando las *raíces mediterráneas argentinas*. Entiende que la formación ideológica de Argentina tiene raíces en Atenas, Roma y Jerusalén, obedeciendo a sus fuentes míticas, racionales y religiosas.

Otro argentino, Leopoldo Lugones, también defendió el ideal de volver a los principios griegos argentinos, valorizando lo mítico y la unidad natural entre todos los hombres. A pesar del valor que se da a lo propiamente argentino, el pensamiento de

estos dos filósofos, tiene una cierta influencia del trascendentalismo de Giner de los Ríos; trascendencia que surge de la meditación sobre el hombre. La importancia de estos principios, es una invitación a reflexionar sobre cuestiones tan importantes como el derecho y la sociedad, tarea emprendida por Raúl Orgaz, Martínez Paz, Carlos Cossío y Victor Massuh, aproximando la filosofía a cuestiones fundamentales de la realidad de América Latina.

Victor Massuh se aproxima a la identidad latinoamericana como *historia y condición trágica*. Analiza la vida del continente desde esta condición trágica, vivida como parte de su *ser*. Propone un diálogo entre *oriente-occidente*. En una línea muy semejante, Rodolfo Mondolfo, piensa una filosofía de la historia en donde se integren los aspectos *eternos y parciales* de las culturas. El pensamiento argentino continúa valorando lo mítico de su formación cultural, teniendo como referencia la figura del *Gaucha Martín Fierro*. Carlos Astrada (1894-1970), destaca especialmente la figura de Martín Fierro como símbolo mítico de libertad. La liberación y desarrollo social tendrán que inspirarse en Martín Fierro, humanizando el trabajo y la lucha por la libertad. El rescate del género humano se realizará, forzosamente, valorando la *libertad y el trabajo*. Se percibe una clara influencia marxista, especialmente en el sentido dado al trabajo como acción que ilumina la evolución humana, pero al mismo tiempo se divisa una influencia de lo que podría ser la *revolución existencialista*.

Intenciones más radicales de la identidad latinoamericana se encuentran en Méjico, con representantes como Antonio Caso (1883-1946), José Vasconcelos (1882-1959) y Alfonso Reyes (1889-1959), miembros de la llamada *Generación del Ateneo* y al mismo tiempo políticos muy activos en los intentos de revoluciones mejicanas. Para ellos la revolución significa un nuevo orden y un momento de liberación. Antonio Caso propone un proceso en donde se privilegie la libertad, la creación y la individualización, reaccionando a lo anteriormente instituido.

José Vasconcelos, muy sensible a los problemas sociales, ataca al positivismo por entender que es una teoría que favorece y salvaguarda a los más fuertes. Ve la necesidad de formular un pensamiento nacional dentro de una dimensión universal. Consecuencia de ello es su propuesta de incorporar la filosofía de lo mejicano a lo latinoamericano. Su idea parte de la creencia de una energía creada por Dios que se desintegra y se integra repetida y constantemente. Admite la existencia de tres universos, *atómico, biológico y espiritual*. La función del hombre es convertir lo atómico y biológico en espiritual. Se realiza a través del conocimiento, que impone la

necesidad de organizar las actividades humanas en *Ciencias de Descubrimiento*, *Ciencias de Invención* y *Ciencias del Espíritu y la Belleza*. La *Estética* sería la culminación de las emociones, cánones, mundos, y todo aquello capaz de convertirse de energía material en espiritual y búsqueda de la totalidad. La síntesis de esta búsqueda que va de lo heterogéneo a la integración, es el *arte*. A semejanza de Víctor Massuh, lo divide en *artes apolíneas*, marcadas por lo racional, *artes dionisiacas*, basadas en lo pasional y *artes religiosas*, determinadas por lo sagrado. El *arte* se convierte en la vía de revelación, superación de la muerte y salvación del hombre.

Vasconcelos cree en la superioridad latinoamericana para la búsqueda del ser. Interpreta América Latina como portadora de mejores cualidades humanas. El hombre latinoamericano se caracteriza por la creencia, la fe y la emoción. Su peculiaridad está en la *simpatía*, condición que sirve como llamada para integrar a toda *la raza cósmica* de los hombres en la emoción y en el espíritu. Entiende la historia como un proceso evolutivo. El primer momento sería *material o guerrero*, en donde predomina la fuerza y la violencia como argumentos de imposición. El segundo, el *intelectual o político*, donde ya prevalecerían la razón y la técnica. El tercero, el *espiritual o estético*, en donde lo que importa es la síntesis entre todos los pueblos y culturas.

Tanto Antonio Caso como José Vasconcelos, son importantes porque se preocupan en buscar un nuevo tipo de hombre y de vida. Para ambos, la ciencia es insuficiente a la hora de satisfacer todas las necesidades humanas. Hay necesidades que escapan a lo meramente material y técnico. Son las verdades trascendentales y espirituales que siempre estuvieron presentes y acompañaron el desarrollo de los pueblos. Entre todas las culturas conocidas, la raza latina manifiesta preocupación y se esfuerza por encontrar la humanización plena en los seres humanos.

El ideal de estos filósofos es la preocupación por una *filosofía del futuro*. Importa el *deber-ser*. Al mismo tiempo, pretenden una *filosofía de la revolución*, ocupada por lo real y lo práctico, presente en lo original y propio de América Latina. Pero no se niega la necesidad de insertarse en la realidad mundial.

Sus propuestas coinciden con un momento de gran brillo cultural en América Latina y el surgimiento de movimientos artísticos y literarios que valoran lo creativo, lo innovador y los cambios estéticos. Eran alternativas con propuestas políticas de transformación social, búsqueda de identidad, independencia cultural, autonomía de expresión y libertad de manifestación. El ideal de libertad venía generándose desde 1810, fecha de la revolución que produjo la Independencia mejicana. Inicialmente

iluminada por la Revolución Francesa de 1789, continuada en las Reformas Constitucionales de 1857 inspiradas en la Constitución Norteamericana, y culminada en 1910 en una original formulación del arte, la literatura, la filosofía y la política. En este mismo año, se puede situar la cristalización de ideales mejicanos, perfectamente definida en la frase de Justo Sierra “*mejicanizar el saber buscando el alma de Méjico*”. Su consecuencia más práctica y concreta fue la construcción de una universidad popular mejicana.

Este ambiente de búsqueda de una identidad mejicana formó el *Grupo Hiperión*, en 1948. La figura más representativa es Leopoldo Zea, preocupado por lo existencial e histórico y la necesidad de una *filosofía nacional o continental*. La importancia de Ortega y Gasset se hace patente ante la formulación de una *filosofía de la circunstancia americana*. Leopoldo Zea busca una *filosofía de lo mejicano*, a partir de la conciliación entre la historicidad y la universalidad. Piensa lo nacional y analiza la contribución de lo mejicano y americano al pensamiento mundial. En ese ambiente, en 1948, la universidad de Méjico organizó un ciclo de conferencias teniendo como cuestión central los *Problemas de la Filosofía Contemporánea*. Un nuevo ciclo en 1949, abordó como tema *¿Qué es lo mejicano?*. En 1950, se realizó otro ciclo de conferencias titulado *Filosofía de lo mejicano*, incluido en un tema más amplio sobre la Filosofía americana, dentro del 3º Congreso Interamericano de Filosofía.

Para Zea, el tema de Méjico se vincula al tema de Perú, Argentina, Cuba,... y al tema de España, de América y de Europa. La pregunta principal que se hace es: *¿cuál es nuestro ser?* Para elaborar su respuesta parte de los siguientes presupuestos: primero, *la crisis de Europa*, en la pos-guerra, demuestra su incapacidad para seguir siendo el paradigma de la cultura occidental; segundo, *la peculiaridad de lo americano*, con grandes nombres en el mundo de la cultura y de las artes, ofreciendo compromiso e inserción en el mundo para solucionar problemas concretos de convivencia y relación internacional; tercero, *el análisis de la historia de Méjico*, de forma especial el estudio de la Revolución Mejicana, pues se trata de una revolución que se interesó directamente por los problemas sociales y se preocupó por servir a las necesidades de la población. La mayor aportación de la Revolución Mejicana al mejicano fue la de hacerle consciente de su realidad y provocar el conocimiento de sus posibilidades para vivir como ser humano; cuarto, *partir de lo nacional para definir lo humano*, dicho de otra forma, pasar de lo circunstancial a lo universal.

La principal categoría de interpretación es la Revolución Mejicana, paradigma de conciencia social y símbolo del futuro de los pueblos colonizados. De lo mejicano hay que pasar a lo americano. De lo americano se pasa a lo humano. De lo humano actual hay que pasar a lo humano futuro y a la afirmación de una utopía de los derechos del hombre, de la soberanía, de la paz y de la justicia social. Entra de lleno en el ambiente especulativo mejicano, altamente politizado y adepto a la reflexión que mezcla lo científico con lo mítico. Cree en un *nuevo humanismo* que construirá una *raza cósmica*, ya defendida anteriormente por José Vasconcelos. Piensa una *nueva patria*, más elevada que las patrias nacionales y que será la gran tarea de *América Latina*. Su pensamiento conlleva la formación de una antropología filosófica, base para una filosofía de la historia, de la política, de la poética y de la cultura.

Observando estas teorías percibimos preocupación por encontrar una identidad latinoamericana y la posibilidad de una filosofía del ser americano. Para algunos, *pensar* la sociedad no es una tarea urgente, habiendo, como hay, tanta demanda en satisfacer necesidades materiales básicas. Sin embargo la importancia de ofrecer a todos los seres humanos los elementos más indispensables para su supervivencia, no hay que ocultar su igualmente necesaria condición reflexiva, que no se conforma con la simple satisfacción de las necesidades físicas. No solamente existe el hambre de pan, también de belleza, como afirma el poeta cubano Roberto Retamar. La formulación de un sistema de pensamiento que pueda hacer sentir y pensar el continente latinoamericano es un principio esencial para el desarrollo y el progreso. Reducir las necesidades de los pueblos a meras capacidades de consumo, empobrece el espíritu humano de búsqueda de verdades profundas y formas de vida capaces de traer felicidad individual y social. La necesidad de la filosofía se presenta tan fundamental como la necesidad de la vida. No se trata de vivir solamente. Hay que saber y pensar por lo que se vive. Esa es la tarea que pretendemos reflexionar desde la realidad latinoamericana y desde la superación de las limitaciones a las que el continente fue sometido.

1.4.- De una Filosofía Latinoamericana a una Filosofía de la Liberación.

Por tratarse de una reflexión sobre el continente y sus circunstancias concretas, una primera aproximación para la elaboración de una filosofía latinoamericana puede pensarse desde la realidad geográfica, lo que podía denominarse la *regionalidad de la*

*filosofía*³⁰. Este tipo de filosofía, no descarta el sentido histórico de la filosofía, ni la relación entre filosofía e historia, ni la misma relación entre la filosofía y la ciencia, pero parte de algunos presupuestos físicos o geográficos entre los que destaca el conjunto de elementos socio-culturales de una región geográfica. América Latina se caracteriza por el mestizaje provocado por la influencia española y las características indígenas y africanas. Se puede afirmar la posibilidad de colocar lo regional como categoría filosófica³¹.

En la universalidad es en donde se va a encontrar lo regional. En realidad, la filosofía toma los elementos esenciales subyacentes a toda situación. Por poner un ejemplo alejado de la realidad latinoamericana, podemos pensar en Alemania. Su historia es atravesada por dos movimientos que podemos identificar por un *idealismo subjetivo* y por un *idealismo objetivo* que van a confluir en el siglo XIX con la influencia de los *teóricos kantianos*, los *políticos-sociales* de la Revolución Francesa y los *científicos* preocupados por la comprensión empírica, al estilo de las ciencias naturales. Estas tendencias son las que forman, lo que podemos llamar de *Filosofía Idealista Alemana* y permite entender la preocupación de Husserl por construir una *ciencia filosófica*³².

Siguiendo el ejemplo de la realidad filosófica europea, podemos ver cómo la filosofía se encarnó en la realidad europea. A nivel científico podemos sentir el avance científico, así como en la economía la preocupación por el comercio y el intercambio económico y en sus relaciones internacionales las experiencias de lucha. Todo esto, reflexionado y pensado filosóficamente, llevó a la filosofía regional alemana a convertirse en una filosofía universal³³. La auténtica filosofía lleva a marcar lo que es propio de una regionalidad y a integrarlo en su tiempo y en su realidad, dicho de otra forma, lo lleva a darle universalidad.

En esta perspectiva, también en la realidad de América Latina, podemos ver la posibilidad de una filosofía propia. Primeramente, por ser parte de occidente, lo que implica tomar conciencia de su realidad dependiente y, por consiguiente elaborar una crítica teórica al sistema buscando nuevos valores³⁴. Dentro de esta percepción, América Latina tiene que sustentar filosóficamente el proceso de liberación y de

³⁰ SERRANO CALDEIRA, A. :*Filosofía E Crise. Pela filosofia latino-americana*, Petrópolis, Brasil, Ed. Vozes, 1984, pag. 49

³¹ Idem. *O. c.* pág.52

³² Idem. *O. c.* pág. 54

³³ Idem. *O. c.* pág. 56

³⁴ Idem. *O. c.* pág. 77

integración como forma de confirmar su identidad y darse una unidad cultural e histórica. Es necesario afirmar que se puede constatar una unidad cultural y, al mismo tiempo, observar la necesidad de una identidad cultural y filosófica.

Para alcanzar la identidad se presupone un proceso de liberación y de integración. Los tres conceptos esenciales son los de *integración, liberación e identidad*. De los tres, la liberación se confirma como valor central en este momento de su historia. De ahí, la exigencia de una reflexión capaz de conceptualizar el modelo y definir los valores que forman al hombre y a la sociedad latinoamericana. América Latina es el resultado de una interrelación entre la cultura occidental y las culturas indígenas, insertas en nuevas y particulares situaciones histórico-estructurales.

Por esta razón, la filosofía latinoamericana tiene que ser una filosofía de la liberación³⁵. Pero, aun más, tiene que ser una filosofía de la identidad, una identidad basada en la liberación de imposiciones que sólo será posible desde la construcción teórica que profundice en las raíces y en la savia de lo genuino del ser latinoamericano.

Esta liberación de imposiciones y de dominaciones provoca que la filosofía latinoamericana tenga que ser una actividad reflexiva orientada a la búsqueda del hombre nuevo y de una sociedad nueva. De alguna forma, pero de manera clara, tiene que ser una crítica lógica al modelo social preponderante y tiene que fundamentarse en un sistema lógico y racional, que permita justificar un nuevo modelo de sociedad basado en la justicia, la libertad, la solidaridad y la autenticidad humana. La dialéctica *realidad-concepto* sintetiza el ideal de identidad y la conciencia de la misma como libertad integral³⁶ de lo económico a lo metafísico, de lo individual a lo colectivo, de lo geográfico a lo histórico.

Una segunda forma de pensar la relación de la filosofía con la realidad de América Latina, viene definida por la tentativa de elaborar un pensamiento a partir de los mundos simbólicos y de la sabiduría popular de las comunidades históricas de América Latina. La cultura vivida a partir de sus valores y formas prácticas de organización son valorados y puestos como camino de reflexión, para llegar a la *inculturación* como propuesta hermenéutica. Las culturas, olvidadas hasta entonces, se tornan elemento de reflexión capaz de dar sentido y de elaborar el pensamiento filosófico.

³⁵ Idem. *O. c.* pág. 92

³⁶ Idem. *O. c.* pág. 94

Este tipo de pensamiento fue intentado por J.C. Scanone, claramente influido por el pensamiento metafórico y simbólico de Paul Ricoeur. Profundiza en la crítica a los elementos subjetivos de la filosofía modernista, tal como la Filosofía de la Liberación ya había hecho. Más allá de lo subjetivo, la sabiduría popular se torna en símbolo y origen de la filosofía. El *logos* de la cultura popular y el *logos* de la reflexión académica y sistemática se hacen coincidir para elaborar este tipo de pensamiento que conduce a una elaboración histórica, a partir del lenguaje de lo comunitario y cultural.

La tarea del filósofo es insertarse en el pueblo, más concretamente en el pueblo pobre, para desde allí realizar su labor de pensar la sociedad y las relaciones que la integran. El pensamiento se transforma en un desafío de cambio social, antropológico y epistemológico. Articular el pensamiento académico con el conocimiento simbólico del pueblo, es el primer motor para una nueva comprensión de la verdad que tiene que ser transformada y vivida. Junto a Juan Carlos Scannone, Ignacio Ellacuría, este último asesinado en El Salvador en 1988, son los referentes de esta forma de pensamiento. Pensamiento que se presenta como una filosofía práctica y con carácter transformador. En palabras de Araújo de Oliveira, *La filosofía es entendida como hermenéutica histórico-cultural de América Latina*³⁷.

Continuando esta perspectiva hermenéutica, surge una filosofía realista, reflexiva y sistemática, como tercera alternativa de reflexión. El paso siguiente a una propuesta filosófica, entendida como hermenéutica histórico-cultural, es el de *la elaboración de una nueva postura filosófica a partir de la sabiduría popular como lugar hermenéutico*³⁸. Es el momento de las intuiciones que hagan posible una reflexión filosófica y sistemática desde la vida y la creencia popular. Al igual que con las propuestas de Dussel y con las teorías hermenéuticas de lo histórico-cultural, este nuevo tipo de filosofía se incorpora a la tradición académica de la filosofía. La búsqueda de algo humano fundamental y la reflexión sobre su posibilidad y método de conocimiento se va gestando desde nuevas perspectivas y puntos de vista.

Esta forma de pensamiento, por volcarse con prioridad sobre lo simbólico y popular, va a criticar, principalmente, a las filosofías que se basan en el subjetivismo y el empirismo científico. Estas últimas filosofías, pragmáticas y subjetivistas, no aceptan

³⁷ ARAUJO DE OLIVEIRA, M.: *Reviravolta Lingüístico-pragmática na Filosofia Contemporânea*, São Paulo, Loyola, 1996, pág. 394

³⁸ Idem. *O. c.* pág. 395

que las creencias populares y los símbolos culturales sean auténticas realidades de análisis.

Para esta tercera alternativa, tanto el ser como el conocer son asumidos en un nuevo horizonte. La terminología fenomenológica elaborada por M. Muller establece la experiencia fundante de occidente como el *horizonte del ser y el horizonte del acontecer*. En el primer momento hay que incluir los elementos esenciales, el espíritu del fundamento filosófico, identificado por las categorías de *identidad, necesidad, inteligibilidad y eternidad*, mientras que el horizonte del acontecer lo integrarían las categorías de *alteridad (diferencia), gratuidad, misterio y novedad (historicidad)*³⁹. La perspectiva que defiende Scannone surge de la articulación de un nuevo horizonte capaz de elaborar un otro nuevo horizonte, el *nosotros estamos*, haciendo de esta nueva preocupación la dimensión metafísica fundamental. La fórmula *nosotros estamos* significa la primera manera de conocerse los pueblos y las culturas, la forma de interpretarse.

El primer conflicto con la tradición occidental surge al contraponer la categoría del *nosotros* a la formulación subjetivista inspirada por occidente. El *nosotros* se expresa como un sujeto histórico, comunitario, integrado simbólicamente.

Un segundo conflicto con la misma tradición occidental aparece cuando la base de la historicidad y de la universalidad de América Latina no sigue los mismos padrones de fundamentación del conocimiento. Mientras el mundo occidental modernista se atiene a lo científico-empírico, el saber integrado de América Latina obedece a una universalidad y alteridad, en donde lo trascendente tiene un gran peso específico, componiendo el sentimiento ético a partir de la vivencia religiosa. El concepto de *persona* se apoya en la idea de Dios y la práctica interactiva tiene como referencia la existencia de Dios. Las experiencias ética y religiosa aparecen como componentes esenciales para la comprensión del ser humano y sus relaciones interpersonales.

La experiencia de Dios conlleva a una dimensión horizontal de convivencia entre los miembros de la sociedad y, al mismo tiempo, una dimensión vertical marcada por lo misterioso y numinoso. Se da una integración entre las dos dimensiones, al asumir los elementos materiales dimensiones trascendentales. La tierra, espacio en donde el hombre vive, es sagrada, así como el propio hombre es sagrado, criatura de

³⁹ Citado por ARAUJO DE OLIVEIRA, M. *Reviravolta lingüístico- pragmática na filosofia contemporânea*, São Paulo, Loyola, 1996, pág. 207

Dios con dimensiones de eternidad, y por eso mismo, con sentido trascendental que va más allá de su apariencia corporal y de sus conquistas intelectuales.

Además del *ser* y del *acontecer*, Scannone formula una nueva categoría: *estar*. Surge, exactamente, de la experiencia de una realidad en la que las categorías *ser* y *acontecer* son vistas a partir de una ontología de la pobreza. La esencia de la realidad humana no es la pobreza a la que se ven sometidos los pueblos latinoamericanos. El *acontecer* que han visto estas mismas comunidades se ha realizado desde una perspectiva de alienación y dominación. Para Scannone, el *estar* significa una situación anterior al *logos* y al *ethos* y, por lo tanto, *una esfera previa tanto al sentido y al lenguaje, como también a la libertad y a la moral*⁴⁰. Antes de cualquier otra condición o circunstancia, el *estar* es previo a los entes, a su verdad y a su bondad. El *estar* indica el lugar desde donde se ven, se piensan, se viven las realidades. Se puede afirmar que el *estar* indica la raíz de toda teoría y de toda praxis. La experiencia del *enraizamiento* y del *éxodo* hacen pensar en un *estar* anterior que es el pertenecer a la tierra como raíz principal en donde se sitúa el propio ser humano. La primera experiencia del ser humano es la experiencia de estar en el mundo, el sentimiento de estar en la *madre tierra*, ya sea de una forma sedentaria o nómada.

Además de esta experiencia de estar en la tierra aparece la experiencia de los *otros que están*. Las características de esta nueva experiencia vienen marcadas por la dimensión real de los que *están fuera de mí*. Podemos incorporar a la experiencia del *estar*, la experiencia del *ser*, pues los *otros, están y son, están siendo*. Por eso, la primera dimensión de esta realidad es la *ambigüedad*, diferente de la *identidad* y de la *alteridad*, y se refiere a la interpretación simbólica de la realidad con su carácter de polisignificado, afectando tanto a la realidad del *logos* como a la del *ethos*.

También el *estar* viene marcado por la *destinidad* comunitaria y colectiva. La experiencia del *estar* es consciente de que no se está sólo en la tierra, sino coparticipando del mismo espacio físico con una gran multiplicidad tanto de seres animados como inanimados. La incertidumbre y lo desconocido marcan la tercera dimensión, con su carácter *abisal*, teniendo presente exactamente el carácter misterioso y numinoso del destino y del sentido humano. La última dimensión del *estar*, estaría configurada por la conciencia de lo temporal, donde se realizan las acciones humanas. Se puede definir a partir de la categoría de *imprevisibilidad*, que no sólo se refiere al

⁴⁰ Cfr. O. c. pág. 399.

intento de adueñarse del futuro, sino a la *arqueicidad*, a lo inmemorial o a la interpretación de un pasado fuera del tiempo, a lo mítico, implicado tanto en lo presente como en lo ausente.

A través de todas estas categorías, el ser humano va a ser capaz de elaborar un *universal*, que sin duda alguna va a definirse por el *ser*. Se trata de una *universalidad situada*, que no se mediatiza por lo local o particular, no se define desde las singularidades, sino que se vive desde las alteridades y sus relaciones. Esta acción se hace más presente en el avance del descubrimiento paulatino de la verdad, la manifestación, el surgimiento, la interpretación de las acciones humanas. Se da un movimiento de trascendencia y de inmanencia, una epifanía de lo simbólico o del sentido de lo simbólico. La reflexión filosófica tiene necesariamente que partir de una realidad concreta y de una opción por la interpretación de la esencia del ser humano y de su historia que no abandone la dimensión universal y el proyecto futuro de las comunidades humanas y de cada ser humano en su subjetividad propia y original. La tarea de la filosofía asume ambas dimensiones, abriéndose a la realidad última e integradora de la experiencia de subjetividad, alteridad, sociabilidad y trascendentalidad.

1.5.- Lugar ideológico y compromiso social como práctica de liberación.

Abordar la constitución de la filosofía *de* América latina, exclusivamente *desde* el lugar geográfico de América latina, no implica necesariamente la aceptación o la fundamentación de una filosofía de la liberación que vamos buscando. Sin duda alguna, el *lugar geográfico* es significativo y fundamental a la hora de encarar una reflexión concreta y real. Pero lo geográfico, como elemento de partida analítico, es insuficiente cuando lo que se pretende es criticar la misma realidad.

Si hay que afirmar que la realidad de América Latina y, por consiguiente, sus desafíos, su crítica y su construcción social y hasta epistemológica, no pueden identificarse con la de otras partes del mundo, tampoco puede reducirse a la consideración, en exclusiva, de la realidad latinoamericana fuera de todo tipo de relaciones internacionales. Por otro lado, todo sistema de pensamiento está situado dentro de un contexto que, además de geográfico, es social e ideológico. La realidad

actual nos remite a otra dimensión de interrelaciones en donde la interdependencia universal es patente.

Ahora bien, la única forma de alcanzar la realidad es desde las realidades concretas parciales, temporales, históricas, locales, etc. Es imposible una mirada capaz de abarcar todas las dimensiones presentes. Tanto el científico social, como el político o el filósofo, tendrán que optar por una determinada forma de ver y contemplar la realidad. Esto es lo que podemos denominar *lugar ideológico*; aquella actitud que dentro de las posibilidades de opciones para analizar la realidad, opta por una de ellas que, siendo relativa, puede tornarse punto de partida de su análisis. Desde este lugar se definen las opciones y se determina el tipo de vida y de pensamiento. El *lugar ideológico* se transforma en *lugar epistemológico* y es esta realidad epistemológica la que conduce a pensar la formulación de propuestas sociales. En realidad estamos dentro de un *topos*, o lo que es lo mismo, un lugar de inserción y de acciones sociales e históricas desde donde se elaboran las representaciones sociales. La realidad es asumida y comprendida desde dentro de una formación concreta, en la que se integran elementos geográficos, históricos, sociales, culturales, etc. La comprensión de la realidad se impregna de esta realidad física y modela la interpretación.

En cualquier caso, hay que insistir que el lugar geográfico no es necesariamente el lugar de la crítica y de la liberación. La crítica social se hace desde convencimientos y compromisos concretos. Hay que reconocer que la realidad, se vive desde una inserción física, pero, más importante que pensar la realidad es cómo se piensa esa misma realidad. Cuando José Martí escribe *Nuestra América*, se está refiriendo a una forma propia de ser América muy alejada de otra visión imperialista que tuvieron otros países de la misma América. Caben, por lo tanto, diferentes maneras de interpretar la misma realidad. El mismo lugar geográfico, América, puede expresar diferentes ideas. Martí la llamó *Nuestra América*, exactamente para marcar una posición contraria a la de los conquistadores, la *América de los otros* o la *Otra América*. Refiriéndose a los militantes comprometidos con la liberación latinoamericana, distinguió *nuestra América* de la *América de los otros*, la de aquellos que la consideraban como patrimonio económico y político. Es, pues, un ejemplo claro de cómo el lugar geográfico es insuficiente para interpretar la realidad. Para una parte de los pensadores, militantes políticos, fieles a ideologías establecidas desde el centro del mundo, América era una circunstancia totalmente inexpresiva. La única diferencia que muchos miembros ejecutivos sintieron entre las metrópolis de los imperios europeo o norteamericano y

América latina se limitó al cambio de temperatura o de vegetación. Se ignoraba, en algunos casos todavía se ignora, la historia real y los desafíos provocados por una historia de imposiciones y opresiones.

La filosofía crítica exige una actitud de compromiso con un fin. Lo importante no es el lugar en donde se está inserido, sino el tipo de inserción ideológico que se pretende asumir. Parafraseando a Clodovis Boff, la relación de un agente social con la sociedad tiene un carácter doble, objetivo y subjetivo o estático y dinámico. El primero se refiere al estado de hecho, que es la situación real de un actor. El segundo expresa la contribución de su conciencia o de su decisión. Se trata, por lo tanto, de una posición ideológica, de un posicionamiento por parte de un agente social⁴¹.

La cuestión estriba en concebir la posición social del agente social no de forma estática sino dinámica, dentro del juego de relaciones e implicaciones sociales. El pensador o agente social siempre estará inserto en un lugar o tiempo determinado, pero su actitud ante la realidad podrá asumir diferentes posiciones, bien aceptando la realidad tal como está establecida o bien oponiéndose a esa misma realidad, buscando de nuevas realidades, intentando transformar las estructuras que se presentan como injustas.

La realidad de América Latina es uno de los claros ejemplos desde donde se pueden asumir actitudes bien diferentes. La situación de pobreza puede juzgarse, como de hecho ya se ha juzgado, como una consecuencia de la naturaleza perezosa e ignorante de sus habitantes, consecuencia de su falta de capacidad para trabajar y producir, o como consecuencia de las actitudes dominadoras que provocarían, más que pobres, situaciones de empobrecimiento. Si para las primeras actitudes se justifica su pensamiento y se establecen relaciones desde un presupuesto de superioridad e inferioridad, para la última, la realidad representa una circunstancia que tiene que ser transformada. Si la práctica de los primeros se basa en la caridad, la de los segundos defiende revoluciones y estructuras nuevas fundamentadas en la justicia.

El compromiso filosófico aquí, indica el reconocimiento de un sujeto histórico. Según O. Schutte, refiriéndose a Hegel, en el capítulo titulado *Comienzo de la filosofía y de su historia* en la *Introducción a la historia de la filosofía*,⁴² coloca el comienzo concreto de la filosofía, o comienzo histórico, cuando el sujeto del filosofar *se considere*

⁴¹ BOFF, C. *Teología e práctica. Teología do político e suas mediações*. Petrópolis, Brasil, Ed. Vozes, 1982, pág. 285 ss.

⁴² Esta es la interpretación de Ofelia Schutte, en el capítulo preliminar titulado *De la conciencia para sí a la solidaridad latinoamericana: reflexiones sobre el pensamiento teórico de Arturo Andrés Roig*, in ROIG, ARTURO A. *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, Argentina, 1993, pág. 11-13

a sí mismo como absolutamente valioso, exigiéndose el conocimiento de sí mismo como fundamento del hacer filosófico. Inspirándose en este texto, Arturo Andrés Roig, considera que el sujeto, al cual Hegel se refiere y con él el propio pensamiento de la Modernidad, no puede ser reducido a una simple subjetividad. Se hace necesario una extensión de la conciencia, *autoconciencia del para-sí abstracto*, la existencia de un *nosotros* situado en una realidad empírico-cultural latinoamericana, “... *no un sujeto singular, sino plural, en cuanto que las categorías de “mundo” y “pueblo” hacen referencia justamente en él a una universalidad sólo posible desde una pluralidad...*”⁴³. Roig llamó a este momento “*a priori antropológico*” en el que percibe la posibilidad de un sujeto plural, un “*nosotros*”, que se refiere a un lugar epistemológico que quiere valorar un pueblo con su historia y sus desafíos futuros. Si por un lado se sitúa en las mismas raíces latinoamericanas, no deja de lado la posibilidad de una trascendencia que marque una nueva realidad.

Curiosamente, Hegel, había puesto el inicio histórico de la filosofía en el valor que los griegos se dieron a sí mismos. Roig traslada este mismo momento a la formación de un pensamiento solidario latinoamericano, de alguna forma momento análogo en la historia de América Latina. El sujeto, anteriormente solitario, se transforma en un “*para nosotros*”, ahora solidario y plural que, al mismo tiempo, desea afirmarse a sí mismo como valioso. El mismo pasado histórico, que en principio puede ser considerado alienador, pasa a ser considerado como parte de la historia, no para ser justificado y sí para ser criticado. Lejos de negar el pasado, se le asume críticamente como parte de la identidad y originalidad histórica, para superar estigmas históricos. Se opera una transmutación axiológica, al estilo de lo que Fernández Retamar llamó de *filosofía Calibán*, inspirándose en el drama de W. Shakespeare de *La Tempestad*, en el que se afirma que aunque, en un principio, la lengua y la cultura fueron impuestas, ahora son “*nuestras*”. Dicho de otra forma, hay una posibilidad de construir un hombre nuevo, sin aceptar el legado impuesto interpretándolo desde valores nuevos. No se trata pues, de negar sino de reinterpretar y repensar críticamente como un *proyecto asuntivo*, en palabras de Zea⁴⁴; actitud que recuerda la trasvaloración de todos los valores de Nietzsche, y que en la realidad latinoamericana implica la necesidad de asumir el mestizaje, la diversidad cultural, la particularidad y originalidad de sus variadas

⁴³ ROIG, ARTURO A.: *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, Argentina, 1993, pág. 12.

⁴⁴ ZEA, L.: *América Latina y sus ideas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1986 y UNESCO, París, 1986, pág. 15-19.

situaciones. Lo particular toma conciencia de sí dentro de lo universal y de la totalidad que se presenta como alteridad. Dussel ve esta misma cuestión como la necesidad de una *destrucción de una filosofía para construir otro tipo de filosofía* capaz de escuchar la voz y el sentimiento del otro que se presenta como marginado y abandonado⁴⁵.

El compromiso transformador y liberador exige la creación de nuevas estructuras que todavía no hayan sido pensadas. La conciencia liberadora intenta el reconocimiento de un sujeto que hasta ahora fue olvidado. El ser humano es anterior a todas las totalidades objetivas y desde este ser humano tiene que pensarse la vida. La filosofía como categoría de liberación se vuelve solidaridad con la vida. De una forma de pensar se pasa a una forma de valorar, de actuar, de vivir. La tarea de pensar es una práctica ética concreta.

1.6.- De una filosofía de liberación a una ética de liberación.

La filosofía, desde siempre, presenta una inserción histórica en la realidad humana. Su objetivo se fundamenta en la comprensión de la misma realidad y, críticamente, cuestiona y revisa sus métodos de análisis, valoración y comprensión. Su función estriba en la humanización de la sociedad y, en general, de todo aquello que se relaciona con el ser humano. Una visión superficial de la filosofía, puede interpretarla como una tarea teórica. En realidad, siempre al ser humano le preocupó la relación del *logos* y la rectitud de las prácticas humanas, la tensión entre el ser y el deber ser. Este elemento crítico y comprometedor, alude a la acción concreta del ser humano, lo que le lleva a interrogarse y preocuparse por la acción. La tarea filosófica, no puede identificarse, por tanto, como una teoría, sino como una práctica que se interrelaciona con todas las actividades y pretensiones humanas.

Al mismo tiempo, la filosofía como búsqueda de la sabiduría lleva a pensar la situación histórica y la corrección ética de cada momento histórico. El filosofar está ordenado éticamente a la tarea histórica de la humanización. El *logos* como búsqueda y fundamento del actuar, exigencia de libertad y crítica, implica una actitud frente a la realidad. La filosofía responde así a la exigencia ética de construir y expresar la verdad, además de dar razón de la existencia del hombre, tanto desde el interior de sí mismo

⁴⁵ DUSSEL, E.: *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1974.

como desde el exterior de sus interrelaciones sociales. Toda opción de acción tiene que ser proyectada, racionalizada, reflexionada. La filosofía tiene que tomar conciencia de la realidad en la que se inserta. En la esencia de la filosofía, hay que reconocer la existencia de un llamado, de un imperativo, como se expresaría Kant, que exige valores y defiende una práctica real de humanización. Concretizar la verdad de lo que se busca es la clave real de la filosofía, la “práctica teórica humanizadora” que parte de juicios teóricos y prácticos.

En América Latina la realidad puede ser encarada y pensada desde diferentes ángulos y aspectos, cuestión a la que nos hemos referido anteriormente. El concepto de liberación que pretendemos desde la filosofía, tiene que partir de la realidad de deshumanización en la que vive la gran mayoría de la población, sin duda alguna fruto de implicaciones históricas, económicas, políticas, sociales, culturales e ideológicas. La Filosofía de la Liberación tiene que entenderse como parte de una praxis capaz de humanizar la realidad humana y presentarse necesariamente como praxis de liberación. Su *lugar ético* tiene que ser el de *estar entre* los empobrecidos, no solamente como lugar social sino especialmente como lugar ideológico. Este lugar social es el que tiene que definir su *deber ser*, el punto de partida socio-histórico que permita una mejor comprensión de la realidad. Se trata de percibir éticamente la posibilidad de otro horizonte que obligue a aceptar una actitud capaz de defender la vida como tarea humanizadora. En este sentido, la Filosofía de la Liberación es un momento específico de una praxis histórica frente a la cual hay que tomar partido y posición crítica.

Desde esta posición, una de las tareas principales es la de crear categorías de interpretación filosófica que estén al servicio de una mayor humanización de la vida y de la convivencia. Así entendemos la Filosofía de la Liberación como Ética de la Liberación, como una actitud reflexiva y práctica que emerge como indignación provocada por la deshumanización a la que está sometida gran parte de la población mundial. El tema central de cualquier ciencia social o humana debe ser la de su contribución a la humanización, una tarea humanizadora entendida como liberación integral, en un momento histórico a medio camino entre la globalización y la exclusión.

CAPITULO 2.

CONCEPTUALIZACIÓN Y PRINCIPIOS DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA.

Hemos visto en el primer capítulo el intento y la preocupación por elaborar un pensamiento genuinamente latinoamericano, tarea que se dio a lo largo de la configuración histórica del continente. La preocupación filosófica y ética fueron referencias fundamentales para esta construcción por la importancia que han tenido la necesidad de pensar y de proponer un tipo de vida libre y humano para los pueblos que lo habitan. La elaboración de este pensamiento siempre estuvo muy ligada a la realidad, formando ideales en los momentos históricos vitales para los hombres y mujeres de América Latina.

Las propuestas liberadoras fueron de gran importancia para la maduración del pensamiento latinoamericano. La toma de conciencia de una realidad específica, enmarcada por la opresión y la marginalización, fue fundamental para que se expresasen de forma contundente los ideales de libertad. Reflexionar sobre la situación y tomar actitudes políticas y filosóficas, contribuyó al esclarecimiento de la realidad. Las décadas vividas en la segunda mitad del siglo XX fueron momentos clave para la conciencia de la situación de América Latina, expresadas de forma propia en la filosofía y la ética de América Latina. Si a nivel mundial estas mismas décadas significaron transformaciones fundamentales en las costumbres, la política, la ciencia, la música, las reivindicaciones sociales y de género, en América Latina tuvieron la importancia de ser un impulso ideológico y humano. Por estas características, creemos importante detenernos a reflexionar los contextos históricos y la importancia que tuvieron para la sociedad.

2.1.- Contexto político-social de los años de 1960-1980.

No pretendemos hacer un estudio exhaustivo y detallado de los acontecimientos que marcaron estas dos décadas. En realidad, nuestra intención es situar la época en la que las teorías que piensan la liberación van formulando y sistematizando sus propuestas. Las ciencias sociales expresan sus nombres, seguidas del apellido *liberación*, sociología, antropología, política... y especialmente, teología y filosofía de la liberación. Para este análisis, nos inspiramos en las obras teológicas e históricas de Enrique Dussel, deduciendo sus conclusiones para el tema filosófico que queremos abordar⁴⁶.

Como hechos significativos hay que recordar la distensión de la “guerra fría”; con la muerte de Stalin en 1953 y la elección de John Kennedy como presidente de los Estados Unidos en 1961, la situación mundial permite la reformulación de relaciones internacionales. Dentro del pensamiento católico, la convocatoria del Concilio Vaticano II, en 1959, expresa la madurez de nuevas ideas y la disponibilidad para el cambio. Se vive en América Latina el optimismo de la denominada “Década del Desarrollo” (1955-1965), en donde se inserta la “Alianza para el Progreso” (1961). El capitalismo dependiente vive un momento de euforia y de triunfo en sus tesis desarrollistas.

Al mismo tiempo, otra corriente diferente se hace presente en el continente, provocada por los diferentes movimientos revolucionarios y liberadores que, a pesar de la muerte de ídolos como Che Guevara y Camilo Torres, denuncian y combaten el “Imperialismo internacional” y ponen en duda las tesis desarrollistas. En 1959 triunfa la Revolución Cubana. Se formula la “Teoría de la Dependencia”, que defiende la necesidad de liberación en lugar de reformas. Estos movimientos revolucionarios surgen bajo las esperanzas proyectadas por la Revolución Cultural China (1966), las manifestaciones del “Mayo 68” en París, las protestas contra la guerra de Vietnam, las

⁴⁶ Haremos referencia las siguientes obras:

DUSSEL, E.:

Los últimos 50 años (1930-1985) en la historia de la Iglesia en América Latina, Indo-American Press Service.- Editores, Colombia, 1986.

Teología de la liberación: un panorama de su desarrollo, Potrerillos Editores, Méjico, 1995.

De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza, Ed. Edicol, Méjico, 1979

diferentes declaraciones de iglesias cristianas contra la situación de injusticia y pobreza⁴⁷ y la victoria de Salvador Allende en Chile en 1971.

En definitiva, después de un largo período histórico colonial y reformista, se hace hincapié en un desarrollo latinoamericano, con un enfoque prioritariamente liberador y práctico. Se intenta un sistema de pensamiento independiente de las tendencias europeas, dando primacía a lo político. Su característica, por lo tanto, será la de un pensamiento insertado y comprometido en la realidad social, y una utopía transformadora que hace del sociólogo, economista, político, teólogo, filósofo, etc. un militante de la liberación.

Estas dimensiones liberadoras, políticas, prácticas, militantes, fueron causa de represiones y persecuciones en todo el continente, que lejos de intimidar acciones, multiplicaron los ideales de liberación. Pintores, músicos, poetas, y, en general todos, los artistas, se identificaron con los ideales “tropicales” y “latinoamericanos” poniendo su arte al servicio de la liberación, actitud que tuvo repercusión especial en las músicas populares (Mercedes Sosa, Violeta Parra, Víctor Jara...).

De esta ruptura se pasa a la formulación del pensamiento latinoamericano liberador, acción que se realiza en la oposición y, prácticamente, en la clandestinidad, a los Gobiernos Totalitarios y Militares. Las dictaduras latinoamericanas tuvieron carácter capitalista. Compactaron con Estados Unidos obedeciendo a sus intereses políticos y económicos en la región. Bajo el título de “Seguridad Nacional”, se creó una ideología conservadora e involucionista, mantenedora y defensora de los principios liberales, totalmente contraria a ideas nuevas, especialmente las “sospechosas” de influencia socialista. Las historias de violencia institucionalizada y de terror son de sobra conocidas, así como asesinatos de líderes estudiantiles, sindicales, religiosos y políticos. Todos estos sucesos eran consentidos por países desarrollados e instruidos por el Servicio de Inteligencia Americano. Los gobiernos de Richard Nixon (1969-1974) y G. Ford (1974-1977), ambos asesorados por el director del Departamento de Estado, Henry Kissinger, fueron terriblemente crueles e inmisericordes con los movimientos revolucionarios y liberadores de América Latina, actitud que no cambió básicamente con los siguientes presidentes. Tan sólo en el Gobierno de Jimmy Carter (1977-1981), por influencia y presión de la “Comisión Trilateral”, hubo una cierta distensión,

⁴⁷ Especialmente la Iglesia Católica, con las declaraciones sociales del Concilio Vaticano II, encíclicas de cuño político y económico (como la *Pacem in Terris* de Juan XXIII y la *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI), y la Conferencia de Medellín (1968) de los obispos latinoamericanos que lanzan el lema de “opción por los pobres”.

motivada por el principio de crear un nuevo orden internacional a partir de los derechos humanos. Esta práctica desapareció con la elección y reelección de Ronald Reagan (1981-1989), quien aumentó la represión y llegó a incluir los problemas religiosos como problemas políticos de la región⁴⁸, apuntando especialmente contra la teología de la liberación, ya consagrada en la Conferencia de los Obispos en Puebla, que insistió y reforzó la “opción preferencial por los pobres”.

Esta represión no fue capaz de asfixiar el ideal liberador. En 1979 triunfó la Revolución Sandinista de Nicaragua y comenzaron a caer las dictaduras militares del cono sur. No ocurrió lo mismo con las de América Central, que continuaron reprimiendo y provocando asesinatos de opositores, algunos de ellos tan importantes como Monseñor Romero e Ignacio Ellacuría. En estos países, aunque no se consiguió un régimen abierto y democrático, se destacaron por sus movimientos revolucionarios.

Se busca, en conclusión, un pensamiento y una práctica liberadora y transformadora, que se aproxime lo más auténticamente posible al pueblo, para que éste tome conciencia de su valor y de su protagonismo social. Aparece con un carácter internacionalista reviviendo antiguos ideales de los liberadores clásicos, permitiendo la reflexión sobre la posibilidad de un nuevo orden social que valore los pueblos y las culturas que fueron reprimidas.

2.2.- Los fundamentos de la ética de la liberación latinoamericana.

Una vez analizado este contexto de *sudor y sangre*, podemos introducirnos en una primera formulación de la ética de Enrique Dussel. Corresponde a sus escritos de 1973 a 1975 iniciados en Argentina y finalizados en Méjico. Se trata de una primera aproximación a la ética necesaria en América Latina esbozada desde su ideal liberador. En ciertos aspectos puede asemejarse a una filosofía del *engagement* existencialista francés. Se trata de una filosofía de la acción en una situación determinada. Es una ética de la acción concreta ante la situación de injusticia y de opresión generalizada en

⁴⁸ Es importante recordar el denominado “Documento de Santa Fe”, in DIAL, Paris, D 757, 1981, en donde el catolicismo conservador norteamericano se manifestó totalmente activo, alertando, y al mismo tiempo atacando la teología de la liberación y las comunidades eclesiales de base. También hay que recordar el “Instituto de la Religión y Democracia”, fundado en Washington en Abril de 1981, coordinado por Michael Novack, uno de los economistas más contrarios a la teología de la liberación (Cfr. DIAL, 32, 1982). Citados en DUSSEL, E. : *Los últimos 50 años (1930-1985) en la historia de la Iglesia en América Latina*, Indo-American Press Service, Editores, Colombia, 1986.

América latina. Pueden entenderse como escritos cuya preocupación básica es la deconstrucción de una forma de pensar y la construcción de un pensar diferente. Su característica será la búsqueda de una nueva ética. En 1972 ya había lanzado un escrito anterior titulado *Método para una filosofía de la liberación*, en cuyo subtítulo ya formulaba la *superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. La preocupación fundamental era, por consiguiente, la formulación de una *Filosofía ética de la liberación*, nombre dado inicialmente a estos escritos y que más tarde fueron asumidos con el título de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, obra escrita en cinco tomos.

Preliminarmente a toda la obra, Dussel afirma que la Filosofía de la Liberación o Metafísica de la Alteridad se propone, más allá de la modernidad europea y de la dependencia cultural propia latinoamericana, descubrir un camino que se va trazando en la misma praxis liberadora del pueblo latinoamericano. La filosofía toma conciencia de que tiene que servir no solamente a todas las ciencias del espíritu latinoamericanas (historia, psicología, economía política, sociología o teología) sino también a la misma praxis cotidiana y política, permitiendo la formación conceptual del modelo latinoamericano de la liberación concreta e histórica que el pueblo empobrecido clama. Si el lenguaje filosófico moderno académico ocultó la realidad, se hace necesario previamente desarticularlo, destruirlo, y desarmarlo junto con su lógica para que por la brecha abierta en la fortaleza de la sofística pueda accederse a la realidad⁴⁹.

Para eso tienen que aparecer nuevas categorías interpretativas que permitan indicar la realidad cotidiana latinoamericana. No se trata sólo de un discurso sobre la liberación. Esencialmente es la propia estructura del lenguaje y de su lógica filosófica totalizadora las que impiden pensar la realidad. Esa deconstrucción es ya liberación del discurso filosófico y puerta de entrada para una nueva Edad de la Filosofía, correspondiente a la Filosofía latinoamericana o de la periferia. Dussel, críticamente, analiza el acceso al punto de partida de la ética.

2.2.1.- El fundamento ontológico de la ética.

El fundamento del ser necesita ser reconocido para poder enunciar un sistema de pensamiento capaz de formular verdades y principios. La historia de la filosofía es la historia que intenta adecuar la realidad intelectual a la realidad empírica. Los diferentes

⁴⁹ DUSSEL, E.: *Para una ética de la liberación latinoamericana I*, Buenos Aires, Argentina, Ed. Siglo XXI, 1973, pág. 13 ss.

filósofos se preocuparon por la necesidad de una convergencia entre el significado y el significante. Dussel, recordando a Kant, le reconoce el mérito de su pensamiento cuando percibe que

“... la fundamentación del saber filosófico moral debe partir de un faktum cuya evidencia sea indubitable y, por otra parte, a priori, es decir, sin mezcla alguna de lo empírico; lo empírico es lo que puede ser objeto de la inclinación o amor patológico y que, en último término, se dirige hacia la felicidad. La eudemonia ha sido reducida a jugar el papel de supremo egoísmo empírico sensible”⁵⁰.

Comentando a Kant, percibe que el fundamento ético-racional es la ley moral. El hombre es un ente que pertenece a dos mundos, uno de ellos es el *Mundo inteligible de las naturalezas puras y racionales* (el Reino de Dios racionalizado) y el segundo, el *Mundo del cuerpo empírico*, sensible.

Analizando algunos autores de la Modernidad, Dussel percibe que hacen del sujeto la razón práctica y de él la voluntad. Así Fichte y Schopenhauer, de forma bastante semejante, dan a la ética sentido de doctrina del *logos* o del arte, partiendo de la capacidad del sujeto para inventar sus propios proyectos. Refiriéndose a Hegel, interpreta que éste pone la subjetivación absoluta del pensamiento moderno en la cuestión moral. El fundamento último de la moralidad sería la subjetividad absoluta como totalidad resultante y final. Es aquí donde Dussel coloca los fundamentos de la ética de la Modernidad. Para esta comprensión de la ética, la subjetividad absoluta significaría la identidad perfecta en el saber.

Continuando su análisis histórico-filosófico, ve en Schelling el fundamento de la ética en la relación *yo/no yo*, o sea, un sólo y mismo ser es el que se manifiesta en todo lo que vive. Así, no nos equivocamos cuando suprimimos toda barrera entre el *yo* y el *no yo*, dando con ello un nuevo carácter a la subjetividad.

Recorriendo a otras líneas de pensamiento, Dussel concluye que la Escuela Fenomenológica-Axiológica coloca el fundamento de la moral en la subjetividad del sujeto, mientras que la Filosofía del Lenguaje fundamenta su ética en el discurso ideal *a priori*. Heidegger en el concepto de valor o valores como condiciones de posibilidad de realización de una subjetividad que necesita puntos de apoyo ideales para su propia invención y Sartre, en el “pienso, luego soy” que lleva a una comprensión de la ética como arte, donde se combina la creación con la invención. Para Dussel, son líneas de

⁵⁰ Idem. Pág. 34

pensamiento que se apoyan en esta visión de la subjetividad como fundamento de la moral.

Intentando ir más allá de todas estas teorías, Dussel reconoce que la realidad de la ética se encuentra, casi inconscientemente, en la más simple cotidianidad, en nuestro mundo habitual de vivir. Pero la tarea de la ética es justamente arrancarlo de su inconsciente, describir la estructura ética que el hombre vive en su situación histórica vulgar e impensada. Ética es “sacar” al hombre de su cotidianidad y “tornarle” sujeto de su pensar cotidiano-ético. El tema de la ética es tratar del hombre ingenuamente caído en la cotidianidad de la existencia. Nos interesa el hombre que está ante casas/árboles/cielo/calles etc. o lo que es igual, el hombre que está en su situación existencial, el *hombre de carne y hueso* de Miguel de Unamuno, el hombre que *está* siempre situado de una manera, *factum*, y que experimenta que toda situación es un momento de la facticidad o determinación humana⁵¹. La *Facticidad* o determinación, es la dimensión del trascender, del sentir lo existencial. La *praxis* indica la forma como el hombre *es* en el mundo, su modo de ser en el mundo, *la com-comprensión del ser*. Esta com-comprensión sólo se puede dar a partir del intelecto que actúa transformando e interpretando la realidad, como posibilidad de acción y de concretización⁵².

En relación con la com-comprensión como “poder-ser”, Dussel recurre a Paul Ricoeur, para quien hay que reconocer que “*la experiencia específica de la finitud se presenta al mismo tiempo como una experiencia correlativa de limitación y de trascendencia del límite*”⁵³. Los entes son simplemente finitos, limitados. El hombre, en cambio, tiene como modo fundamental de ser la conciencia de su finitud. El hombre no es el absoluto infinito, pero tampoco lo finito acabado totalmente y dado, es *INTOTALIZACIÓN*, o dicho de otra forma es, en su ser de hombre, un movimiento de totalización. En esta situación de no-finalizado, el ser humano tiene que buscar su posibilidad de realización y conclusión construyendo sus caminos. Es en la construcción de estos caminos en donde podemos situar el fundamento de la ética, en la facultad del ser del hombre, lo que le posibilita com-prenderse existencialmente como poder-ser⁵⁴.

El poder-ser es futuro, modo de proyecto comprensible en la temporalidad. El poder-ser hace del hombre un ser de *pro-posiciones*. El ser humano se comprende como

⁵¹ Idem. Pág. 57

⁵² Idem. Pág. 40-44

⁵³ RICOEUR, P.: *Negativité et affirmation originaire*, en *Histoire et vérité*, pág. 309, citado por Dussel, E. *O. c.* Pág. 47

⁵⁴ Dussel, E.: *O. c.* pág. 44-47

posibilidad. La *Temporalidad* es la facultad de unir lo fáctico y lo posible. El futuro es lo *ad-venidero* (*Ad = ir hacia; viniente = lo que nos acerca*). Este futuro se presenta en la temporalidad como tres momentos diferentes. Primero, *como el ser ya sido*, en segundo lugar, *como el presente* y en tercer lugar, *como el advenir*.

Para Dussel, el fundamento de la ética es el propio SER. Su comprensión existencial significa el acceso a la ética. Los modernos se preocuparon especialmente por el aspecto formativo y dialéctico. Dialéctica, significa, primeramente, *co-lección/com-comprensión que pasa a través de/ reunión por mediación de la cual*. Pero junto a esta posibilidad de formación hay que considerar lo Fáctico; *el poder ser “futuro” no está dado sino que se-va-dando por el proceso de totalización nunca totalizado en una inmediatez absoluta*⁵⁵. El poder-ser es una huída (en términos de Husserl) que se dirige nuevamente a un poder-ser, hacia un “más allá” (*dia*) desde el cual hay una nueva comprensión (*lectio legem*) como renovado e histórico poder-ser. La comprensión del hombre no es estática, sino dinámica. Dentro de esta comprensión, la dialéctica es la comprensión del horizonte fluyente, desarrollo de la praxis, comprensión del proceso de totalización *ad infinitum*. Junto a la dialéctica, aparece como categoría humana la *FACTICIDAD*, que da a la trascendencia una cierta dirección, incluyendo en ella otras dos categorías, la de *MISMIDAD* (morfológica, biológica y psicológica), y la de *TOTALIDAD*. A estas categorías, Dussel añade otra, la de lo *FACTUAL*, que interpreta como proyección de los horizontes⁵⁶.

El hombre (temporalidad-historicidad), tiene una comprensión dialéctica de sí mismo. El *SER*, es el advenimiento de la humanidad. El fundamento *a priori* de la ética y de la misma praxis cotidiana es, por consiguiente, el ser del hombre com-prendido dia-léctica, existencial y pro-yectivamente, principalmente como poder-ser ad-veniente, que en su último horizonte es el *telos* mismo de la humanidad como historia universal.

2.2.2.- Las posibilidades ónticas:

El ser humano es un ser de posibilidades históricas. Se encuentra entre su realidad inmediata y la realidad de su comprensión como posibilidad, como *advenir* o futuro. Consigue *a-prehender* desde un horizonte de *com-prehensión pro-yectivo y dia-léctico*, realizado a través de la *praxis* que podemos identificar como actualización del hombre en el mundo y su integración unitaria en el mismo mundo.

⁵⁵ Idem. Pág. 57

⁵⁶ Idem. Pág. 57-62

Dussel, repasando algunas teorías históricas desde la doctrina clásica de Aristóteles, llega a la conclusión de la insuficiencia presentada para explicar la realidad del hombre ante las posibilidades reales. En estas insuficiencias se encuentra la comprensión kantiana, en donde el *sujeto* no es el hombre ni el *objeto* es el mundo. El sujeto es colocado en un hecho intramundano que sería la *ley moral*. Haciendo de esta ley moral su *sujeto* y el fundamento de todo, deja de reconocer su posibilidad óptica al olvidarse de que es ya *intramundano*. Esta misma insuficiencia se puede encontrar en la fenomenología axiológica, que limita el *ser-adveniente* a un proyecto intramundano en donde los valores, o el valor, quedan absolutizados con relación al ser, y el sujeto, actuando valorativamente, realiza sus preferencias, elecciones, etc. constituyéndose como fin de una voluntad que es solamente voluntad realizadora⁵⁷.

Frente a las teorías pragmáticas y axiológicas, Dussel reconoce que el sujeto no es todo el hombre ni el objeto es todo el mundo. Entre lo pragmático y lo valorativo, el hombre puede ser sujeto, consciente de su ser en el mundo, con entes que han sido reducidos a meros objetos. El sujeto se encuentra como *más allá del ser* y no como *más allá de lo útil*. El hombre, como sujeto, se enfrenta con las mediaciones y se abre a la comprensión del mundo como un ente *adveniente*⁵⁸.

Para entender claramente las posibilidades ópticas, tenemos que distinguir entre el ser abstracto y el ser objetualmente conceptualizado del útil que tenemos a nuestro alcance. Dicho de otra manera, tenemos que distinguir entre el *com-prender primario* y el *com-prender derivado o intramundano* de los útiles y de la interpretación como expresión del último momento indicado. Las cosas son comprendidas (*comprensión derivada*) intramundaneamente como mediaciones que tienen un sentido dentro del marco total de referencia. Desde la comprensión de *algo*, se pasa a la interpretación hermeneútica de ese algo *como* algo. El *como* es solo un aspecto de lo comprendido: lo comprendido es la *cosa-sentido* o útil de la vida cotidiana cuya riqueza es mucho mayor que la de ser interpretada como “instrumento de fuerza”. Desde la comprensión fundamental y existencial-práctico-cotidiana el hombre se enfrenta a las cosas que le hacen frente primeramente en un cierto ver las cosas a nuestro alrededor, lo que denominamos *circumspección*, concepto que incluye la comprensión derivada y la interpretación, el *prender* de la *circum-prender*⁵⁹

⁵⁷ Idem. Pág. 65

⁵⁸ Idem. Pág. 68

⁵⁹ Idem. Pág. 68

El hombre descubre, por lo tanto, las posibilidades que se le manifiestan intramundaneamente desde el primordial descubrimiento del ser como poder-ser-adveniente. Las posibilidades se descubren desde el mismo ser-ad-veniente y dentro de la realidad comprensiva-interpretativa que se descubre simultáneamente y que se manifiesta en la cotidianidad, lo que puede ser denominado como la *verdad para la acción*⁶⁰, lo que indica en el hombre su poder-ser, acción o movimiento que aparece dentro de la dialéctica de *totalización-intotalización*; en la intotalización, como poder-ser ad-veniente, insertado en el campo real de las mediaciones, es donde encontramos posibilidades intramundanas que se manifiestan como posibilidades de libertad y que le llevan a encontrar una *manera* de ser hombre entre las *diferentes* que se le presentan como posibilidad. Así descubrirá que la riqueza humana se alcanza por *diferenciación*. En la situación existencial el hombre se abre al mundo desde su poder-ser, progresiva y diferencialmente.

Es aquí donde debe situarse la cuestión del *valor*. Lo que se presenta como posibilidad es lo que es valioso. “*Ser posibilidad*” y “*ser valioso*” es lo mismo. El valor y el carácter de ser posibilante es idéntico. La posibilidad, como condición posibilante del poder-ser, es valor. La posibilidad tiene *sentido* cuando guarda, con el armazón formal de la significatividad del mundo, una referencia concordante. No significa que el hombre *pone o constituye* el sentido. Significa que sin el hombre no hay un sentido. Sin el hombre no hay *valor*. Pero el hombre no pone los valores, los descubre cuando se enfrenta a la posibilidad. No hay valores sin hombre y este se abre a los valores cuando descubre las posibilidades⁶¹.

Aunque el valor no puede ser fundamento de la moral, se hace imprescindible para pensar la moral. Los valores no se encuentran en un ámbito puro axiológico, en sí y absoluto, fundante de la conducta moral. El ámbito de lo axiológico se encuentra y tiene importancia intramundaneamente como realidad existencial e histórica a la que el hombre se abre a partir del poder-ser pro-yectado y ad-veniente. Se accede a él radicalmente por la com-prensión dia-léctica y práctica. Los valores son las jerarquías y niveles de organización y acción. Cada posibilidad es tratada *como* algo en la respectividad de lo general y *como* respectividad de cada momento. Guardar sus respectivos lugares significa dar sentido y tener significación.

⁶⁰ Idem. pág. 70

⁶¹ Idem. pág. 72

El descubrimiento del valor o la referencia al poder-ser es la “*verdad para la acción*”, la verdad del ser como posibilidad existencial y práctica. La ética es un pensar descubridor, un cotidiano desocultar existencialmente posibilidades. El valor de un evidente absoluto en sí es ahora situado como la posibilidad *qua*, posibilidad fundada en el ser⁶².

Las posibilidades valiosas *pre-ocupan*. Son descubiertas por la acción de juzgar y nos proyectan hacia su consecución. El ser ad-veniente es lo que en su anterioridad (*pre-*) nos permite descubrir esta posibilidad y nos lanza a cumplirla para que el ser ad-venga. La *pre-ocupación* es el modo fundamental desde el que el hombre se abre intramundaneamente a sus múltiples y diferenciadas posibilidades, que siendo tales (posibilidades existenciales) son proyectadas en vistas del poder-ser, recibiendo de ese proyecto su ser. Esto permite que, en fluyente dialéctica, el hombre no se encierre y esté siempre lanzado, libre para su advenimiento histórico, para las exigencias de su época, para la pro-curación solidaria del ser del otro al que está ligado por su propia estructura.

Como en el ser humano el *poder-ser* define el movimiento del *no-ser* al *ser*, la libertad se comprende como demarcada por el sentido de finitud. De hecho, tenemos que afirmar que la libertad es tan solo una manifestación de la finitud en que se encuentra situada ante la multitud de posibilidades diferenciadas o mediaciones que nunca totalizan el *poder-ser*. La libertad es indeterminación ante las mediaciones totalizantes. El *poder-ser* es la característica que se sitúa en la realidad actual y en la dimensión futura, como ser ad-veniente, en donde podemos colocar el sentimiento de *TRASCENDENTALIDAD*. La libertad, tema que aparece dentro de la lógica de la acción del ser humano, se entiende como una realidad y posibilidad fácticamente emplazada. Tanto para Kant como para Fichte y Hegel, así como otros representantes del Idealismo, la libertad es un *Faktum* primero, continuando y absolutizando el mito adámico de la libertad como origen ontológico del mal. La libertad, más que una *razón de ser*, es el fundamento del poder-ser previamente comprendido; ser en el que la misma ley ya está radicada.

Dussel interpreta que Sartre parte de la misma metafísica del sujeto y privilegia la libertad como fundamento de todas las esencias, porque es trascendiendo el mundo hacia sus posibilidades propias como el hombre descubre las esencias intramundanas.

⁶² Idem. Pag. 72-76

Se identifica con los modernos al considerar la libertad como el momento interno de la Totalidad y como fundamento del orden moral que se encuentra en la base de toda ética burguesa y de la ética del hombre moderno. Sartre continúa afirmando que el fundamento de la libertad es el sujeto cuando opta por un proyecto inicial, lo que supone una práctica en la que los fines están puestos por la libertad original. Se da una coincidencia con la lógica moderna al confundirse el proyecto del sujeto con la acción del mismo sujeto. Pero, al igual que el ex-sistencialismo, se diferencia de las posiciones modernas, al situar la libertad como un absoluto que impide ser libre en relación al proyecto fundamental.

Para Dussel, se da una negación de la libertad en el behaviorismo, al reducir el comportamiento humano a factores comunes a todas las formas de acción humana. La misma negación aparece en Freud al reducir la acción humana a un conjunto de mecanismos que se mueven necesariamente dentro de la lógica del deseo.

Pensar en libertad y en posibilidades ópticas nos lleva a no perder de vista el doble sentido de la comprensión. Por un lado, la comprensión del mundo como tal, preconceptual e imposible de tematizar, intramundano, inconsciente. Por otro lado, la comprensión derivada de lo que se enfrenta en la realidad del mundo, la comprensión de las posibilidades que lleva a acciones y a la práctica de la libertad.

Dussel cree que ya Merleau Ponty aporta elementos semejantes a la comprensión del ser humano como ad-veniente. En su análisis del pensamiento objetivo, que incluye al sujeto dentro de una red determinista, se opone la reflexión idealista que proyecta el determinismo sobre la actividad constituyente del sujeto. Merleau Ponty considera que el pensamiento objetivo y el análisis reflexivo son dos aspectos del mismo error pues son dos maneras de ignorar los fenómenos. El pensamiento objetivo deduce la conciencia de clase de la condición objetiva del proletariado. La reflexión idealista reduce la condición proletaria a la conciencia que toma de ella el proletario. Hay una abstracción en ambos casos que hace permanecer en la dimensión de lo en-sí y del para-sí. El pensamiento objetivo interroga y rechaza el sentido de libertad como acción, reduce el hombre a la simple facticidad que considera como “libertad nula”.

El idealismo reflexionante, ya analizado desde la metafísica moderna, al constituir el objeto desde el sujeto-libre incondicionado llega al resultado contrario, a la “libertad total”. Siguiendo todavía a Merleau Ponty, la realidad ya está constituida pero jamás completamente constituida. Al igual que el nacer, nacidos desde el mundo y lanzados al mundo, estamos constantemente solicitados y abiertos para persistentes

posibilidades. El pasado es determinante y el trascender de las posibilidades humanas ya es indeterminado por el no-ser del momento que apela al poder-ser. Merleau Ponty deja claro el carácter adveniente de la condición humana y de la libertad, ontológicamente signo de la finitud que se funda en la com-prensión del ser como poder-ser adveniente⁶³.

Dussel afirma que el hombre es más libre cuando tiene una más profunda, amplia y esclarecida comprensión de su propio ser como proyecto histórico concreto. La libertad no puede ser absoluta por estar el hombre en su mundo concreto. Pero por no ser una realidad no totalizada tiene ante sí las posibilidades a las que se enfrenta y que nunca conseguirá totalmente. La libertad es signo de finitud, manifestación del no-ser del hombre. La libertad es negatividad, negación de la inmediatez cósmica fundada en la negación esencial de un ser-sido. Lo que la comprensión es al poder-ser, la libertad lo es a las posibilidades, condición de posibilidad de la des-velación del ente. Al tiempo que des-vela, responde por aquello que está bajo su dominio. El hombre tiene que responder por todo aquello que puede controlar y dominar, es responsable por su advenir como elección propia o, utilizando la expresión de Aristóteles, responsable por ser “esencia elegida”⁶⁴.

No hay libertad ante posibilidades si el hombre se encuentra esclavizado a la imposibilidad de elegir lo que es su posibilidad auténtica. La condición de empuñar posibilidades económicas, sociales, políticas, culturales, raciales, ideológicas, etc. es de importancia esencial en ética.

De esa esencia elegida se puede afirmar el deseo *de perfectio* humano, el advenir a ser lo que puede ser por su ser libre y desde sus posibilidades reales, lo que le introduce en la realidad de su *pre-ocupación*. La libertad es una pre-ocupación de todo hombre. Desde el nacimiento hasta la muerte el hombre es el mismo, aunque dicha mismidad no es inalterable. El ad-venimiento provoca alteridades sucesivas e históricas, consecuencias concretas del poder-ser. El hombre no permanece en la inmediatez de las realidades. Hay un acceso a las mediaciones que crean el devenir aunque estén dentro de todo un sistema. Es una *alteridad* dentro de una *totalidad*. Esta alteridad es manifestación de una finitud. Si el hombre fuese un absoluto-infinito no tendría la posibilidad del movimiento y del cambio. Diferente de esta condición, el hombre va determinándose desde su mismidad y desde sus decisiones, hasta el hecho concreto de ser responsable de sus decisiones y acciones. La finitud temporalizante vive su alteridad

⁶³ Idem pág. 78

⁶⁴ Idem pág. 79

histórica por determinaciones electivas que trágicamente le lanzan por *uno* de sus múltiples caminos posibles⁶⁵.

La conciencia de esta alteridad aparece desde la filosofía clásica. Aristóteles ya afirmaba que el ser humano es el origen de la praxis y que por su deliberación se ocupa de sus acciones que actúan bajo su espontaneidad. Praxis que se cumple a fin de alcanzar otros horizontes. El hombre se va haciendo “otro hombre” desde su mismidad. Se va “alterando” desde las diversas realidades que se presentan como “anterioridades” y “exterioridades”. El hombre es un constante actualizarse que se realiza desde la comprensión del ser, desde la libertad, desde la interpretación existencial, en definitiva, desde sus posibilidades concretas ya que la elección no recae en la imposibilidad.

La conciencia de finitud hace comprender la imposibilidad del poder-ser que jamás llega a ser Totalidad totalizada. Las posibilidades pasan, necesariamente, por las opciones. Se trata de la elección existencial de la posibilidad de escoger dentro de la realidad entre los proyectos que aparecen a nuestro alcance. Lógicamente, las posibilidades ya parten de comprensiones y de interpretaciones. La elección es tratar con las posibilidades reales, integrarlas existencialmente en el mundo personal. La elección es una *deliberación*. La elección es práctica que integra la práctica y lo deliberativo descubriendo la posibilidad, la integración del conocimiento práctico y del conocimiento teórico, *dianoía praktiké* e *dianoía theoretiké*. Su función es la afirmación o negación, el descubrimiento de nuevas posibilidades prácticas, la apertura a un nuevo ser ad-veniente⁶⁶.

El ámbito de la elección de las posibilidades es idéntico al de la libertad. A medida que aumenta el abanico de las posibilidades, mayor es el grado de libertad. Pero, al igual que en el caso de la libertad, la elección está fácticamente condicionada, especialmente por la presencia de elementos culturales, morales, históricos, tradicionales, etc. La elección, o utilizando la terminología de Heidegger, “el encuentro electivo”, se abre y se determina siempre ante una tradición de posibilidades transmitidas.

El “depósito” de verdades transmitidas puede, de hecho, encubrir lo más auténtico del ser humano. Surge la necesidad de una *des-trucción* que sea capaz de recuperar lo esencial de la existencia humana y la superación de repeticiones. De esta forma la mismidad se transforma en alteridad constante, cuando es capaz de abrir nuevas posibilidades reales y de apropiarse de sus posibilidades.

⁶⁵ Idem pág. 79-82

⁶⁶ Idem pág. 82

Sartre, trataba entre sus temas la posibilidad de una elección original o fundamental, lo que significaría que el sujeto libre podría determinar su poder-ser. Pero toda determinación, se realiza desde un horizonte com-prensivo y fuente de toda determinación por lo que más que elección, en verdad, se trataría de una com-prensión dialéctica y existencial.

La elección, no fundamental sino fundada, es un momento de la pre-ocupación. Ya vimos anteriormente cómo la libertad es un momento de la pre-ocupación. La libertad es la actitud de tomar la realidad como una posibilidad no-totalizante y la seguridad del ser humano ser una realidad de *pre-ser*, determinado por una de las posibilidades y por el rechazo de otras. Continuando con Sartre, hay que constatar que el hombre vive la trágica necesidad de deber empuñar una posibilidad. Si la libertad es una indeterminación, la elección es una determinación. Recogiendo un texto de J.Y. Jolif, en *Comprender el hombre*:

“ninguna de mis experiencias particulares puede realizar mi poder-ser; pero al mismo tiempo yo no me actualizo jamás sino a través de un modo concreto que excluye todos los otros modos... Proyectar conservar intacto el campo total de mis posibilidades, es idéntico a anular el proceso de totalización. No hay otra manera de salvar la realidad de la vida que consentir en la pérdida de una infinidad de posibles. Esta renuncia necesaria se nos manifiesta más radical todavía cuando comprendemos que la diferenciación se efectúa en una historia”⁶⁷.

Es imposible abordar el poder-ser indiferenciadamente en su totalidad. Hay que elegir un camino que es uno de los posibles, es uno *diferente* de otros y la realización de una “vocación histórica”, la única manera por la que el hombre llega a obrar lo que debe procurar, la perfección de su ser recibido fácticamente pero construido por elección en libertad.

La opción depende de la deliberación, momento crucial y pensante, desarrollo de la comprensión interpretativa incluida en la realidad, *circumspección*, que surge naturalmente de la propia dimensión humana aunque exista una segunda deliberación, la hermeneútica, que ya aparece como fruto de una dimensión dialéctica que descubre sentidos y valores en las posibilidades que se manifiestan. De ahí surge el compromiso, la determinación de la deliberación alterativa perceptiva, electiva e histórica. El hombre tiene un destino en el sentido que está destinado a su poder-ser. Esta *destinación* al poder-ser es esencial y fáctica. Pero la destinación al ser es, previamente, destinación

⁶⁷ Cit. por Dussel, E., *O. c.* pág. 84, refiriéndose a JOLIF, J.Y. *Comprender el hombre*, Sígueme, Salamanca, 1969, pág. 196-197

precedente desde el ser mismo. Como en un círculo, el ser asigna primero la destinación del que él, deudor, se dirige al ser como a su propio destino. Es aquí desde donde se tiene que plantear la cuestión del fundamento ontológico de la ley, la obligación y el deber⁶⁸.

Dussel recuerda que Kierkegaard muestra lo que puede ser un primer camino. Para él, la filosofía podría comenzar después de la superación del “espíritu del sistema” recuperando el sentido del compromiso. Hay que ir más allá del estado de la actitud estética que deja al ser humano en una situación de contemplación inactiva, como si viviese mirando a la realidad “de manos limpias”, sin compromiso concreto con lo que está alrededor, indiferente con la vida y con el *logos*, actitud propia del desesperado de la vida, del *patético* que juega con las palabras y con la misma realidad. En un segundo momento de los niveles de Kierkegaard hay que pasar del *pathos de la palabra* al *pathos ético*, momento que exige el paso de la desesperación a la elección y decisión, provocando el abandono de la indiferencia para pasar a la posibilidad de ad-venirse. Se trata ya de una ética de la acción, del deber, de la ley, de la obligación, del compromiso y de la decisión. Sin duda alguna, con influencias kantianas y hegelianas, Kierkegaard fundamenta la ética como una la ley moral y por ello el deber es la necesidad con la que se impone al sujeto existente algo moralmente bueno para ser efectuado. Hay que pasar entonces al *estadio religioso*, donde lo absurdo define a la fe y donde las categorías conceptuales y sistemáticas de la Totalidad deben dejar lugar a categorías de existencia. Este estadio supone la tentativa de superar la ética kantiana y hegeliana⁶⁹.

Podríamos aportar a estas metodologías la sartriana; ésta, es interesante por su negación de las anteriores morales y su fundamentación en el absurdo (en el sentido de que la elección original es infundada), llegando a defender una moral del agente moral. Pero, en todo caso, estas sistemáticas no dejan de fundamentar la ley en la subjetividad.

Tenemos que partir del hecho de que el ser como poder-ser es el horizonte último de comprensibilidad de toda posibilidad. El ser, en tanto que se manifiesta como asignante, se muestra como exigente. *Exigir* significa *agere* más *ex*, o sea, obrar desde el origen. El ser humano como ser-ad-veniente, es el ser que actúa desde su origen, cumple su ex-acción, es exigente. La exigencia se manifiesta como su propio ad-venimiento. El ser es constantemente exigente, parece que increpa en todo momento, fácticamente dentro de la exigencia de las posibilidades ónticas. La ley no es sino,

⁶⁸ Idem pág.85-86

⁶⁹ Idem pág. 87

estricta y enteramente, la *ex –igencia* del ser. La ley en su sentido ontológico es el *ser mismo* que se manifiesta en el ámbito intramundano u horizonte de las posibilidades como “teniendo” ciertas *ex –igencias*. En realidad el ser ad-veniente jamás ad-vendrá totalmente. La ley no es sino el momento correlativo de la asignación del ser, la indicación del modo como la deuda del ser puede saldarse.

Las exigencias del ser son para el hombre las señales de su advenimiento. El deber es el modo como el deudor está destinado al poder-ser como deber-ser, por mediación de la posibilidad auténtica que es la “condición de posibilidad” del ser ad-veniente en cuanto advenido. La obligación indica una doble referencia. Por una parte, se liga “a causa de” el ser y, en este caso, la asignación del ser que somos y hemos recibido es fundamento de ob-ligación como deuda a ser saldada; por otra parte, se liga “con respecto a” el poder-ser como deber-ser, como origen desde el cual parte hacia una libertad. La exigencia como ob-ligación, es el deber ser⁷⁰.

El poder-ser como deber-ser es el fundamento de la ley, de la ob-ligación y el deber. La ley, la libertad y el deber no son el fundamento. El fundamento es el mismo ser. La ley es norma o regla de posibilidades a las que conduce hacia el poder ser por la indicación de deberes que ob-ligan o por prescripciones que des-ligan (en cuanto nos separan o desligan del ser ad-veniente). Son modos por el que el ser nos interpela como destino al que estamos destinados. El poder-ser es el ser que tenemos-que-ser, el ser que se nos im-pone como deber-ser. No elegimos ser, el ser nos elige primero⁷¹.

Dussel continúa su preocupación por las superación de las morales kantiana, kierkegaardiana y sartriana. La superación de estos tipos de moral se establece a partir del concepto del ser como poder-deber-ser (fundamento de la ley, el deber y la obligación) a partir de la vigencia en un nivel propiamente ontológico (con respecto a las posibilidades y mediaciones) tanto en el estado estético como en el estado ético de Kierkegaard. La diferencia estriba en el orden de su manifestación.

El último poder-ser, el de la humanidad como tal, se le ha denominado ley natural. La ley, reglas y normas tendrán tantos horizontes como posibilidades del ser dialécticamente posibles: leyes a partir de exigencias de la vida individual, de lo cotidiano, familiar, político, económico, social, cultural... fundadas en exigencias concretas, hasta las leyes promulgadas y positivas, fundadas en las exigencias de organización.

⁷⁰ Ídem pág. 89

⁷¹ Ídem pág. 90

El poder-ser ya hace alusión a la práctica reflexionada o praxis. La praxis es trascendencia. Su origen es el hombre mismo con sus existenciarios indicados como la comprensión del ser, la comprensión-interpretadora de las posibilidades, la libre y determinativa preocupación, etc. Todos esos momentos desembocan en la praxis que, no es un modo de ser en el mundo sino el modo conjugado de todo hombre comprometido en las mediaciones hacia su poder-ser siempre mundano. La praxis es la forma intramundana que aúna todo el ser del hombre.

La praxis surge de la negatividad propia del no-ser aún. El hombre se lanza a lo que no es todavía y su obrar es un internar-se en vistas de lo ad-veniente, en un ámbito de trascendencia. El modo como el hombre existe se denomina praxis, el modo esencial de ser actualmente y concretamente como hombre en su mundo. Puede que Sartre sea uno de los que mejor han expresado la realidad activa del ser humano. Vale recordar *El Ser y la Nada*:

“puesto que el acto es una proyección del para-sí hacia lo que no-es, implica en la conciencia de la posibilidad permanente de producir una ruptura con su propio pasado, de poderlo considerar a la luz de un no-ser y poder conferirle la significación que tiene a partir del pro-yecto de un sentido que él mismo no tiene”⁷².

Y en *La crítica a la razón dialéctica* amplía la reflexión a partir de la propia experiencia de la necesidad humana, en la que tenemos que considerar el nivel de la corporalidad:

“todo se descubre en la necesidad: esta es la primera relación totalizante de este ser material del cual forma parte. Por la necesidad, en efecto, aparece en la materia la primera negación de negación y la primera totalización. La necesidad es negación de negación en la medida que se denuncia como una falta en el interior del organismo, es positividad en la medida en que la totalidad orgánica tiende a conservarse como tal”⁷³.

La necesidad del cuerpo (comer, descansar,...) indica ya los principios de la acción. El estado de necesidad es proyecto de negar la negación, pero solo la praxis o la acción humana es cumplimiento efectivo de dicha negación al saciar la necesidad que, de proyecto pasa a la efectiva positividad. La praxis es la mediación misma, la posibilidad cumplida. Gracias a las mediaciones, el hombre sigue siendo hombre. El hombre, ser-en-el-mundo, es en la praxis, es hombre y se manifiesta como hombre que existe en cuanto obra. El hombre es real, efectiva y actualmente cuando existe, cuando

⁷² SARTRE, J.P.: *L'Être et le néant*, Gallimard, París, 1943, pág. 510-511

⁷³ SARTRE, J.P.: *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, París, 1960, pag. 166

está en su mundo presente por la praxis. La praxis es la actualidad misma en su mundo, es el modo de su trascendencia. La muerte, por ello, indica la imposibilidad de la praxis, el radical no-poder-ser ya más en el mundo, el haber dejado de obrarse en la acción.

La praxis es actualidad en el mundo, el modo de ser en el mundo, determinación de la esencia por autodeterminación electiva y libre, proyecto mismo, búsqueda de una finalidad dialécticamente fluyente, siempre inconclusa. Tener un fin es estar lanzándose en un proceso continuo a la trascendencia. Supone la actualidad ante los útiles que nos hacen frente dentro del mundo. Aunque haya que recurrir a la técnica, hace referencia especial a la obra fundamental. Su persecución realiza el ad-venir del hombre, la realización del poder-ser que abre fácticamente a más y mejores posibilidades humanas. Lo que la praxis auténtica permite que advenga en mí es la *perfectio*, el llegar a ser fácticamente el poder-ser-adveniente proyectado y comprendido dialécticamente. La praxis reúne de forma inclusiva la realidad del ser del hombre. Se funda en el poder-ser emplazado en la facticidad. Es la misma trascendencia en el mundo desde la previa trascendencia del proyecto. Es actualidad que permite advenir el poder-ser en una de sus posibilidades. La praxis, y la misma acción, son actualidad y manifestación del ser del hombre⁷⁴.

2.2.3.- La exterioridad metafísica del Otro.

Dussel continúa su reflexión a partir de la conciencia de la acción y de su relación con la propia exterioridad. El pensar dialéctico ontológico lleva a pensar el mundo en su horizonte fundamental y se encuentra con los seres concretos a quienes comprende como posibilidades existenciales. Ese horizonte personal desde el que se ven las realidades externas supone la formación de una Totalidad de sentido. Pero constantemente tenemos que recordar que una totalidad, por esencia y fundamento, está siempre inconclusa, no es una totalidad totalmente totalizada, siempre es fluyente, dialéctica. Esto se debe a su carácter de temporalidad, lo que recuerda su dimensión adveniente. Cuando esta totalidad se cierra solipsísticamente provoca la reducción a “lo mismo”. “Lo mismo” puede ser entendido como el círculo cerrado que gira eternamente sin ninguna novedad⁷⁵.

El encerrarse dentro de la mismidad lleva a la anulación y al olvido de la realidad exterior. Heidegger, especialmente en el *Ser y el Tiempo*, trató sobre la

⁷⁴ DUSSEL, E.: *O. c.* pág 89-94

⁷⁵ *Idem* pág. 95

necesidad de abrirse a un nuevo lenguaje y a un nuevo ámbito. Si es verdad que la esencia del ser y la esencia del hombre se coimplican provocando la esencialidad de lo mismo, también es verdad que, a su vez, todo remite a un nuevo ámbito que exige un nuevo lenguaje. Más allá del mundo tecnológico, del sujeto-objeto, del trabajo-producto, el hombre descubre una nueva actitud que Heidegger llama de “*apertura ante el misterio*” o “*serenidad ante las cosas*”. El horizonte es el horizonte o límite del mundo, ya que todo lo comprendido se encuentra ligado a un “*horizonte trascendental de representación*”. Lo que hace ser al horizonte un horizonte es su apertura, el aspecto bajo el cual toma conciencia de los otros y se encuentra con el nos-otros⁷⁶.

De esta forma, “lo mismo” deja de ser el fundamento de la realidad para convertirse en el ámbito primero desde el cual todo es lo que es. La identidad surge de la conciencia de la existencia única. La identidad de lo mismo significa la comprensión de la propia realidad y de la propia existencia. El pensar y el ser pertenecen a “lo mismo” y se refieren mutuamente desde lo mismo. Es desde esta toma de conciencia de la identidad desde donde el ser y el pensar pertenecen a “lo mismo” y se coimplican mutuamente. Sin embargo, “lo mismo” no es “lo igual”. En la realidad de “lo mismo” entran posibles variaciones que dependen de las circunstancias, espaciales o históricas o existenciales. En “lo igual” el horizonte de posibilidades se cierra y toda diferencia acaba siendo abolida.

Desde “lo mismo”, Dussel entiende la *Exterioridad*. Se trata de una realidad subdividida entre el Sobre-venir y el Llegar. “Lo mismo” mantiene al ser en una actitud de referencia y de adveniencia, *di-ferido* y *re-ferido*. Es la acción conciliadora y descubridora de la relación con el Otro. El ser es pensado desde la diferencia, y ésta, se hace diferente desde “lo mismo”.

Entre “lo otro” y “lo mismo” se produce una dialéctica dialógica capaz de descubrir “lo otro” como “di-ferencia” y como “dis-tinto”. Si la diferencia supone la unidad, la distinción indica la diversidad. Si en la diferencia nos encontramos delante de una realidad única, aunque de formas variadas, en la distinción nos encontramos ante una realidad nueva, separada, sin que necesariamente haya que pensar en una unidad única. El riesgo puede estar en que tanto “lo mismo” como “lo otro” o “el otro” se retraigan y se ignoren, se tornen totalidades excluyentes.

⁷⁶ Idem pág. 98-99

“Lo mismo” y “el otro” indican una analéctica dialógica donde los términos de la relación, al ser dis-tintos, permanecen siempre en una cierta exterioridad inidentificable. Ante la identidad y la diferencia se levanta la metafísica de la irreductibilidad y la distinción: la analogía. En la di-ferencia, al fin, todo es uno. En la dis-tinción la diversidad puede caer en el solipsismo por a-versión, pero puede igualmente ad-verter su destrucción por el ensimismamiento egótico y re-vertirse al otro por la conversión en el diálogo.

“Lo otro” tiene que asumirse como di-ferencia de la totalidad. Podemos percibir en la historia del pensamiento, y por lo tanto en la historia de la humanidad, una tradición de grandes líneas en donde “lo mismo” dominó como solipsismo de la Totalidad. Podemos recordar a Platón, para quien la Unidad absoluta sería suprema y última y para quien las partes tienen que estar en relación a un todo. Se puede afirmar que para Platón la categoría de Totalidad está presente e indica el último ámbito del filosofar.

Al igual que Platón, toda la tradición griega comprende el ser como participación de la unidad, lo que podríamos denominar de “lo mismo” aproximándolo a la idea de “lo común” y buscando las causas de todo en la unidad de la República. El pensar helenístico circula alrededor de la idea de la ontología de “lo mismo” fundamentando el ámbito de la Totalidad. Su expresión práctica puede encontrarse en la idea de *Polis*, donde todo se diluye y disuelve en función de “lo común” y hasta el mismo hombre es absorbido por el interés y el predominio de la *polis*.

Dussel, entre el pensamiento griego y el pensamiento moderno europeo sitúa el pensamiento judeo-cristiano e inclusive el pensamiento islámico, ambos marcados por una teo-logía. Pero a partir del siglo XV aparece una nueva etapa de la historia de la Totalidad. La relación Dios-hombre es destruida y el hombre, conquistador y racional, ocupa el centro de la forma subjetiva de vida. Si el pensamiento griego elabora una Totalidad cosmo-lógica, y el medioevo lleva a una Totalidad teo-lógica, la modernidad europea elabora una nueva Totalidad, esta vez logo-lógica. En esta Totalidad, “el otro” se va incluyendo en “lo mismo” como “lo otro”, absolutizando y neutralizando “lo mismo” como “lo otro”. El *cogito* cartesiano termina provocando una minimización del valor del cuerpo y haciendo que la valorización del alma termine por crear una forma de identificación en los aspectos espirituales y racionales, reduciendo las diferencias que se presentan a partir del cuerpo. Para Descartes y su in-volución dialéctica, la cuestión va a

ser cómo poder ahora abrirse a la exterioridad afirmando la alteridad en la idea de lo Infinito.

En Malebranche, Dussel ve la idea del otro Absoluto, igualmente identificado en Dios. En su moral encontramos dos partes, la primera, un tratado de las virtudes y, la segunda, un tratado de los deberes para con el Otro. Esta doble visión (ética de la mismidad individual y de los deberes de justicia) se hizo tradicional desde la segunda escolástica española. Por poner un ejemplo, la *Ética Filosófica* de Baumgarten, define a la ética, exclusivamente, como “*la ciencia que trata de las obligaciones del hombre en estado natural*” y se refieren a Dios, a sí mismo y a los otros. Hay que recordar cómo Kant, en la *Metafísica de las costumbres*, se ocupa en la primera parte de la doctrina del derecho y en la segunda de la doctrina de las virtudes. El trato dado a la alteridad es más aparente que real. Para Kant, “el otro” desaparece del horizonte del saber y queda reducido a ser tema de una fe racional. Para él, el hombre es un fenómeno óptico más, *homo phaenomenon*, diferente del *homo noumenon*, identificado como el espíritu que participa del Reino de los fines, del Reino de las almas o de Dios. En este ámbito “el otro” es un postulado de fe y no de razón, es una cuestión moral y no racional.

Fichte, a partir de la idea del *yo trascendental* interioriza absolutamente la dialéctica de “lo mismo” y de “lo otro”. La misma conciencia produce la diferencia entre el “Yo absoluto”, puesto como indivisible, y el “yo opuesto al no-yo” (“lo otro”), este último considerado divisible. El fundamento de las di-ferencias estriba en la divisibilidad del yo, opuesto a la unidad del yo absoluto.

Schelling introyecta todavía más acabadamente “el otro” en la mismidad del yo (ahora Dios mismo), ya que el origen no es el yo que se despliega como yo cognoscente de un no-yo, sino simplemente como yo cognoscente de sí mismo. “Lo otro” es fruto de una diferenciación interna de “lo mismo”. La conciencia absoluta autocognoscente significa ya inicialmente la Totalidad totalizada de la mismidad sin real exterioridad, sin Alteridad.

Hegel trata la *dialéctica* de “lo mismo” y “lo otro”. Cuando lo trata en relación al hombre aparecen diferentes niveles: en el espíritu subjetivo (señor-esclavo, varón-mujer,...), en el espíritu objetivo (individuo-estado,...) y en el espíritu absoluto (hombre-Dios).

La cuestión, con relación a Hegel, es si es la Totalidad o la Alteridad el último ámbito del pensar hegeliano. Hay que afirmar que en su juventud presintió la unidad de toda dialéctica de lo mismo-otro en sus diversos enfoques, dentro del esquema central

de que las partes cobran su sentido por relación a las demás. La conciencia es el aparecer del Espíritu, y este es el Absoluto. Hegel elabora el sentido de la “fenomenología” como aparición y surgimiento de las cosas y de la conciencia. La “fenomenología” es un momento del sistema, el momento en el que el Absoluto se manifiesta para-sí-mismo, primeramente como conciencia sensible y representativa perdida en la cosidad; y en un segundo momento, como “autoconciencia”. En esta última, “lo otro” como exterior desaparece y la conciencia, o el Absoluto como conciencia, se desdobra: “*los dos extremos, uno el del puro interior y el otro el del interior que mira a este interior,... lo presente es el acto por lo que el interior mira lo interior*”⁷⁷. El proceso dialéctico in-voluciona al interior de la conciencia y “lo otro”, como lo conocido sensible o intelectualmente, se anonada. La autoconciencia se abre a una región desconocida. “Lo otro”, de forma cartesiana y kantiana, se daba dentro de “lo mismo”, *a priori* categorial del *yo pienso* fundamental.

El paso de lo sensible a la autoconciencia es la entrada en el Reino acogedor de la verdad, ya que el reino de la inmediatez de la conciencia ocultaba el ser del otro. El Absoluto que se manifiesta como conciencia individual o colectiva (“el yo es el nosotros y el nosotros es el yo”) se escinde en dos extremos o momentos diferenciados. Primeramente, como los opuestos en el interior de “lo mismo” como vida, como apetencia o deseo. “El objeto del deseo es algo vivo”. Lo vivo se manifiesta como “lo otro” opuesto y como “lo mismo” que se es. La autoconciencia y la vida son los opuestos de la escisión. La unidad de la conciencia se escinde en la oposición entre la autoconciencia y la vida. La diferencia solamente tiene autonomía como algo para otro. En la interioridad de la autoconciencia la vida se manifiesta como la diferencia, como “lo otro”. El deseo no se agota jamás, y por ello tendría una movilidad infinita. Pero si el deseo es de dos autoconciencias, la conciliación se alcanza por el retorno como satisfacción: “la autoconciencia solo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia”⁷⁸.

“El Otro” no es sino la mediación que hace que la autoconciencia se reconozca y se supere desde sí para sí. En definitiva, es el Absoluto, que se manifiesta por las conciencias, el que se reconoce por ellas alcanzando así una nueva figura dialéctica, que se pone en movimiento por la desigualdad que el propio desdoblamiento interno produce. Hegel pasa constantemente del nivel objetivo al subjetivo, del individual al

⁷⁷ Hegel, F. : *Phänomenologie*, A, pág. 134, ed. Hoffmeister, 1952, pág. 128, citado por DUSSEL, E. O. c., pág. 112

⁷⁸ E. DUSSEL, O. c. págs. 110-113

colectivo, del social al histórico, siempre teniendo presente que lo singular es expresión de lo Absoluto. La autoconciencia se abre dialécticamente camino lentamente por el reconocimiento de la otra autoconciencia (siendo ellas mismas diferentes totalidades). En un primer momento, al que podemos llamar más imperfecto, la conciencia no tiene ante sí una autoconciencia. En un segundo momento, supone una “autoconciencia servil”, descubrimiento de la realidad de dependencia o sumisión en relación con otra realidad.

“Lo Otro” no es realmente “el Otro”, sino simplemente el escindirse o desdoblarse de “lo Mismo”. Los *nosotros* están englobados en una historia universal única, que es simplemente “lo otro” de la evolución natural. Y el *un mismo* es una totalidad consciente de una dialéctica de otro mismo. Y ambos procesos son solamente “lo otro” del Absoluto como Totalidad, dentro del cual “lo otro” es una escisión diferenciada de “lo Mismo”. Los opuestos hegelianos no consiguen abrirse a lo realmente otro, a lo nuevo. Solo se mueven dialécticamente dentro de “lo mismo”, sin ninguna posibilidad de novedad, sin auténtica alteridad⁷⁹.

Kierkegaard se levanta contra Hegel proponiendo un “individuo singular”, solo y desnudo ante Dios. Kierkegaard, en realidad, comprende la alteridad teológicamente e individualmente, como acción del individuo y de la vida, dejando de comprender la alteridad de forma racional. Ha habido otros intentos: Feuerbach afirmando la dialéctica como diálogo; Comte, afirmando la alteridad como hecho social y proclamando el amor a la humanidad; Marx, afirmando la alteridad del hombre como humanidad social⁸⁰.

Entre estos intentos debemos recordar el de Edmund Husserl en sus *Meditaciones Cartesianas*. Todo el pensar fenomenológico husserliano parte de la certeza de la apodicticidad del “ego transcendental”, que constituye el horizonte ontológico de sentido. Es dentro del ámbito de la constitución transcendental del *yo originario* donde se recorta el propio *yo empírico* y *el otro* que aparece dentro del horizonte, como tema de una apercepción analógica o presentación. El *nosotros* constituido por mi *yo empírico* y el de los otros confirman la totalidad del sentido “una forma temporal común”. El *nosotros* queda interiorizado en la totalidad de la mismidad originaria y constituyente, de acuerdo con la interpretación de A. de Waelhens, “*en el interior de la transcendencia originaria de la ipsidad se discierne una polaridad que*

⁷⁹ Idem págs. 114-116

⁸⁰ Idem pág. 116

hace surgir a la vez el ego y el alter-ego, dimensiones complementarias, recíprocas y antitéticas de una relación dialéctica”⁸¹.

Para Husserl, la comunidad se establece y se realiza entre el yo, mónada primordial para mí mismo, y la mónada constituida en mí como extranjera. El “en mí” es lo esencial, es la interioridad irrebasable del “ego transcendental”, “Lo mismo”. “El Otro”, como “otro ego transcendental” es ilusorio, irreal, hipotético.

Cabe todavía preguntar sobre las implicaciones prácticas de una ontología de la Totalidad, cuando “lo Mismo” es originario de “lo Otro” (como diferencia interna). Herbert Marcuse en *El hombre unidimensional*, indica algunas dimensiones concretas, como la Totalidad y su carácter irracional y, peor todavía, impidiendo cualquier tipo de oposición, cayendo en burocracia y pseudofilosofismos con predominancias pragmáticas, negándose el pensar crítico con una ontología encubierta por la cual se sustituye el Todo por un polo dominador que se establece como “lo Mismo”. En este polo la diferencia viene marcada por lo dominado, “lo Otro”, que supondrá un peligro para “lo Mismo” cuando reivindique justicia y derecho. La anulación de este “lo Otro” sería la causa de los campos de concentración, negación de todo tipo de alteridad. La guerra, la persecución, la represión y tantas otras anulaciones de las diferencias vienen provocadas por la actitud de “combatir el mal” y ese mal es exactamente el riesgo que causa la novedad de “el Otro” ante la negación de “lo Mismo”. En palabras de Nicolas Berdiaeff ,

*“para la ontología monista no es solo la aparición del mal lo que presenta mucha dificultad, sino la novedad misma ... la novedad auténtica, no solamente la que significa una nueva repartición de partes, llega siempre como de otro mundo, de otro nivel, llega desde la libertad... La novedad creadora es inadmisibile para la filosofía monista”*⁸².

Dussel intenta remarcar que descubrimos que “lo Otro” como “el Otro” es escatológicamente distinto, tal como ya podíamos haber entrevisto en Heidegger al tratar la “apertura ante el misterio”, “la esperanza”, “la asimilación” como “acontecimiento coparticipativo”, “la conciliación”, y otras categorías derivadas del ente como conciencia del más allá. La superación heideggeriana consiste en pensar exactamente “el Otro” como distinto, sin un “lo Mismo” idéntico, originario y ámbito desde donde proceden las diferencias. Heidegger intenta la superación de la

⁸¹ Waelhens, A. : *La philosophie et les expériences naturelles*, pag. 127, citado por E, DUSSEL, O. c. pág. 116

⁸² BERDIAEFF, N.: *Essai de métaphysique eschatologique*, pág. 181-193, citado por DUSSEL, E., O. c. pág. 118

Modernidad, superación de la ontología del sujeto, que se fundamenta en “el Otro” como elemento previo, como otro momento metafísico y del cual es solo óptico “lo otro”. La superación heideggeriana de la Modernidad se alcanza en el descubrimiento de la Totalidad Hombre-Ser como ser-en-en-el-mundo, exactamente el fundamento previo de “el Otro”. “El Otro” es el “más allá” metafísico, trans-ontológico, lo siempre exterior a “lo Mismo”.

Dussel aborda la cuestión de la Alteridad a partir de otros principios que aunque puedan parecer teológicos son filosóficos. Partiendo de la concepción cultural semita-hebraica (especialmente en la descripción de la Tanaj), se relata que *“Yavé hablaba con Moisés cara-a-cara como el hombre que habla como un íntimo”* (Ex. 33, 11). Analizando el texto encontramos que se trata de un momento “cara-a-cara” y un momento “íntimo”. El primer elemento, “cara a cara”, indica la proximidad, lo inmediato, lo que no tiene mediación, el rostro frente al rostro en la apertura o exposición de una persona ante otra. Para E. Lévinas, *“en la oposición del “cara-a-cara” brilla la racionalidad primera, el primer inteligible, la primera significación, es el infinito de la inteligencia que se presenta ante el rostro”*⁸³. Filosóficamente, “el-cara-a-cara” supone la experiencia originaria desde donde el orden ontológico (el mundo como horizonte transcendental de “sentido”) queda abierto: es el “más allá” de la totalidad mundana, previa a ella misma y originaria. Que Yavé hablaba “cara-a-cara” con Moisés significa el primerísimo encuentro de dos personas (siendo la misma persona una noción nueva y propia de esta posición del ser como libre y no ya cósmico como entre los griegos) cuya relación se establece por el lenguaje mismo, *hablaba*. No es la única situación de “intimidad”: *“yo le he hablado boca a boca ante el rostro”* (Nm. 12,8) que viene a significar la intermediación del beso, la relación primera, la claridad total desde donde se organiza el mundo y las relaciones⁸⁴.

Esta realidad indica la relación del “yo” personal ante un “otro” igualmente personal. Son dos exterioridades que se encuentran y descubren su existencia, sus horizontes, sus límites. Hasta el rostro del otro llega la luz, la comprensión del mundo. Más allá de su rostro se vislumbra su comprensión del mundo, se abre una exterioridad metafísica o ética, una realidad que va más allá de lo físico, encontrada en el horizonte de su libertad y de su provocación humana. En esa misma tradición cultural se dice: *“bienaventurado los de corazón puro porque ellos estarán cara-a-cara con Dios”*(Mt.

⁸³ LÉVINAS, E. *Totalité et infinie*, pág. 183, citado por DUSSEL, E. O. c.t. Pág. 120

⁸⁴ DUSSEL, E. O. ct. pag. 121

5,8) u “*hoy ciertamente estamos enigmáticamente unos ante otros de manera confusa, pero entonces será cara-a-cara, persona-a-persona ...resumiendo la fe, la esperanza y el agape*” (I Cor. 13, 12-13). El “corazón” indica el órgano que simbólicamente establece la relación irrespectiva de las exterioridades, es el órgano por el que se establece la Alteridad, la apertura y exposición al Otro como otro, más allá del horizonte ontológico y óntico. Apertura ante el misterio de la libertad del otro, no como voluntad de dominio sino como voluntad de servicio.

El corazón puro indica el corazón contrario al solipsismo cerrado de una Totalidad. Es la experiencia de abrirse al otro y saber establecer una relación metafísica y ética, es una *ligazón* con el Otro que es siempre deseo y anhelo de encuentro, se trata, en realidad, de una *relicación*, pues no hay ruptura de dominación con relación al otro, con la que se podría degradarle o instrumentalizarle, sino una actitud de aproximación, llamada por Paulo de Tarso como situación de *agape*. El cara-a-cara es la verdad primera. El otro es asumido como incomprendible y exterior a mi mundo, es un ente autónomo y libre con relación a mí. El cara-a-cara indica el límite de un ámbito ante el límite de otro ámbito, el enfrentamiento de dos exterioridades que se encuentran, es proximidad, inter-diálogo.

Se trata de “un Otro” en inter-diálogo. De hecho, “los otros” son los que introducen en el mundo y nos introducirán en nuestro propio mundo como Totalidad de sentido. El encuentro, especialmente el encuentro pedagógico es analéctico. El horizonte ontológico se abre desde la alteridad, aprendiendo las primeras palabras como idea universal de un lenguaje común. El cara-a-cara es la experiencia primera radical de nuestro ser hombres. El otro permanece infinitamente trascendente. Fuera de nuestro mundo provoca su epifanía. Se trata no de “lo Mismo”, ni siquiera de “lo otro” como diferencia óntica en “lo Mismo”; se trata de “el Otro” que es originariamente dis-tinto, sin unidad ni identidad previa, que converge en el encuentro. El *encuentro* es origen del mismo mundo, alteridad metafísica y ética desde donde surge el horizonte ontológico⁸⁵.

Si la realidad es un *príus* indudable, “el Otro” es de orden “realísimo” desde donde se comprenden todas las realidades. El hombre, ante las cosas reales inanimadas y vivientes, guarda una relación de comprensión, de artista, de dominador, de sujeto con proyecto histórico. Frente a los otros hombres debe abrirse a lo realísimo, sin cosificarlos, sin mediatizarlos. Es el encuentro con la realidad del misterio de “el Otro”,

⁸⁵ Idem págs. 120-124

el misterio de lo distinto, a la escucha de sus palabras. La escucha se hace presente también en esa tradición, “*escucha las leyes y las costumbres que pronuncio en vuestros oídos. Aprendedlas y guardadlas en vuestros oídos para practicarlas*” (Gen. 5,1). Surge otra posición del ser. No solamente como “lo visto”, ahora también como “lo escuchado”, “lo oído por los oídos”, o sea, lo que procede desde un más allá de la Totalidad ontológica. Si para Aristóteles hay una relación de potencia y acto, descubrimos otra relación en la que se encuentra el advenimiento del ser desde la nada.

La nada aquí indica el horizonte metafísico, ético, transcendental, transversal (lo más allá del horizonte ontológico), discontinuo con respecto a la mismidad del mundo como Totalidad. En expresión de Hegel, “la nada es la libertad del otro”. Desde la libertad de “el Otro” irrumpe en mi mundo lo nuevo, la novedad, lo no posible por la potencia de mi totalidad. “El Otro” provoca y propone algo nuevo desde su exterioridad real. El cara-a-cara expresa entonces una relación irrespectiva que supera el hacer (*poiein*) y el comprender (*noein*) para abrirse a un nuevo tipo de actualidad, la de la creación, igual que míticamente se expone en la narración de la creación del primer hombre y la primera mujer. La creación indica una praxis analéctica de “el Otro”, el pro-yecto humano surgido del descubrimiento de “el Otro”⁸⁶.

Si el *ethos trágico* se resume afirmando que todo es “lo Mismo”, para el *ethos histórico* no hay Totalidad que totalice absolutamente “el Otro” como persona. El *ethos histórico* existe en el Adán tentado, no en el Prometeo encadenado. Hay historia en la apertura y efectuación de lo imprevisible desde el Otro. Es desde el Otro desde donde se reconoce lo nuevo revelado por primera vez. La filosofía se preocupa por lo nuevo y se antepone a la cotidianidad. Si para el *ethos trágico* el héroe es el sabio, para el *ethos histórico* el héroe es el que tiende al Otro con “amor-de-justicia”, más allá del horizonte de la visión ontológica, el pro-feta dispuesto a dar su vida por el Otro y ponerse al servicio de los dominados, pobres, miserables, excluidos.

“El Otro” se muestra en una doble prioridad: anterioridad en el orden de la constitución del mundo (*ordo cognoscendi*) ya que el mundo se abre desde el otro y anterioridad en el orden de la constitución real (*ordo realitatis*), ya que procedemos del Otro tanto biológica como pedagógicamente.

Desde la exterioridad cósmico-real las cosas irrumpen en el mundo como totalidad, manifestándose; desde la extrema exterioridad aparece en el mundo el rostro

⁸⁶ Idem págs. 124-126

del Otro y se expresa como revelación. En el orden de la constitución real el Otro libre es mucho más real y exterior que la misma cosa (física, vegetal, animal,...). La alteridad, analécticamente, se refiere a la exterioridad de la constitución real eventual, humana. La manifestación cósmica se produce desde o en vista de una *revelación* del otro en el orden de la verdad del ser (el mundo como Totalidad). La revelación del otro se presenta en mi mundo como creación de lo imposible a partir de la mismidad⁸⁷.

La ética de la alteridad se abre ahora, por encima del proyecto de la totalidad humana, hacia el Otro: el yo personal se abre al Otro. Aparece el Nosotros histórico a los Otros, y el Nosotros definitivo como humanidad al Otro absoluto, al Infinito, que garantiza la imposibilidad de mediatizarlo: la apertura perenne y escatológica de la historia. Cuando el Otro es más Otro, más propiamente su irrupción en la mismidad es *creación*. El Otro absoluto crea, no solo lo nuevo en “lo Mismo”, sino “lo Mismo” mismo. Cuanto más otro es “el Otro” más nada es con respecto a la Totalidad de la mismidad y por ello más libre. La Alteridad, la Nada, “el Otro”, la Libertad, la Creación y la Novedad se oponen a la Totalidad, a “lo Mismo” (siempre neutro), a la Necesidad, al Eterno retorno y a lo Inmóvil. En la dialéctica de la Totalidad solo hay relación hombre-naturaleza, o sea, ontología y economía. En la analéctica de la alteridad hay relación irrespectiva, encuentro de libertad-libertad, por eso es metafísica y ética. En la Alteridad hay diálogo entre “el Mismo” y “el Otro”, diálogo histórico proveniente en la novedad, curso criativo, dis-curso. Este dis-curso es la historia humana. La historia es el dis-curso entre “el Mismo” y “el Otro” como exterioridades cuyo misterio nunca se agota⁸⁸.

Volviendo a la cultura semita, la frase *“no es bueno que el hombre esté solo”* indica la naturaleza del hombre como ser escatológico de alteridades, distinto y alterativo al mismo tiempo. En “el Otro” como rostro sexuado encontramos la primera analéctica que se establece entre los que son más dis-tintos y, sin embargo, tienden a constituir con “el Otro” una unidad que se asemeja a “lo Mismo”. Es el encuentro doméstico varón-mujer. El segundo encuentro, y todavía dentro del nivel doméstico, es el del encuentro que prolonga la relación con el mundo de forma pedagógica y cultural, padres-hijo, maestro-discípulo, profeta-pueblo, organización social-persona,... En todas estas relaciones puede darse la experiencia de descubrir “el otro” como dominación o como servicio.

⁸⁷ Idem pag. 126

⁸⁸ Idem pág. 127

En el “Otro” como el rostro de la pedagógica encontramos la relación padre-hijos. El hijo es fruto de la fecundidad, es libertad creada, pro-creación, recreación pero jamás retorno, repetición, ciclo, recuerdo. Distinto por origen, tiene una vocación a ser “lo Mismo” que sí, es decir, “el Otro” para todo otro.

Desde el nacimiento hasta su autonomía adulta (nunca total) el hombre recorrerá por la “analéctica de la enseñanza” los más de dos millones de años que el hombre lleva en nuestra tierra. El proceso pedagógico es innovación, aprendizaje. “El Otro” que acaba de nacer, el hijo, no imitará lo que otros hicieron, sino que re-creará lo que otros en otros crearon. Toda la analéctica pedagógica se funda sobre un cierto amor paterno y filial, amor del que es más hacia el que es menos. La relación analéctica de amor supera la simple dimensión de lo pragmático. Se enseña por amor y no solamente por transmitir experiencias prácticas⁸⁹.

La analéctica, más allá de la dialéctica, enseña que el proceso dialéctico se mueve desde un más allá (*aná-*) del mundo, desde “el Otro”. El maestro y el discípulo siempre tienen algo que aprender y muy pronto el mismo educando comienza a enseñar para hacerlo igualmente hasta la muerte. La actitud analéctica pedagógica se encuentra perfectamente comprendida en la expresión “*es bueno que él crezca y que yo desaparezca*” (Mt. 3, 30). En “el Otro” como rostro político llegamos a un nivel alterativo, pragmático, organizacional ante lo que se encuentra separado y fuera de “lo Mismo”⁹⁰.

“El Otro” es realísimamente “otro” cuando su exterioridad es más plena, cuando es trans-versal con respecto al horizonte de comprensión (aún de horizontes sociales). Más allá de la esposa está la *viuda*, más allá del hijo está el *huérfano*, más allá del familiar está el extranjero, más allá del amigo está el *enemigo*, más allá del igual está el *pobre*. La ontología de la Totalidad y de “lo Mismo” es una filosofía de la guerra. La analéctica pretende una ética de la paz. Pero no hay paz sin alteridad y no hay alteridad sin atacar la mismidad de la Totalidad cerrada e injusta.

La pre-ocupación, como ya se ha analizado anteriormente, es la tensión efectiva ontológica que se mueve dentro de la Totalidad mundana del poder-ser como pro-yecto adveniente. La praxis es la actualidad de la potencia de la Totalidad ontológica de “lo Mismo”. A partir de la analéctica entendemos que más originario que el-ser-en-el-mundo de Heidegger o más originario que el ser de la comprensión de Gadamer, el

⁸⁹ Idem pag. 138

⁹⁰ Idem pags. 138-145

cara-a-cara es la posición originaria de las dos exterioridades. Un ejemplo de extrema alteridad podemos encontrarla en la parábola del Buen Samaritano del Evangelio de Lucas. Aquí el cara-a-cara del extremadamente Otro es aquel que *fuera* de toda coexistencia de amistad, más allá de la indiferencia, es un enemigo. Ese enemigo se encuentra en la suprema postración y miseria: herido y casi sin vida (arrebatao del orden de la satisfacción de “lo Mismo” y en medio del dolor), robado (sin la seguridad de la propiedad), a la vera de un camino (fuera de la casa, sin acogida), casi muerto por ladrones (no se trata de heroísmo en caso de guerra o cosa parecida)... “y *un samaritano que estaba de viaje, se acercó hasta él, lo vio y tuvo misericordia*” (Lc. 10, 29-37).

Se trata exactamente de la posición originaria del cara-a-cara en la alteridad más inimaginable. *Lo vio*, en su carne maltratada, en su rostro, y se abrió a otro orden, a un orden trans-ontológico, meta-físico, a una exterioridad que ve el “el Otro” como otro; trans-versal, más allá del horizonte de “lo Mismo”. No es ya “necesidad” y sí “deseo”, lo que hemos llamado amor-de-justicia. El orden ontológico de la Totalidad de “lo Mismo” queda ahora abierto en el cara-a-cara a la exterioridad del Otro: su rostro es el límite de la visión. Ante esta situación, lo único posible es *abrirme ante el misterio, esperar* en la proximidad su revelación como palabra y *positivamente* superar los muros de nuestros mutuos horizontes ontológicos e irrumpir en medio de su ser-otro por medio del amor-de-justicia, la tensión hacia el Otro como otro, por él mismo.

Más allá de la fe racional por lo noumenal kantiano y del saber absoluto de Hegel, se abre el ámbito de la fe meta-física o ética que es con-fianza (con-fe) en el Otro como otro, más allá del horizonte de mi mundo, de la comprensión como Totalidad subjetual egótica. Analécticamente, “el Otro” como otro miserable es el origen de la “vocación” del ser. El amor al Otro como otro miserable exige un compromiso de mi parte. La metafísica de la alteridad funda una “voluntad de servicio”. La ontología de la totalidad funda una “voluntad de dominio”. Alteridad, paz, servicio, justicia, se oponen a Totalidad, guerra, dominio e injusticia⁹¹.

Podemos constantemente encontrar ejemplos del dominio europeo, occidental, de la filosofía dominante históricamente. La pretendida universalidad de la cultura europea viene a ser un compromiso solidario con su “voluntad de poder” histórica. Se puede preguntar entonces por la posibilidad de una filosofía propia de América Latina. Fue la pregunta formulada por Augusto Salazar Bondy. Si su respuesta apuntaba que

⁹¹ Idem págs. 145-154

nuestra filosofía con sus peculiaridades propias, no ha sido un pensamiento genuino y original, sino inauténtico e imitativo en lo fundamental, hay que continuar preguntando si esta filosofía es posible en nuestro continente subdesarrollado, dependiente y oprimido cultural y filosóficamente.

La respuesta es que es posible con una condición: que, desde la autoconciencia de su alienación, opresión, sabiéndose entonces estar sufriendo en la propia frustración la dialéctica de la dominación, *piense* dicha opresión y *vaya pensando* desde dentro de la praxis liberadora una filosofía, ella misma también liberadora. Es decir, una filosofía que emerja de la praxis histórica y que piense desde la existencia personalizada del filósofo, el que habiéndose liberado personal y proféticamente, vive anticipadamente un “hombre nuevo”. El filósofo debe ser, pedagógicamente, el maestro que, evadiéndose del impersonal y masificado “se” subopresor, se convierta en un “yo”. Desde esa posición excéntrica, por la analéctica pedagógica, indica al pueblo su propia responsabilidad en su respectiva personalización. Un pueblo personalizado que pueda decir “Yo”-“Nosotros” ante el Otro (el “se” dominador imperial debe convertirse en un “Vosotros”) es un pueblo en marcha hacia su liberación. La filosofía descubre en América su función liberadora, pro-fética, debiendo anticiparse al proyecto de un pueblo, no para suplir su pre-ocupación sino para devolverle el proyecto iluminado, clarificado, engrandecido, re-creado, criticado. La filosofía de América Latina, lejos de pensar como el ontólogo de la Totalidad y de “lo Mismo” en la guerra y en la dominación, tiene que pensar como el metafísico de la Alteridad y “el Otro” desde la liberación y la paz.

2.2.4.- La eticidad del fundamento.

Dussel hace una distinción entre eticidad y moralidad. Etimológica y conceptualmente, la primera tiene origen griego mientras la segunda es de origen latino con un carácter menos abarcante que la primera. La eticidad funda la moralidad. El fundamento o la ex-sistencia en su sentido existencial juzga a la praxis en su sentido existencial. La eticidad de la existencia pende y depende de la Alteridad y no de la Totalidad. Se trata de partir de un “más allá” de la condición existencial de posibilidad del bien y del mal, es decir, de la moralidad en general, ya que se intentará mostrar la eticidad de la estructura existencial misma, la eticidad del fundamento⁹².

⁹² DUSSEL, E.: *Para una ética de la liberación latinoamericana II*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, pag. 13

A lo largo de la historia del pensamiento oficial, pensamiento al que hay que destruir, hay un tipo de ontología que justifica la Totalidad y los posibles héroes de la Totalidad. Estos se revisten de heroísmo al ser considerados como los mantenedores del orden ontológicamente establecido. El Otro que pretende subvertir la seguridad del Todo es el enemigo a quien es necesario eliminar por el bien del “Todo”. El héroe es la mediación por el que se puede eliminar por la violencia todo aquello que se presenta como dis-tinto. Pero la enemistad es un modo de ver al Otro: se le ve como el que no está en “lo Mismo” por error. El error es lo falso, lo no auténtico, lo *no-ser*. Y al mismo tiempo es exterioridad negativa al ámbito del ser. Se considera “lo Mismo” como el *ser* y su conocimiento como la *verdad*. Encontramos aquí una estructura fundamental trágicamente inamovible a la que podemos acercarnos por un cierto tiempo de *gnosis*. El fundamento es “*así como es*” y nada más⁹³.

Este tipo de eticidad, presente en el mundo clásico, tiene una lógica interna coherente aunque limitada. Se trata de la visión trágica griega, en donde la lógica es más ontología que ética. La no-eticidad del fundamento queda evidenciado en la no-libertad de dicho fundamento. El “mal” del que habla lo trágico no es un mal ético, sino un “mal” fruto del “error”; una inevitable degradación cósmico-natural de los entes, o, más, simplemente, la pluralidad diferenciada, arrítmica, informe y caótica de la materia.

Dentro de esta visión clásica, muy bien representada en Plotino, el bien y el mal se oponen radicalmente al mal y al no-ser. El no-ser es la materia y la materia es la causa de la debilidad del alma, así como de su disposición viciosa. Este mal que constituye realmente a las cosas y al hombre, anterior al hombre y al mundo “desde siempre”, sin comienzo ni fin, es el mal ontológico trágico pero no-ético, necesario, inevitable, divino. Al mal trágico se le conoce (*gnosis*). Pero no existe connotación de pecado ni, por lo tanto, perdón de los pecados. Tampoco existe como historia simplemente por no haber libertad ni Alteridad⁹⁴.

Dussel continúa analizando y ve cómo en la Modernidad el mal no será interpretado como divinamente necesario, sino como un *a priori* de la subjetividad, un constitutivo del ente mismo, algo ya cumplido en el fundamento. Para Kant el mal se refiere al nivel propiamente ontológico, no ya como el objeto del saber sino como tema de la fe racional, en el plano noumenal inconceptualizable. Por ello, el “mal radical” es un *a priori* de la razón práctica. El concepto del mal y el mal mismo pertenecen a lo

⁹³ Idem pág. 14

⁹⁴ Idem pág. 14-16

noumenal inteligible y por ello no se podrá descubrir jamás la raíz del mal en la máxima suprema del libre arbitrio en relación con la ley, puesto que se trata de un hecho inteligible que precede toda experiencia⁹⁵.

Schelling, en *Sobre la esencia de la libertad humana*, trata igualmente la cuestión del mal y en él se puede ver de manera clara la incidencia de la ontología de la Totalidad. Al preguntarse sobre el mal responde que el fundamento del mal tiene que buscarse no solo en algo en verdad positivo, sino más bien en lo supremamente positivo. Encuentra ese fundamento en la naturaleza misma de Dios, no como “voluntad de amor” y sí como “voluntad de fundamento”, origen de la particularidad y de la oposición entre los entes. El surgimiento posterior de un mal moral es posible porque ya en la primera creación, la voluntad del fundamento irrita la voluntad particular de la criatura, para que cuando el espíritu surja como voluntad de amor, ésta encuentre, para que pueda realizarse, algo que le resista, identificado en el mal ontológico,

“... para la explicación del mal nada nos ha sido dado fuera de que ambos principios sean en Dios. De ahí que exista un mal universal... provocado por la revelación de Dios desde el principio, por reacción del fundamento, mal que, aunque nunca llega a realizarse, aspira continuamente a lograrlo. Sólo después de conocer el mal universal (que llamamos mal no-ético o meramente ontológico) se puede comprender también en el hombre el bien y el mal (que llamamos ético)”⁹⁶.

Schelling termina interpretando el mal a partir de la pluralidad, la particularidad y la oposición de los entes, cuyo último fundamento es el Dios mismo que es “lo Mismo” absoluto y único, ya que las criaturas son la expresión emanatista de la interna *explicatio* de “lo Mismo” como diferencia.

Hegel no parte como Schelling del “oscuro fundamento en Dios” ya que originariamente el Absoluto o Dios es suprema negatividad. Pero en Hegel, Dussel encuentra el fundamento del mal no-ético en la nada, como el no-ser que constituye naturalmente al ente. Por ello, el origen del mal se encuentra en el misterio, es decir, en lo especulativo de la libertad. La necesidad del mal surge del carácter natural de la voluntad en oposición a la voluntad como exigencia interior. “*El hombre es malo por naturaleza o por su reflexión en sí*”⁹⁷. Y en otro momento, “*la particularidad no debe ser mantenida como esencial ante lo que es universal*”⁹⁸, porque cuando esto ocurre se

⁹⁵ Idem pág. 16

⁹⁶ Citado por Dussel, E. in idem pág. 17

⁹⁷ Hegel, F. *Rechtsphilosophie*, 129, citado por Dussel, E. in Idem pag. 19

⁹⁸ Idem, igualmente citado por Dussel, E. In idem pág. 19

comete el mal (óntico). Por eso, en la culminación del proceso dialéctico, en la Idea absoluta como Saber absoluto, el fundamento del mal habría sido negado. La negación o determinación es el mal. Negar la negación es el bien. El resultado final es la aniquilación del mal, de la singularidad, del ente particular, del sujeto finito que se vuelca en el Absoluto como resultado: el Bien supremo como Idea absoluta⁹⁹.

Aún analizando los sistemas que interpretan deficientemente los fundamentos de la eticidad, Dussel considera que Heidegger coloca la cuestión tradicional del *mal como privación del bien* dentro del ámbito óntico. Le interesa especialmente “la condición existencial de la posibilidad del bien y del mal moral” y en este caso el ámbito de la moralidad. O sea, desde la Totalidad, lo ontológico es no-ético y solo puede darse una moralidad óntica o intramundana. Por eso al sentido de *Autenticidad* no se le puede dar un contenido moral. El fundamento ontológico de la moralidad óntica es un “ser-culpable”, pero esta culpabilidad es solo momento de negatividad de la estructura ontológica del hombre como tal. El hombre como poder-ser incluye su opuesto: poder “no-ser”. Reaparece en Heidegger lo trágico de la filosofía clásica como ontología de la Totalidad.

En realidad, Heidegger afirma la necesidad de un “oír”, pero ese “oír” se refiere más al “oír lo mismo” u “oírlo a sí mismo”, lo que provocaría una nueva gnosis. Se puede comenzar a comprender lo que se es a partir de lo opuesto. La apertura al mundo es más que apariencia, es la “verdad originaria”, es el “ver ontológico”. El hombre auténtico tiene un destino único desde el que se arroja sobre su ahí fáctico que es una reiteración pues ni se abandona a lo pasado ni apunta a un progreso. Heidegger no abandona una ontología de la Totalidad¹⁰⁰.

Lo que Dussel indica en estos autores es la formación sistemática y esencial de una ontología de la Totalidad en la cual solamente es posible una sociedad cerrada (que no tiene alteridad), en donde los miembros conviven entre ellos, indiferentes al resto de los hombres, preocupados sólo por atacar. En este tipo de ontología de la Totalidad el mal es originario (divino para los griegos, ontológico para Hegel como determinación y para Heidegger como no-ser). La única diferencia entre ellos es el mal originario en “lo Mismo”.

Interesa una visión distinta que Dussel encuentra en la experiencia semita, concretamente del *mito de Caín y de Abel* (Gen. 4). La lucha a muerte entre dos

⁹⁹ DUSSEL, E. *O.c.* pág. 19

¹⁰⁰ *Idem* pág. 19-22

hermanos puede ser algo paradigmático. En el momento central del mito se dice que “*Caín se arrojó sobre su hermano Abel y lo mató*”. Se trata de un fratricidio, eliminación del Otro, instauración de la Totalidad solipsista y símbolo de la eticidad misma de lo ontológico en cuanto tal. Matar al hermano es aniquilar al Otro, la Alteridad, es ateísmo alterativo que se torna inmediatamente en panteísmo. Por la matanza del Otro se instituye la identidad cerrada de “lo Mismo” como único: el asesinato del hermano (lo político) es totalitarismo, pero es al mismo tiempo el asesinato que comete el padre contra el hijo (lo pedagógico como dominación), el varón contra la mujer (la casa como patriarcalismo), y aún contra el absolutamente Otro (lo teológico alterativo) como ateísmo.

El que mata al hermano constituye el horizonte de su mundo como abismal y fundamento último: se trata exactamente de la ontología de la Totalidad trágica y moderna que no puede sino seguir siendo (después del asesinato mítico del Otro) una filosofía de la Guerra, una lucha a muerte contra el Otro como otro. El fratricidio es la aniquilación total de la Alteridad y, por ello, el mito adámico indica la estructura metafísica, ética, transversal, ontológica del mal radical en su más extrema generalidad, siendo el teocidio (“la muerte de Dios”) la conclusión o el extremo final de lo que comenzó por ser en la injusticia de un fratricidio, y que no es sino, y como lo hemos dicho, la aniquilación de la Alteridad¹⁰¹.

Dussel continúa analizando la Modernidad del *ego cogito*. Advierte cómo ésta se encierra en lo subjetivo racional, se recupera parcialmente en el Otro como *socio* del contrato social, pero no dejará de ser “*lobo para el hombre*”, como en Hegel y Marx, hasta el final diagnóstico zarathustrano de la muerte de Dios. En verdad el Otro ya había desaparecido en el absoluto panteísmo espinosiano y en la muerte del indio y del negro, esclavizados y colonizados¹⁰².

En la estructura del mito adámico, *la simbólica* permite a Dussel interpretar la eticidad de lo ontológico como tal. El mito comienza proponiendo “*la serpiente*” como símbolo del mal histórico que tienta *a priori*. En realidad, se trata del pecado histórico del mundo. La serpiente *dijo a la mujer*. “Decir” es palabra, expresión de la mismidad, diferente del *tienta* que hace alusión al otro dominador. El mito adámico es por excelencia el mito antropológico, la tentativa de desdoblar el origen del mal y del bien. La intención de este mito es la de dar consistencia a un origen *radical* del mal, distinto

¹⁰¹ Idem pág. 22

¹⁰² Idem pág. 23

del origen todavía *más originario* del ser bueno de las cosas, de acuerdo con Paul Ricoeur en la *Simbólica del mal*. Comparándolo con el mito de Prometeo, encontramos una idea de libertad superior a la trágica acción de los griegos. El mal, para la mentalidad semita antecede a la historia, está antes del recién nacido, mezclado con todo aquello que se dará alterativamente. El Otro puede ser también la serpiente, puede ser oferta tentadora del mal, cosa que puede ocurrir cuando el otro se presenta como Totalidad cerrada: “*seréis como dioses*” (Gen. 3,5). Las restricciones relativas al “árbol de la vida” y a “la voluntad de poder”, alertan para la muerte y la pena. Dussel concluye que para el semita, el mal no es originariamente divino (como para los griegos, maniqueos e incluso algunas culturas precolombinas de América), ni ontológicamente no-ético (como para la modernidad hegeliana o la ontología de la autenticidad heideggeriana), sino originariamente humano, nacido de la libertad y como clausura de la dialéctica de la Alteridad. El Otro (Abel, Yavé, Elohim,...) es el ámbito desde donde la eticidad de lo ontológico queda constituida¹⁰³.

Este mismo mensaje mítico, Dussel lo encuentra en la figura de Moisés, redactado históricamente siglos antes de la narración del mito adámico. Según la tradición hebrea, Moisés, un hebreo egipcio, simple pastor en el desierto de Madián, un día, *sin ver* al que le hablaba, *escuchó* una voz del Otro que pedagógicamente le hizo descubrir el sentido del acontecer histórico: “*he visto la miseria de mi pueblo que habita en Egipto. He escuchado el clamor que le arrancan sus verdugos. Estoy dispuesto a liberarlos de los egipcios*” (Ex. 3, 7-8). El pobre pastor se transforma en un profeta de la conciencia ética y comienza a comprender la estructura fundamental de la eticidad. El faraón es el que obra el mal, matando y esclavizando al hermano hebreo. Al mismo tiempo “ha muerto” quedándose solo en su Totalidad totalizada totalitaria: todo Otro ha sido borrado de su horizonte. Su “pecado radical” le ha llevado a provocar la esclavitud, la opresión, la aniquilación del Otro apoyándose tan solo en la Totalidad de “lo Mismo”. Todos han sido degradados. La dialéctica ha sido suprimida como historicidad y aquietada como dominación. Moisés se da cuenta del pecado radical, el originario u original como cerrazón o clausura de “lo Mismo” y el endurecimiento libre ante “el Otro”. El mismo endurecimiento que provoca la muerte de Abel o la reducción del pueblo a mano de obra esclava.

¹⁰³ Idem pág. 22-24

Moisés consigue que el pueblo hebreo tome conciencia de su situación y las gentes dejen de considerar que son “naturalmente” esclavos. La Totalidad consigue una ontología de un *ethos* trágico que permite su actitud no-ética¹⁰⁴.

Significa que mi mundo, nuestro mundo, nuestra historia, con su comprensión, con su pro-yecto como poder-ser ad-veniente y dialéctico, queda ahora juzgado en su eticidad fundamental desde un ámbito más abismal que el mismo horizonte ontológico (desconocido para los griegos, modernos y hasta Heidegger) de la realidad de “el Otro”. La a-versión a “el Otro” es el mal tras-ontológico, meta-físico, que constituye la eticidad de lo ontológico mismo. El mal originario, como eticidad negativa de la existencia, de lo ontológico, es un situarse contra el Otro: “*he pecado contra Yahvé*” (2 Sam. 12,13).

Dussel ve en el no-al-Otro la negación de la exterioridad y, al mismo tiempo, la afirmación totalitaria de la Totalidad, justificación de matar al Otro. Por ello surge el “no matarás”, negación de la negación, afirmación suprema del Otro como otro y apertura de la clausura. “No matarás” es idéntico a “amarás con justicia al Otro”, bien diferente del Otro como infierno de Sartre. El Otro es realmente un infierno para quien busca su Totalidad egocéntrica. El Otro no es infierno, aunque para la Totalidad totalitaria lo sea, cuando se lucha por justicia y se busca la identidad propia contra la opresión y la dominación. Cuando la Totalidad absoluta se hace dueña de la realidad aparece el pecado histórico. La Totalidad se hace presente pedagógicamente, como diría San Pablo, “*entró el pecado en el mundo*”¹⁰⁵.

Todavía analizando la historia de la Filosofía y la historia de la ética, para Dussel, san Agustín entra en el grupo de los que explicaron insatisfactoriamente el pecado del mundo aceptando dualísticamente un “cierto mal originario” fruto de la influencia helénica. Pero al mismo tiempo, su conocimiento de la mentalidad bíblica-semita le lleva a pensar el mal como alejamiento del bien común y exclusiva preocupación de lo propio. La conversión a Dios supone la aceptación de la ciudad de Dios hasta llegar a considerar el hombre perfecto cuando se aparta de su deseo y se olvida de sí mismo. Agustín percibe la necesidad de superar la Totalidad a partir de la conciencia de finitud. La finitud es causa de la corruptibilidad, pues “*todas las naturalezas corruptibles no serían de ningún modo reales si no fuesen por Dios... no son inmutables porque de la nada fueron hechas*” (Comentarios a la epístola a los

¹⁰⁴ Idem pág. 25

¹⁰⁵ Idem pág. 25-27

Romanos, 5, 12). Agustín, de hecho y conscientemente, advierte y toma conciencia del Otro, aunque no llegue a formular una metafísica de la Alteridad explícitamente¹⁰⁶.

Decir que se procede de la nada es indicar un ámbito de la exterioridad a la Totalidad ontológica y situar el mundo como un mundo finito, ni único ni absoluto. La nada, en este sentido, no puede ser constitutivo del ente. Agustín entendió bien la cuestión del mal como abandono de lo mejor y no tanto como amor al mismo mal. La última condición de posibilidad del mal no es ni el amor de sí ni siquiera el poder-no-ser-ontológico de Heidegger. Pero ambos son condiciones y posibilidades porque: 1.- Hay otro dis-tinto. 2.- No soy el Todo total y único, soy finito. 3.- Debo mi ser a Otro de quien procedo. 4.- Puedo negar al Otro porque soy libertad y voluntad, fundada en el poder-ser. 5.- Niego o mato al Otro cuando dejo de con-vergir hacia el Otro en la justicia (caso paradigmático de Caín y Abel). Esta a-versión al Otro es al mismo tiempo con-versión y amor al mismo sujeto como Totalidad totalizada totalitariamente, que no admite al Otro sino como di-ferencia interna, dominada. Los tres primeros momentos podemos considerarlos como alterativos, éticos, trans-ontológicos o meta-físicos; el cuarto puede ya ser considerado ontológico y el quinto óntico, como primer pecado, último pecado, etc., en definitivo, todo lo que niega la existencia del Otro¹⁰⁷.

La doctrina tradicional teo-lógica del *peccatum originale aut naturale* comenzó su camino en el occidente latino: *en Adán todos pecamos*. Para Dussel, en Agustín este pecado ha negado la naturaleza humana en su totalidad.

El ser finito, cada hombre concretamente, puede *ontológicamente* cometer el mal porque su poder-ser, por su libertad, incluye el poder-no-ser. El poder-no-ser sí mismo queda abierto y situado éticamente desde el Otro. El no-al-otro es simplemente la constitución de un mundo subjetivo único y total. Para Rousseau, el “bueno” de nacimiento no es ético, sino ontológico: el ser mismo dado, no corrupto, pero irrespectivo y absoluto, o sea, totalidad. El mal de la historia humana es óntico. El Otro que como otro enseña el mal es lo que constituye el *a priori* del mal que supone mi libertad. Rousseau solo se mueve en el ámbito óntico-ontológico, le falta todavía el de la alteridad. Agustín sintió el ámbito de la alteridad pero lo pensó exclusivamente desde la lógica de la filosofía occidental, de la ontología europea¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Idem pág. 28-29

¹⁰⁷ Idem pág. 30

¹⁰⁸ Idem pág. 32-34

Resumiendo, la ontología de la Totalidad describe el bien de la siguiente manera: “*la perfectio del hombre, el llegar a ser lo que puede ser en su ser libre para sus más auténticas posibilidades (en la pro-yección), es una obra de la preocupación*”¹⁰⁹. Esto puede resumir muy bien lo que es el bien como telos para los griegos, como *finis* para los medievales escolásticos, como *felicidad y virtud* para Kant, como el *resultado* absoluto de Hegel, etc. La pre-ocupación es la mantención de lo Mismo como bien, tensión ontológica al ser Todo como todo. Pero, en la metafísica de la Alteridad, el mal es entendido como *no-al-Otro*. Se trata de pensar la manera del *sí-al-Otro* como el bien supremo del hombre, la eticidad positiva desconocida por el pensar trágico o moderno de la Totalidad sin Alteridad y, por lo tanto, sin eticidad ontológica, ni libertad meta-física o personal como último polo de referencia¹¹⁰. Para Dussel, el prototipo de Totalidad puede ser Nietzsche. Su lógica es la lógica imperturbable de la Totalidad. Hay una Totalidad en forma de dominación con su lógica aristocrática y dominadora del Otro. El pensador de dentro de la Totalidad no llega a discernir que en la *lógica de la Alteridad* el pobre es simplemente el Otro.

La Alteridad es necesariamente rebelión, no de los que dominan en la degradada dialéctica del “sé-ello”, sino de los dominados que sufren la opresión y que necesitan transformarse en un Otro personal. La *afirmación* de la Totalidad de y en sí misma es en verdad *negación* del Otro injustamente abolido. El *no* del dominado es *afirmación* del sí como Otro. El mal es interior a la Totalidad y exclusión de la Alteridad, hasta tal punto que el bien de la Totalidad es el mal de la Alteridad y viceversa. Desde esta Alteridad, Dussel, critica y niega la concepción del Otro como infierno sartriano. Contrariamente, se alinea con Lévinas y reconoce junto con él que

“el rostro es inviolable; esos ojos absolutamente sin protección son la parte más desnuda del cuerpo humano, pero ofrecen sin embargo la más absoluta resistencia a la protección, resistencia absoluta en la que se apoya la tentación del asesino: la tentación de una negación absoluta. El Otro es el único ente que se puede estar tentando matar...Ver un rostro es ya escuchar: ¡No matarás!, es escuchar ¡ Justicia social!”¹¹¹.

Responder a la pregunta de qué es el bien ontológico es responder a la cuestión de quién es el hombre perfecto, aquel plenamente realizado en su poder-ser, la medida que mide todo pro-yecto humano ontológico.

¹⁰⁹ HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*, 41, pág. 198, citado por Dussel, E. O. c. pág. 35

¹¹⁰ DUSSEL, E.: O.c.. Pág. 35

¹¹¹ LÉVINAS, E.: *Difficile libereté*, pág. 29, cit. Por Dussel, E. O. c. pág. 35

El hombre perfecto no puede ser el sabio encerrado en su horizonte ontológico de la verdad del ser, ni el héroe dominador que es capaz de morir y matar defendiendo su ideología. Hay que buscar el ejemplo de un hombre capaz de unir teoría y praxis preocupado por la implantación del misterio del Otro. Dussel se refiere al *profeta*, palabra castellana que responde a la *nabiim* hebrea. Si el mal es negación del Otro e impide el proceso histórico-analéctico y dialéctico servicial, el bien es afirmación del Otro y por ello abre el dis-curso histórico a nuevas etapas imprevisibles. El hombre bueno o perfecto es el motor de la historia. Él abre la Totalidad establecida a lo que es exterior, al Otro, que se encuentra más allá de la verdad ontológica de la Totalidad, en el misterio de la libertad incomprensible, escatológica. El hombre perfecto es aquel que por su bondad, su plenitud antropológica, puede abrirse al Otro gratuitamente como otro, no por motivos fundados en su propio proyecto de Totalidad, sino por un amor que ama primero alterativamente y que Dussel llama *amor-de-justicia*¹¹².

Dussel encuentra el ejemplo prototipo de la meta-física de la Alteridad en la historia del “Buen Samaritano” ya que ad-virtió al Otro. El samaritano es allí un profeta que descubre al Otro más allá de su cotidiana Totalidad de samaritano. El agredido y tirado en la cuneta es, obviamente para el samaritano, un judío enemigo. Superando aquella Totalidad cotidiana, el samaritano devolvió el *ser* al Otro, le respetó como libre a pesar de que toda una tradición le había quitado la dignidad y la identidad despreciándole como samaritano.

El ejemplo prototipo del hecho histórico de la meta-física de la Alteridad, Dussel lo encuentra en Moisés cuando libera a Israel de la esclavitud. La estructura ontológica de la vocación profética (que es en realidad la actitud moral y ética) es inversa a la estructura de la tentación del mito adámico. Este mito presenta la “voz de la serpiente” como estructura del mal, egoísta, buscando una dominación general sobre las cosas, negadora de la Alteridad Absoluta; en Moisés la epifanía de la zarza ardiendo interpela e increpa a Moisés y se presenta como simple Otro para pedir justicia remitiendo constantemente al Otro. El Otro es “santo”, “sagrado” (... *saca tus sandalias pues estás pisando en tierra sagrada* ...). El origen del bien es el Otro que interpela y clama “... *hasta mis oídos han llegado el clamor que le arrancan sus verdugos...He resuelto liberarlos de las manos de los egipcios...*”. El Otro, maestro del bien y pedagogo de justicia, el que llama al profeta, con-vierte al hombre que está situado en su cotidianidad

¹¹² DUSSEL, E.: *O. c.* pág. 36

encerrado en la Totalidad en alguien que llamará al Otro para mostrarle el camino de la liberación.

El profeta es el hombre perfecto de la metafísica de la Alteridad y se opone al sabio y al héroe de la metafísica de la Totalidad. El ejemplo de los profetas provoca persecución y violencia contra ellos, al tiempo que el profeta se levanta contra la Totalidad, llegando incluso a expresarse violentamente. Basta recordar los “*¡ay de vosotros escribas, fariseos, injustos, ricos...*” pronunciados por Jesús (Mt. 23,27), así como Sócrates criticaba la aristocracia ateniense, y otros críticos de la sociedad se comportaron como *las moscas* que estorban a los *caballos* negando sus valores y procurando una nueva realidad¹¹³.

El Otro no-es porque no está en el horizonte de lo que se manifiesta del ser. El profeta se opone al héroe que defiende al Todo como único, que idolatra al Todo como divino y lo absolutiza reprimiendo al Otro dis-tinto para transformarlo en Otro diferente. El profeta se manifiesta y se compromete a partir del amor-de-justicia, lo que le permite escuchar su reclamo y su grito más allá de la realidad totalizada, ahora relativizada, historicada, abierta a un futuro nuevo a partir del poder-ser. El profeta insta una pedagogía analéctica de la liberación al considerar la importancia de la vida del Otro. Puede que exista en su proclamación una cierta violencia, pero excluye la muerte del Otro. El principio fundamental de “no matarás”, negación de la negación, es lo mismo que “ama al Otro con justicia”, proposición afirmativa, imperativa y éticamente suprema de la proposición negativa del “no matarás”. Este principio, inalienable, no es ya el del ser como pro-yecto ontológico de vida. Es el ser del Otro como libertad, la exigencia (*ex – agere*, el actuar y hacer desde fuera), lo que obra desde el ser como libertad inalienable y como persona. Es al mismo tiempo *aceptación* de su posibilidad con respecto a la Totalidad, es imposibilidad de aniquilación¹¹⁴.

El “no matarás” es una conciencia de la necesidad de vida, de la no aniquilación y de la posibilidad de comunidad. El “no matarás” supone la certeza de no quedarse solo. Supone crear lo imposible dentro de la Totalidad, permitiendo que el Otro hable desde su libertad (la nada) e irrumpa en el mundo de la Totalidad. Se da no solamente un acto dia-léctico sino una creación desde el Otro de un más allá del mundo, por lo tanto un proceso analéctico. El profeta, por saber oír la voz del Otro en libertad, tiene la

¹¹³ Idem pág. 38

¹¹⁴ Idem pág. 39

auténtica autoridad para hablar, para pro-ferir la palabra correctora, a veces violencia liberadora, que exige al Otro cumplir con justicia¹¹⁵.

Lo principal del profeta no es la organización de una nueva Totalidad sino la apertura a la liberación del Otro como otro, el reconocimiento de la “condición metafísica de la posibilidad” del progreso histórico. Ante el testimonio y el compromiso del profeta la Totalidad niega y mata al profeta. Es la ontología de la guerra que no permite que se salga de la situación de “lo Mismo”. La Totalidad cerrada es la a-versión al Otro. En la alteridad se transforma en con-versión al Otro. La Totalidad provoca la alienación, cuestión ampliamente abordada por la historia de la filosofía¹¹⁶.

Dussel considera que el mismo Marx no logró una superación de la Totalidad al criticar las estructuras de su tiempo y proponer una liberación. La fundamentación de Marx continúa siendo ontológicamente el sujeto moderno y toda su filosofía una axiología cultural. Su sentido radical del ser es el subjetivismo, no ya como *cogito* sino como *trabajo*. Entre el *yo pienso* y el *nosotros trabajamos* hay una diferencia cuantitativa pero no ontológica¹¹⁷. Afirmar la Totalidad como única es negar la Alteridad, cosa que Marx hizo explícitamente y reiteradamente. Se trata de Marx ontólogo, el que niega la metafísica y afirma la totalidad como única, autosuficiente y sin exterioridad. Pero la negación del Otro como Dios creador, le llevará al Otro. Su antropología tenderá a una Totalidad totalizada sin alteridad. El *yo trabajo* es para Marx la culminación del *yo pienso*. La crítica a la Religión pasa por ahí. Al igual que Hegel, que afirmaba que Dios mismo se finitiza y se pone a sí mismo determinaciones en las vertientes de la manifestación del Absoluto en la naturaleza y en la historia humana, Marx no niega lo divino sino lo divino Otro creacionista, afirmando la naturaleza y la historia como el Todo, natural y eterno. El ateísmo de un Dios-Otro es igual que la afirmación del Todo-lo-Mismo como Dios. Se trata de dos posiciones: el “Todo” es Dios o Dios es “el Otro absoluto”¹¹⁸.

La negación del Otro le exige a Marx pensar todo desde la Totalidad sin Alteridad, aún al nivel dialéctico económico-político. Todo es pensado bipolarmente, tanto el proceso de alienación como el de liberación y en la Totalidad cerrada que se alcanza la superación sin contradicciones. De aquí surgen varias afirmaciones relacionadas con la lucha de clases y la confrontación entre ellas. La solución de Marx

¹¹⁵ Idem pág. 40

¹¹⁶ Idem pág. 40-41

¹¹⁷ Idem pág. 49

¹¹⁸ Idem pág. 48

provoca una nueva Totalidad. El retorno a “lo Mismo” es supresión de las determinaciones que di-ferencian:

“el hombre, por más que sea un individuo particular es, en la misma medida, la Totalidad, la Totalidad ideal, la existencia subjetiva de la sociedad pensada y sentida para sí, del mismo modo que también en la realidad existe como intuición y goce de la existencia social y como una Totalidad de exteriorización vital humana. Pensar y ser, están pues, diferenciados y al mismo tiempo en unidad el uno con el otro” (citando Manuscrito III)¹¹⁹.

Para Dussel, Marx es un moderno que afirma el sujeto como fundamento del ser y la Totalidad como último horizonte de la dialéctica bipolar, ontología que hace imposible una metafísica de la Alteridad. La alienación, desde una metafísica o ética de la Alteridad, es causada por el mal. La liberación es el modo activo y actualizado de lo considerado como el bien. La comprensión clásica identifica la alienación como caída o como la aparición de lo alienado. En la dialéctica de la Alteridad la cuestión queda perfectamente planteada. El movimiento de la alienación es el paso del Otro libre a la situación de “lo Otro” oprimido. Se pasa de la dis-tinción a la di-ferencia, de ser un Todo libre a una parte dominada. Pero, lo que es más importante, la opresión del Otro ha sido activamente producida por el paso de un hombre desde el centro de su autenticidad al ejercicio de la voluntad de poder¹²⁰.

Por su parte, la liberación puede ser original y diversamente pensada desde la Alteridad, en oposición a la ontología de la Totalidad que la pensaba desde la violencia y desde la muerte del opresor. En la Alteridad, el movimiento activo es el del oprimido que se constituye como un ser libre ante la Totalidad. La liberación alterativa es la causa de la conversión del dominador: el oprimido se libera liberando. Si el movimiento alienante es el mal, el liberador es el bien, ese doble movimiento del no-al-Otro como su apertura en el servicio vendría a ser el punto de partida de una nueva descripción filosófica¹²¹.

La conclusión de Dussel es que *la conciencia ética es escuchar la voz del Otro*. Esta experiencia ética escapa al mundo griego y, en general, al indo-occidental, apareciendo más claramente en la experiencia semita. Occidente se encuentra encerrado en una Totalidad que impide escuchar la voz, la llamada (*vocatio*) de quien grita desde fuera alterativamente. Resumiendo, podemos decir que la tradición ya milenaria de occidente pasa por las siguientes fases: en primer lugar, se experimenta al Otro, el que

¹¹⁹ Citado por Dussel, E. O. c. Pág. 50

¹²⁰ DUSSEL, E. O. c. pág. 50

¹²¹ Idem pág. 51

habla y clama, como ante el que el “corazón” oye o escucha. Después, poco a poco, el Otro va siendo interiorizado como un “que me ve” en potencia, de tal manera que en todo lo que obro me veo visto, un saber concomitante del que obra algo como visto por Otro (*cum-sciencia*). Por último, el Otro desaparece de la conciencia moral que se hace autónoma y heteronómica, rigiéndose desde sí y por ella misma¹²².

Hay que pensar, por lo tanto, en la superación de la negación del Otro. Para eso Dussel recurre a la experiencia semita. En 1 Re.5, 9, el rey Salomón pide como don supremo a Dios “*un corazón que sepa escuchar*”, lo que en griego se tradujo por tener comprensión, inteligencia o conciencia. El sentido semita no se reduce al conocer griego, sino que indica oír, escuchar, obedecer y comprender. Otro ejemplo, Dussel lo encuentra en Moisés, en el Dt. 5, 1-5, cuando convoca a todo el pueblo y pide que escuchen “*las normas y las exigencias de justicia que hablo ante vuestros oídos*” para aprenderlas y practicarlas. Se trata de lo que en la montaña y en medio del fuego, Yahvé “*les habló cara-a-cara, y yo permanecí entre Yahvé y vosotros para haceros conocer la Palabra de Yahvé*”. Esto nos lleva a pensar en una experiencia antropológica de gran importancia para la filosofía pues se trata siempre de una palabra que llama, de una voz que interpela desde más allá del orden de la visión, trans-ontológica, pero que es efectiva sólo si la voz sabe oír. La palabra “obediencia” (*ob-audire*, oír lo que está delante), deriva de oír. Para oír es necesario que haya una disposición para oír, por lo tanto, una Alteridad que sea capaz de abrirse, de negarse a su Totalidad. Aparece una dialéctica de *voz-oído*. La voz es un sonido físico, un signo, un testimonio de la existencia del Otro y de su misterio. La voz es la revelación del Otro. La voz del Otro como otro, in-voca, interpela, con-voca. Estas funciones llaman a a-vocarse a la causa del Otro como promoción de justicia. La voz reveladora del Otro nos e-voca el olvido del Otro. Oír la voz del Otro como otro, significa una actitud ética, una apertura ética, un exponerse por el Otro que sobrepasa la mera apertura ontológica¹²³.

La conciencia ética (o metafísica) es el “corazón que sabe escuchar” la voz del Otro. Es esa conciencia que “*golpeó a David*” (1 Sam. 24, 6) y que aparece en otros textos bíblicos. La dialéctica *voz-oído* en la Alteridad se interioriza como dos momentos ónticos, ambos vistos como facultad, hábito o acto. Si se pierde la voz, el oído se reduce y se transforma en una mera metáfora.

¹²² Idem pág. 52

¹²³ Idem pág. 53

Tanto la Edad Media como la Modernidad, cada una desde sus prioridades, redujeron la cuestión de la conciencia a lo universal “consensual” y a lo racional subjetivo. Heidegger se levanta contra la Modernidad para tratar la cuestión de la conciencia desde el nivel ontológico. En primer lugar, realiza un análisis ontológico de la conciencia moral superando así la interpretación vulgar o óntica, o sea, momentos óntico-prácticos que se fundan en un momento previo, el momento que se puede denominar de “conciencia moral ontológica”, diferente de la conciencia ética o metafísica. La conciencia moral ontológica da a comprender algo, abre realidades. Los entes como posibilidades nos hacen frente dentro del mundo en tanto que posibilidades fundadas en un poder-ser o pro-yecto. El mismo ser-ahí es interpelado por su propio poder-ser auténtico, en su sí-mismo, interpelación que sin decir palabra, sin decir nada, abre al Ser-ahí clarivamente sobre sus más auténticas posibilidades. El Otro-real, el que se encontraría metafísicamente trascendente, es reducido siempre a la misma posición de algo óntico o intramundano: “como una potencia extraña, o a alguien con el que soy sin radical importancia”¹²⁴.

No se escucha la voz del Otro desde la Totalidad. La voz tautológica de la Totalidad es óntica, es la voz de *uno*. Incluso la *llamada* auténtica del sí-mismo es la mera reafirmación de la Totalidad sin novedad, como retorno de “lo Mismo”, como actualización de lo ya potencial: se es llamado a pro-ducir y no a pro-crear. La conciencia ética es un encuentro co-implicante, una analéctica unida en dos momentos: la voz-del-Otro y el oído abierto de la Totalidad. La apertura del oído que permite oír al Otro es posibilitada por el sí-al-Otro o amor-de-justicia que irrumpe en el Otro como otro benevolentemente. *La conciencia ética es oír-la-voz-del-Otro*, voz que exige justicia por ser el Otro algo sagrado¹²⁵.

Por el contrario, no tener conciencia ética significa haber matado al Otro, que es lo mismo que decir que el Otro guarda silencio. El silencio es la mordaza. Si la conciencia ética es la preocupación de tener delante de sí al Otro, la conciencia no-ética, totalitaria y dominadora tiene aversión al Otro, en realidad tiene ante sí un silencio cosificado. El “*silencio*” del Otro oprimido como lo Otro, es exactamente lo contrario del silencio del desierto profético que guarda silencio exactamente para poder oír la voz-del-Otro. Si el primero es un silencio vacío, el segundo está lleno de ser y sentido.

¹²⁴ Idem págs. 52-57

¹²⁵ Idem pág. 57

Consecuencia de esta experiencia, Dussel reconoce que sólo puede oír el que puede hablar revelantemente. Sólo puede revelar lo nuevo el que presta oídos al Otro. Sólo puede oír y hablar creativamente el que ha emprendido la senda de la liberación. Saber escuchar la voz-del-Otro es estar dispuesto a desinstalarse, arriesgarse a lo nuevo, inquietarse ante la justicia. El profeta es el que se “extraña”, se torna extranjero y se enfrenta a la Totalidad cerrada y, desde el desierto, puede escuchar la nueva voz-del-Otro que como oprimido por el Todo ha sido reducido a la nada y su palabra al aparente silencio del analfabeto. El hombre con conciencia ética, aunque sea contra su voluntad, al escuchar la voz-del-Otro, testimonia al Otro, se hace testigo del Otro ante la Totalidad¹²⁶.

En definitiva, la conciencia ética o meta-física es el encuentro con la voz-del-Otro que interpela y exige justicia desde su exterioridad distinta, encuentro de dicha voz con el que sabe oír-al-Otro, actitud ética que puede ser perfectamente reflejada en la afirmación “*el que tenga oídos para oír que oiga*” (Mc. 7, 16).

La voz del Otro es analéctica. El Otro es lo negado metafísica y éticamente. Lo común es lo ontológicamente equívoco; el Infinito es lo escatológicamente dis-tinto. La lógica de la Totalidad es unívoca, la lógica de la Alteridad es análoga. Hay necesidad de conciliar Totalidad-Alteridad. Ricoeur comentaba la dialéctica de la Totalidad-Alteridad como una realidad histórica y simbólica, situando el rey y el profeta como figuras centrales. El rey tiene que encarnar la Totalidad. El profeta tiene que oír la voz del Otro. El rey sin profeta es un dominador de una Totalidad cerrada, injusta, violenta. El profeta sin rey es un anárquico y utópico de un proyecto inexistente e irrealizable. Cuando el profeta pasa a ejercer su acción sobre el rey, éste se convierte en una legalidad justa teniendo que lanzar la Totalidad a la dialéctica de escuchar la voz-del-Otro. El rey es la “política”. La profecía es la filosofía y la metafísica. La filosofía se hace real en la política. La política sin crítica filosófica se hace inmoral. Surge de esta manera una nueva Totalidad histórica que supera la antigua Totalidad¹²⁷.

“El Otro” se manifiesta por el rostro como lo exterior al horizonte ontológico. El Otro es un más allá de la Totalidad establecida, instaurada, institucionalizada, “de derecho”. “El Otro” trasciende el todo de los intereses de la Totalidad como “lo Mismo”. La comprensión de esta actitud lleva al bien común, entendiendo el bien no como el bien de la Totalidad sino como futuro en la alteridad, como construcción del

¹²⁶ Idem pág. 59

¹²⁷ Idem págs. 59-60

tiempo nuevo, como novedad radical. “El Otro”, en cuanto exterioridad, es condición de posibilidad metafísica del futuro auténtico, creador, novedoso. Es dejar espacio para poder crear un nuevo Todo históricamente inesperado en una función analéctica, privilegiada del Otro. La construcción del nuevo Todo corre a cargo del político, por mediación de una praxis liberadora.

El avance dia-léctico del mundo tiene ética y metafísicamente como punto de apoyo “el Otro” analéctico, que irrumpe con voz innovadora, pro-creadora, permitiendo al Todo incluir la novedad que en ella puede instaurarse desde la nada. Es instaurar un nuevo horizonte ontológico desde “el Otro”, analécticamente. Es justamente la praxis que se vuelca más allá del logos instaurado. Más allá del logos es cuando se establece la justicia, superando la limitación del orden establecido. Es la construcción de un nuevo orden analógico¹²⁸.

2.2.5.- La práctica y el método de la liberación.

La Totalidad es, por consiguiente, juzgada desde la Alteridad para formular un nuevo orden. Para Dussel hay que distinguir dos órdenes o leyes, dos praxis concretas. La primera, trata de un orden de la Totalidad que se totaliza alienando al Otro, provocando una ley y una praxis dominadoras. En segundo lugar, un orden al que la Totalidad se abre, se expone; orden que se organiza a favor del Otro que actualmente está sin derechos y se fundamenta en una praxis analéctica o liberadora. En este caso no hay una ley definida, hay un futuro justo por construir¹²⁹, lo que plantea la legalidad de la moralidad, cuestión que ha sido interpretada de formas diferentes a lo largo de la historia de la filosofía, prevaleciendo la identificación entre moralidad y legalidad. Para Dussel, esta identificación es equívoca y errada.

Para la filosofía y la historia humana, la legalidad no puede ser fundamento de la moralidad, ya que la praxis analéctica o supremamente moral va siempre más allá de todo orden establecido y su origen es el Otro, disfuncional a toda función legal, exterioridad inasumible en totalidad por ninguna Totalidad¹³⁰. La Alteridad como momento exterior al “acto total” de la humanidad final es la única garantía de una ética

¹²⁸ Idem págs. 61-63

¹²⁹ Idem pág. 66

¹³⁰ Idem pág. 69

que guarda siempre la apertura al futuro y que impide a todo orden legal, sea particular o pretendidamente universal, fijar una Totalidad como la última, negando así la historia.

La praxis óptico-legal cumple, en tanto moralmente buena, las exigencias del proyecto existencial de la Totalidad. Las exigencias son las leyes y el proyecto es el de la Totalidad vigente. El orden legal vigente fue fruto de un proceso anterior. Hoy es un orden que se impone con coacción de ley promulgada. El Todo legal encubre una dominación legalizada. El grupo o personas dominantes han hecho de su dominación misma el fundamento de la ley. La praxis que cumple la ley es una praxis dominadora y totalizante. La praxis totaliza la Totalidad porque cumple con las exigencias del proyecto que se ha impuesto como único, como último, natural y universal.

Pero se constata la existencia de “el Otro” fuera de la ley vigente, más allá del proyecto ontológico en acto. La praxis analéctica o tras-ontológica, que se vierte más allá del orden establecido, tiene diferente origen moral que la ley vigente. Tiene otro proyecto nuevo. La ilegalidad de la praxis liberadora es la moralidad en su posición negativa. En su posición positiva dicha moralidad es respuesta a la interpelación o provocación de justicia del Otro. Es el Otro, fuera de todo orden legal vigente, la fuente de toda auténtica moralidad. La praxis óptico-legal que justifica la Totalidad verá en la praxis de liberación su oposición esencial.

El nuevo proyecto histórico que incluye al Otro y le da lugar en una nueva estructura de justicia es el que se ofrece al oprimido, no en cuanto alienado en su opresión, sino en cuanto “voluntad de libertad” o en cuanto deseo de ser el Otro libre del orden vigente. La realización de esta voluntad libre y de valorización del Otro puede ser entendida con la palabra semita *habodah* que indica trabajo, culto a Dios, dedicación, y que un tanto diferente de la griega *praxis*, tiene un carácter trasontológico, comprensión existencial del ser, ya que obra desde el Otro lo que su exterioridad exige. Es la experiencia de los derechos que están incluidos en la Totalidad¹³¹.

Esta acción a favor del Otro, aunque sea dialéctica ya viene marcada por una realidad analéctica: desde el Otro se abre el camino y la exigencia de lanzarse como en el vacío. Recordando y reasimilando Nietzsche podemos decir que el acto supremamente malo es la praxis conquistadora, aquella que desprecia el cara-a-cara y domina para su servicio. El acto supremamente bueno es la praxis liberadora. El acto negativo moralmente óptico no es sin embargo la determinación o diferencia ontológica, sino la

¹³¹ Idem pág. 69-71

particularización que no solo activa sino que vacía o aniquila al hombre. Para la modernidad la definición metafísica del hombre parte del sujeto como fundamento: *yo conquisto, yo pienso, yo trabajo*¹³².

Analizando la posición de Marx, Dussel percibe que el acto moralmente malo o la praxis dominadora negativa es, exactamente, la apropiación de una plusvalía que el capital roba al trabajador. La falta moral, la praxis óptica totalizante, consiste en el hecho de despreciar el rostro del Otro y usarlo como cosa: es praxis cosificante del Otro. El Otro como instrumento es mediación del pro-yecto totalizado de la Totalidad sacralizada. Esta Totalidad cumple los deseos de aquellos que niegan el valor del Otro y no se preocupan por oír la voz interpelante del Otro en el rostro del pobre.

La conciencia del dominador, sin conciencia ética, domestica su conciencia moral. Llamaremos así moral, no ya la voz del Otro, meta-física, sino la aplicación óptico-deductiva de los principios de la misma totalidad ontológica¹³³.

Ante esta realidad, tiene que surgir un proceso de transformación y de cambio. La voluntad de libertad del dominado, el amor-de-justicia al Otro como Otro es el verdadero origen del proceso analéctico-dialéctico. El *ethos de la dominación* será un reiterar lo mismo dentro de la dominación, un “eterno retorno de lo Mismo”. De acuerdo con Aristóteles el ser del hombre no es meramente natural, sino que obra contra *natura* o según ella. Los actos habituales es lo que forma la segunda naturaleza, aunque puedan caer en repetición. El *ethos* es el fruto de los modos de habitar el mundo¹³⁴.

Nietzsche afirma que hay un proceso histórico-cultural por el que un cierto *ethos* llega a ser imperante, es decir, un conjunto de hábitos y disposiciones que son juzgadas como positivas, buenas. A pesar de su intuición, Nietzsche no llegó a superar la dominación europea, cayendo en una mística de la dominación y una mitificación de la alienación. El *ethos* vigente se reviste de una coraza interna que le permite permanecer y subsistir. Nietzsche reacciona contra lo formalístico por medio de lo dionisiaco pero no consigue superar la Totalidad de los conquistadores, continúa exaltando la Totalidad cerrada y dominadora, el momento en que la Totalidad crece dialécticamente y engloba, domina, cosifica al Otro. Tanto en Kant, como Hegel, Nietzsche y Marx, la Totalidad es el horizonte irrebalsable y último, el fundamento ontológico del *ethos* moderno¹³⁵.

¹³² Idem pág. 72-75

¹³³ Idem pág. 77-79

¹³⁴ Idem pág. 81

¹³⁵ Idem pág. 85

El *ethos* de la dominación se origina enteramente en la afirmación irrebasable de la Totalidad como totalidad; es aversión o ateísmo del Otro porque previamente se ha instaurado la Totalidad como única.

Paralelamente, la ética de la liberación adquiere junto al oprimido que se libera el carácter de peligro porque quita a la conciencia tranquila del dominador su carácter de naturalidad y lo interpela como un culpable¹³⁶. El Otro, cuya posición revelante es el cara-a-cara aparece como lo supremamente positivo. Se presenta como negatividad primera, como la nada de donde emerge la creación de lo nuevo o de lo imprevisible. Es origen del ser amado libre que pro-voca la Totalidad del mundo e interpela al servicio. Es praxis alterativa, propiamente humana, gratuidad donde el hombre se revela como tal¹³⁷.

Pero la noción de “negatividad” indica un cierto “no”, por lo que se torna equívoca. En un primer sentido, en la Totalidad, la negatividad indica lo que le falta a la potencia para llegar al acto. Se acentúa no lo que “ya es”, sino lo que “todavía no es”. La negatividad es el movimiento dialéctico ontológico que supera o niega un horizonte de entes para pasar al que lo funda y de ésta a otro hasta llegar al primero. El ente que había sido negado en su verdad arqueológica o radical es negado en su no-verdad. Esta superación dialéctico-ontológica niega la diferencia encubridora y descubre la identidad fundamental del ser del mundo. Recordando a Ricoeur, toda aniquilación supone una afirmación, en contra de lo que se puede deducir de Sartre.

Dussel encuentra en el ámbito de la libertad óptica, el espacio donde se juega la necesidad que se funda en el proyecto y comprensión del ser como Totalidad. Por el querer se accede a un “más allá” del ser. Dussel recuerda a Feuerbach, quien refiriéndose a la auténtica filosofía de la identidad se apoyaba sobre la verdad del amor. Por el amor se alcanza la existencia y se la puede distinguir de lo inexistente. O sea, el amor provoca un ámbito de exterioridad con respecto a la razón. De la misma forma, Kierkegaard coloca la exterioridad en el sujeto de la fe ante Dios y Marx en el sujeto del trabajo, todos ellos coincidiendo en la objetividad abstracta¹³⁸.

Dussel coloca la cuestión principal en la noción de “negatividad primera” de Otro como otro, imposible de ser reconocida por la Totalidad. El Otro mismo es el que puede afirmarse *desde él mismo como otro*, y dicho acto es revelación, creación,

¹³⁶ Idem pág. 89

¹³⁷ Idem pág. 89

¹³⁸ Idem pág. 91

novedad, pro-vocación, metafísica, pero no es simplemente el poder-ser del proyecto sino la *imposibilidad-de-ser* el Otro como otro desde la Totalidad.

No se trata de mi libertad sino de la libertad del Otro. La libertad óptica del Otro es para mí, para nosotros, para la Totalidad, un momento metafísico. En tanto futuro el Otro es la exterioridad suprema, imposible de ser intramundanzado en la Totalidad. El acto libre o acto voluntario aparece en la Totalidad como una creación en la creación.

La liberación por iniciativa moral, por la paciencia, por la muerte misma, heroicamente aceptada o afrontada, permanece siempre como posible. Si hay una lógica de la Totalidad hay también una “lógica necesaria de la libertad” como afirma Blondel. Se trata de la propia lógica de la Alteridad. La libertad del Otro es misterio y no puede ser sometida a una racionalización, es decir se niega “la identificación de la voluntad y de la razón” ya que lo amado como Otro, libre, supera el ámbito de la Totalidad. El Otro puede revelarse desde su libertad que es irrupción analógica de su palabra en la Totalidad¹³⁹.

El conocimiento objetual del ente en el mundo es captación de su contenido con sentido. La conceptualización o interpretación del ente es entonces abstracta, objetual y universal. El Otro como otro aparece como centro de un mundo que es distinto al mío. La inteligencia perpleja ante la presencia del Otro parte para la esperanza. Es esta opción la que hemos llamado de con-fianza. Por eso el reconocimiento de la libertad del Otro no puede fundarse en la razón, en la comprensión, en el *logos* y sí en la confianza que afirma al Otro como *prius*, como lo anterior a lo suyo o la negatividad primera, afirmación del Otro como semejante a uno mismo pero nunca el mismo. Negar al Otro es negarlo como libre; negar su libertad lleva a una totalización de la Totalidad y afirma la Totalidad como única. Negar la libertad del Otro es negar la historia humana.

El respeto y la veneración del Otro como otro libre trasforma a la Totalidad. Permite escuchar la voz del Otro como voz provocadora y creadora, el Otro es lo nuevo. La aceptación del Otro no es ya el *ergon* aristotélico o la *praxis* griega, sino que más allá del Otro como mera pro-ducción está el Otro como oblación, como culto, como servicio, *habodah*, opción metafísica y no solamente óptica como en el caso del *ergon* y de la *praxis*. El servicio es la acción de un ser libre ante un ser libre, es el modo como la Totalidad se abre al cara-a-cara y realiza la práctica del momento dialéctico. El servicio es una praxis analéctica que se constituye como praxis liberadora.

¹³⁹ Idem pág. 93

La praxis liberadora, o servicio, parte desde el Otro (*ana-lógico*) ya que su palabra que provoca la justicia es analéctica. No incluye al Otro dentro de la misma Totalidad sino que abre una nueva Totalidad que es analógica de la primera y originaria por la convergencia de las dos praxis: la interpelante creadora del Otro y la servicial liberadora de la Totalidad. La Totalidad equívoca niega su totalización opresora y afirma su capacidad liberadora¹⁴⁰.

Una acción liberadora es verdaderamente historia. El progreso histórico de la humanidad no limita el margen de la libertad sino que lo amplía. El hombre puede ser cada vez más libre y comunitario o cada vez más bestial y totalitario. Muchos filósofos han tratado el tema de la libertad y la liberación. Lo importante es crear categorías adecuadas que puedan formular correctamente lo que se intentaba con justicia fácticamente.

Para analizar la bondad moral de la praxis liberadora hay que ver la moralidad del acto entre el valor preferido como el mejor y el efectivamente representado y propuesto a la voluntad como fin para ser realizado. Si hay coincidencia entre el valor preferido y el realizado, después de la elección y representación, el acto es portador de valor, *bueno*. Pero los valores son mediaciones de la posibilidad y no puede ser el fundamento de la moralidad. El orden de los valores no puede ser el fundamento de la moralidad. Pero tampoco el fin, que en su sentido ontológico es equívoco, puede ser sin más el fundamento de la moral, porque el proyecto vigente o el de la Totalidad como tal no lo es. El proyecto puede negar al Otro y de esta forma los actos fundados en él contribuirán, como praxis dominadora, a profundizar el mal. La praxis dominadora y conquistadora se fundamenta en el proyecto establecido y no deja por ello de ser inmoral¹⁴¹.

Dussel afirma que la bondad moral del acto que se abre desde el proyecto ontológico, se funda en un proyecto abierto al Otro y se cumple como praxis liberadora, como servicio, cuyo fundamento es un proyecto histórico de liberación.

Hay que distinguir entre un proyecto vigente y un proyecto de orden futuro. El proyecto vigente es el del grupo dominante, el de la Totalidad, el proyecto de “lo mismo óntico” que se impone a “lo Mismo” como Totalidad. El fundamento del orden futuro es la liberación. Dussel atribuye a este proyecto un concepto equívoco, pudiendo presentarse como un valor negativo y malo, cuando se fundamenta como conquistador,

¹⁴⁰ Idem pág. 95

¹⁴¹ Idem pág. 97

y como positivo y bueno, cuando se fundamenta como liberador. El acto bueno es la afirmación del Otro, es servicio que avanza en forma de utopía, nuevo deseo, abertura a lo nuevo hasta ahora irreal. La utopía auténtica es el proyecto nuevo que se va constituyendo fuera del orden dado desde la exigencia analéctica del Otro, del pobre u oprimido que aguarda una exterioridad escatológica¹⁴².

El fundamento de la moralidad del acto es la utopía analéctica y no la meramente dialéctica. Se puede encontrar algunos elementos de esta utopía analéctica en Hegel y en Bloch proponiendo el fin de una “patria de la identidad”. La Izquierda Hegeliana contradujo esta idea interpretando que la liberación tiene que tener una identidad y la fundamentó en la liberación de las clases obreras oprimidas, afirmando que la historia avanza por los esclavos. Bloch muestra cómo la tradición cristiana se divide en dos vertientes: la del cristianismo dominante y la del cristianismo oprimido, que sería un “ateísmo no consciente”, y que sería el primer momento negativo con respecto a la Totalidad totalizada como orden vigente.

Para Dussel, aunque Bloch descubra la divinización de un falso dios en la divinización de la Totalidad burguesa, no alcanza a encontrar la idea fundamental de que el Otro tiene que ser algo sagrado, el fundamento positivo que es exactamente la sacralidad del Otro. El ateísmo de los posthegelianos es una metafísica de la Alteridad sin conciencia. Solo el “ateo” de la Totalidad (destotalización y apertura) permite servir al Otro como otro. El ateísmo de la Totalidad es condición de posibilidad comunitaria de utopía o proyecto de liberación fundado en la bondad del acto humano o moral.

Bloch y los pensadores de la izquierda hegeliana caen en una nueva Totalidad del proletariado. Para que el proyecto sea realmente liberador es necesaria la metafísica de la creación, de la libertad, de la Alteridad y siempre desde un método analéctico. El proyecto histórico tiene como contenido histórico lo que el Otro ha revelado provocativamente como siendo su derecho más allá de la Totalidad establecida. Solo el momento analéctico del amor-de-justicia lanza el proceso a su novedad.

El camino de la liberación como “servicio” no es ni la paz injusta de la Totalidad totalizada, ni la guerra de dominación, es el camino de la paz y de la justicia. El proyecto de liberación es la necesaria mediación del proyecto futuro, es la imposibilidad de que la historia termine por cerrarse sobre ella misma y terminar así el proceso. Utilizando un concepto de E. Bloch, el “Otro es alteridad infinita” y el

¹⁴² Idem pág. 99

proyecto de liberación pasa por ese nuevo orden de construcción de relaciones irrepetibles. El pensamiento latinoamericano avanza en la formación ideológica de los socialistas utópicos, de la izquierda hegeliana, de la Escuela de Frankfurt al poner la Alteridad desde la dominación y opresión total. La antropología de la liberación puede ser considerada la cuarta Edad de la Filosofía¹⁴³.

El acto moralmente bueno es el acto transversal al Todo, un acto creador. Es el servicio y el trabajo liberador que va más allá de la necesidad, de la preocupación. El fundamento del servicio no es la ley ni el valor, es el Otro que, provocando, gesta un proyecto liberador y obliga a cumplirlo en gratuidad, porque se impone como digno, como justo, como sagrado.

El servicio o trabajo liberador es analéctico y no ideológico, es desde el Otro constantemente y no desde el pensamiento establecido. La ideología es la formulación óptica-conceptual que justifica el orden establecido. El servicio no se mueve por ideologías sino en lo nuevo, en lo que puede cambiar. Puede que del servicio nazcan ideologías, pero el servicio no puede convertirse en ideología. Dejaría de ser servicio para totalizarse en sus conceptos, reduciéndose a una praxis de interés que impediría formular una nueva liberación.

Pero, al mismo tiempo, no hay que confundir proyecto de liberación con “utopía irreal”. Esta confunde su ideología ortodoxa con el proyecto de liberación. Puede, incoherentemente, terminar en un proyecto conquistador y dominador, justificando su realización como exigencia práctica al estilo del maquiavelismo. Es lo que ocurre cuando se afirma que “cualquier medio es bueno para el fin”. El fin termina tornándose fin de dominación haciendo que todo medio sea considerado como moralmente insignificante, llevando a la dominación y a la opresión en lugar de al servicio.

El servicio o la praxis liberadora ponen en cuestión a la Totalidad. Como se levanta contra la injusticia vigente, la lógica de la Totalidad no permitirá su existencia. En algunas circunstancias el acto liberador exigirá algún tipo de violencia. Ocurre en los llamados momentos de guerra justa, cuando el oprimido necesita levantarse contra el opresor. La guerra es justa para el oprimido, aunque tenga que recurrir a la violencia, violencia que tiene que considerarse como algo provisorio y circunstancial¹⁴⁴.

La misma práctica liberadora muestra que el servicio o trabajo liberador puede tener desde su origen una doble intención aunque tenga un mismo proyecto de

¹⁴³ Idem pág. 100-103

¹⁴⁴ Idem pág. 105

liberación histórico. Si por un lado surge el interés por la “toma del poder” de la Totalidad futura, por otro lado se mantendrá un ideal de servicio al pobre sin pretender la “toma del poder”, más como una pedagógica de liberación que como un poder. Dussel pone en este momento concreto el papel del filósofo, como “tábano de Atenas” socrático, como crítico no solamente del sistema filosófico sino del más arriesgado sistema práctico. La filosofía se torna pedagogía analéctica de la liberación.

La filosofía que tenga condicionantes políticos nunca será “política” (ejercicio de poder y de dominación). Cuando filosofía y política se identifican indica que la Totalidad se ha cerrado, el futuro se considera como no-ser, como enemigo, anulando la novedad del Otro.

Se hace necesario un *ethos de liberación*. La Totalidad supone negación de lo nuevo. La liberación supone aceptación de lo nuevo. El problema surge en cómo estar aceptando constantemente novedades prescindiendo de establecer elementos constantes y duraderos. Se trata en verdad de un *ethos* contrario al método dialéctico dominador del Otro. Se trata de un *ethos* de relanzamiento constante de la historia, un *ethos* de lo nuevo. Su finalidad consiste en la destotalización de la Totalidad totalizada, primer movimiento crítico-liberador, búsqueda del hombre nuevo o hombre supremo, el hombre que sabe escuchar la voz interpelante del Otro constantemente, oposición constante a la Totalidad. Es una actitud anticentralista (excéntrica) del profeta. El profeta se enfrenta al mismo político que anteriormente ya fue liberador. El político liberador cuenta con una cuota inevitable de dominación. La misión del maestro liberador es advertir las posibilidades de dominación en el nuevo orden establecido¹⁴⁵.

El *ethos* liberador es un modo habitual de no repetir “lo Mismo” para continuar con el hábito de encontrar el Otro en el cara-a-cara. La aptitud fundamental del *ethos* de liberación consiste en permitir al Otro ser otro, dejarlo ser más allá de la Totalidad, para después servirlo en trabajo y justicia. Malebranch formuló su ética primeramente partiendo del *Tratado de la virtud* para después continuar con el *Tratado del deber*, contrariamente al método de Kant. Podemos afirmar que su idea principal estriba en el “amor al Orden”, refiriéndose más concretamente al Orden divino. A pesar de tener el riesgo de identificar el Orden divino con el orden vigente socialmente, Malebranch aporta algo analéctico¹⁴⁶. Lo mismo se puede afirmar de la filosofía cristiana medieval,

¹⁴⁵ Idem pág. 107

¹⁴⁶ Idem págs. 109-110

en la que claramente se percibe una apertura hacia el Otro, identificada especialmente con Dios. La virtud fundamental es la *religio*.

El fundamento de la filosofía de la liberación va a contar con dos momentos. El primero, la posición de la Totalidad ante la Alteridad, o sea, el valor de las virtudes antropológicas y en segundo lugar la posición de la Totalidad que por el servicio mediatiza como trabajo para el Otro la organización de un nuevo todo.

En el primer momento, el fundamento de la filosofía de la liberación va a ser especialmente definido por amor al que no es nada para el Todo, amor gratuito, amor creador. Es lo que Feuerbach quiso indicar cuando afirmó que “la nueva filosofía se apoya sobre la verdad del amor” indicando la necesidad de pensar el “más allá” del propio pensar. No es un irracionalismo sino un descubrimiento de lo pos-moderno, en realidad, el peligro de identificar *ser y pensar* es superado por esta actitud ya que existe más ser que el mismo pensar¹⁴⁷.

Schopenhauer afirma y denuncia que en “*Europa el fin supremo de la ética radica en la doctrina del derecho y de la virtud y no se conoce lo que va más allá de ésta o no se deja valer*” y aceptar que “*la compasión natural, innata e indestructible en cada hombre, ha resultado ser la única fuente de las acciones no egoístas*”¹⁴⁸. A pesar de estas intuiciones, el pensamiento de Schopenhauer termina identificando pensamiento con Totalidad al aceptar un panteísmo de Identidad divina. Mucho antes, Agustín tenía razón al proclamar la necesidad de un amor al Otro.

En un segundo momento, la actitud esencial es el cara-a-cara, teniendo en cuenta la condición de posibilidad de la escucha y la interpelación del Otro como opción transformadora de confianza. Confianza metafísica, como *ob-audire*, como aquel que sabe escuchar con obediencia y hace posible la revelación del Otro como otro. La confianza es también una virtud liberadora capaz de negar la Totalidad como única palabra expresiva y cultural. Afirma, por lo tanto, la posibilidad de otra palabra y de otra cultura¹⁴⁹.

Con este paseo por la historia del pensamiento, Dussel encuentra que la filosofía real debe saber pensar la voz histórica y real del Otro. Fe es la racionalidad histórica suprema que permite la continuidad de la historia a partir de la discontinuidad metafísica de sus portadores. La esperanza es el momento de la afirmación del futuro

¹⁴⁷ Idem pág. 113

¹⁴⁸ SCHOPENHAUER : *Grundlage der moral*, 22, fin. T. IV, pág. 274, citado por DUSSEL, E. In Op. cit. Pág 113

¹⁴⁹ DUSSEL, E.: Op. cit. págs. 113-118

del Otro, donde resplandece más misteriosamente la negatividad primera, la Alteridad del Otro. No hay liberación sin inteligencia práctica científica que planifique *prudentermente* las mediaciones del nuevo proyecto¹⁵⁰.

Lo que se intenta es un método filosófico que sea capaz de abandonar la subjetividad moderna formando un movimiento dialéctico que pueda avanzar hacia lo ontológico. El primer momento es el óntico-ontológico dialéctico, el segundo es ontológico-óntico deductivo y el tercero es el salto metafísico al Otro. Este último es el que nos permitirá una filosofía latinoamericana, partiendo de Lévinas pero yendo más allá de él.

En la construcción del método ético filosófico de la subjetividad moderna, Kant ya defendía la cuestión del método como algo fundamental para la ciencia. Para Kant, el método es lo que hace avanzar a la ciencia permitiendo alcanzar la perfección del conocimiento. Recuerda que hay un pensar metódico y en la *Crítica de la razón pura* aplica el mismo método a la Metodología Trascendental. En esta obra, identifica la crítica como formación de la determinación de los límites de la sensibilidad, del conocer, del saber y de la fe. Concretamente, el conocer filosófico es conocimiento racional basándose en conceptos que no son intuitivos sino deductivos; deducción que tiene que operarse respecto de los objetos. Para Kant la metafísica termina siendo “una legislación peculiar y sin duda negativa”. Pero al mismo tiempo indica el sentido positivo de la negatividad, lo que interesa como base para nuestra reflexión, el carácter de negación de la metafísica. Kant afirma la metafísica como negatividad en su nivel teórico y como sabiduría en su nivel práctico, en este caso como un anhelo al que siempre tendemos sin concretar jamás. La metafísica como ciencia del ser como ser es imposible porque en sus últimos fundamentos es dialéctica. El método en último término es dialéctico¹⁵¹.

Hegel llega a la conclusión que el proceso metódico conceptual dialéctico culmina en la “idea absoluta que es la identidad de lo teórico con lo práctico”, lo que es la negación de la dialéctica en su sentido existencial. Hegel totaliza la metafísica negando la posibilidad de la negatividad primera. El método es entendido como movimiento único, universal, interno y externo, como fuerza absolutamente infinita.

¹⁵⁰ Idem págs. 118-123

¹⁵¹ Idem págs. 129-131

Esta actitud es exactamente la que la filosofía latinoamericana quiere evitar, actuando desde la experiencia de la analéctica¹⁵².

La filosofía posterior europea volvió a Kant, como en los casos de Husserl y Scheler que elaboran una filosofía fenomenológica. Husserl, concluye que el método se encuentra en el ámbito de lo trascendental de la persona, en las regiones ontológicas, cuyo último fundamento es la subjetividad trascendental y cuyo acceso metódico es la reducción. Con ello la ética se ocupará metódicamente del ámbito trascendental y de la praxis pura.

Para Scheler, lo principal es el trato de la cuestión de los valores, los cuales constituyen el ámbito de lo absoluto e independiente. La “*independencia de la captación del valor*” es intención estimativa, distinta de todo tipo de intención. El valor es una unidad de significación ideal que se alcanza por intuición inmediata. La esencia (equidad), es el valor mismo.

Heidegger critica la filosofía anterior. En él hay que distinguir lo cotidiano del pensar propiamente dicho, lo que nos lleva a pensar en una hermenéutica existencial de la existencia. Hasta el nivel ontológico, el método originario es la dialéctica, pero no se trata de la dialéctica de la comprensión existencial del ser¹⁵³.

El intento de Heidegger es superar la subjetividad moderna considerando la ontología de la positividad y negatividad en la filosofía ontológica, uniendo así lo aristotélico a lo kantiano. El método lleva exactamente, no a pensar, sino a saber pensar la cuestión del pensar. Es un pensar fundamental cuyo tema es el *ser*, existencialmente dialéctico. Este pensar fundamental está más allá de la *theoria* de los entes intramundanos y de la *praxis* como acción productora de dichos entes. Concluye Heidegger que “*el ser no es un producto del pensar, sino que más bien, el pensar esencial es un acontecer del ser*”¹⁵⁴.

El hombre está en el mundo cotidiano y la cotidianidad es el modo fundamental del ser del hombre en el mundo. En ese nivel práctico “*el abarcar-con-la-vista*” que ilumina el *pre-ocuparse-por* recibe su luz del poder-ser. El *ser-ahí*, causa del *pre-ocuparse-por* de la preocupación, es iluminado por el *poder-ser*. Desde aquí emerge el pensar ontológico: ¿cómo salimos o emergemos de la cotidianidad? La cuestión va a

¹⁵² Idem pág. 132-133

¹⁵³ Idem págs. 134

¹⁵⁴ Heidegger, M. *Was is Metaphysik?* Nachwort, pág. 103, Citado por DUSSEL, E. Ob. Cit. Pág. 133

estar, entonces, en ver cómo entramos en la ontología, cuál será la génesis ontológica de la conducta teórica¹⁵⁵.

El paso de la comprensión obvia a pensar lo obvio supone pasar de la comprensión implícita a la explícita, lo que se realiza por medio de la *crisis*, juicio, dictamen. Para entrar en la ontología hay que romper con la cotidianidad, lo que se realiza desde el “mirar desde fuera”, desde el “admirar”. Es necesaria una ruptura de lo cotidiano, de las costumbres, una ruptura del *ethos*.

La filosofía como paso de lo implícito a lo explícito es un salto trascendental a lo ontológico, al misterio del ser. Exige la ruptura con la cotidianidad y ser contradictorio, impone abandonar la seguridad de lo obvio. El pensar es el modo de ser en el mundo el hombre. Podemos distinguir tres niveles. El primero, el de lo cotidiano, el fundamental en el orden de la comprensión del ser. El segundo, el de la comprensión interpretadora existencial y el conocimiento científico con su método práctico y teórico. En tercer lugar, el pensar ontológico, preocupado con lo que tiene que ser pensado, el pensar el mismo pensar con su método. La filosofía es, negatividad, como ruptura del mundo cotidiano, y positividad, como acceso a la trascendencia, aunque desde ese ámbito hay que volver a la cotidianidad. El hombre que es esencialmente trascendencia en un mundo (ex – sistencia), cuyo *ekstatikón* es la temporalidad en el futuro como ser adveniente, como poder-ser, puede caer en lo obvio por la cotidianidad¹⁵⁶.

A través del método se llega a la cuestión de la facticidad. Heidegger especialmente da pasos concretos al preguntarse por el ser. Esta pregunta debe responder la cuestión de la vida práctica, o sea, la cuestión de la facticidad. La práctica parte de una comprensión anterior. Entramos en la cuestión que llegó a llamarse de *círculo hermenéutico*, debido a que la acción, partiendo de un principio, necesita pensar de qué principio emerge. Esto nos lleva nuevamente a la cuestión del pensar el pensar, lo que nos lleva a la realidad de estar situados en un mundo concreto desde el que necesariamente tendremos que pensar las cosas. La negación de reducirse a la precomprensión existencial permite preocuparse por las posibilidades del ser como ser adveniente y procurar una nueva realidad¹⁵⁷.

La ética comprendida clásicamente trata de la moralidad o de la filosofía de los actos humanos a partir la elección de sus fundamentos, libertad, valor, diferencias, etc.

¹⁵⁵ DUSSEL, E.; Ob. Cit. págs. 134-135

¹⁵⁶ Idem págs. 136-138

¹⁵⁷ Idem págs. 141-146

La ética ontológica parte no del ente desde el ser sino del ser como horizonte del ente. La filosofía clásica partía de lo que estaba “ante los ojos” y la ontología va más allá de lo que está delante de los ojos, delante de un ser que es inconceptuable.

El primero que trató más profundamente la cuestión de la dialéctica y sus consecuencias históricas y prácticas fue Aristóteles, para quien la dialéctica es justamente la manera de habérselas con lo originario en un plano existencial (práctico-histórico) y en lo temático existencial (cuestión de los primeros principios, en la *Metafísica* y en los *Analíticos*).

En la *Retórica* afirma el paralelo de la retórica con la dialéctica por no pertenecer ninguna de ellas a ninguna ciencia, ya sea por eminencia o defecto, ya sea por ser algo adventicio o por ser mera opinión, o por principio de la misma ciencia. Los principios son indemostrables por constituir el fundamento de la ciencia. Con esto se puede levantar la hipótesis de que la *dialéctica* no puede ser un método científico¹⁵⁸.

La dialéctica es el arte de la interrogación, el arte del diálogo. Para Aristóteles la preocupación está en encontrar un método que pueda aplicarse a las verdades de lo cotidiano abordando todos los problemas posibles. La preocupación de la dialéctica va a ser la reflexión sobre los principios comunes a toda ciencia, como por ejemplo el principio de contradicción. La dialéctica estriba en poner a prueba el camino que lleva a los principios de todo método. Esta prueba va a consistir en la confrontación con lo adveniente, con las posibilidades, lo que implica una negación. Hay cosas que más que demostrables son mostradas por la negación, por la imposibilidad de ser lo que se afirma acerca de lo que no-es. Todo ser es ad-veniente, por que lo que no es ahora, puede llegar a ser. El estudio de los seres, la ontología, termina siendo, entonces, el estudio de la negación, o sea, dialéctica. La existencia de proyectos se subordina a un proyecto final, el fin último, el ser como poder-ser, pero poder ser político e histórico, ya que anteriormente había defendido la comprensión histórica como política. Pero como jamás se podrá completar todo el contenido positivo del ser que solo se nos muestra parcialmente en la historia, es ciencia de lo nunca totalizado.

De la misma forma, la ontología tampoco puede *pensar* lo que el ser como tal no es y *decir* negando. La convergencia del *pensar dialéctico ontológico* (en el cual consiste la ontología) y de la política (en el que acaba la ética de las posibilidades) no puede identificarse en un objeto conocido. Ambos saberes están siempre abiertos a un

¹⁵⁸ Idem págs. 149-152

más allá que les trasciende y ese más allá es fundamentalmente el ser com-prendido efectivamente en la comprensión existencial.

Como la manifestación histórica jamás será total, tendremos que cuestionar si la dialéctica puede ser la única forma de pensar. Aristóteles y Heidegger responden negativamente. Contra Husserl habrá que argumentar que lo inteligible es la comprensión existencial del ser en su situación fáctica, como contra Kant hay que argumentar que más allá del saber “en-sí” está el saber existencial; y contra la pretensión hegeliana de la identidad de lo práctico y lo teórico hay que argumentar la imposibilidad de la comprensión totalizante del ser, imposible de pensarla con toda clarividencia.

Heidegger intenta avanzar en la reflexión de lo cotidiano y de lo existencial a partir del concepto del “pensar esencial”, un pensar que alcance la forma de expresión y la identidad del ser. Es posible un pensar esencial positivo más allá de la ontología, *el ser pensado sin el ente*, utilizando su misma expresión en el *Ser y el Tiempo*. Pero de cualquier forma se trata de un ser pensado desde el mundo, un pensar desde la Totalidad, un pensar como actualidad cuya potencia no es “el Otro”, con lo que coincide con otras filosofías anteriores¹⁵⁹.

Se trata ahora de dar el paso metodológico esencial de la obra de Dussel. El método dialéctico u ontológico llega hasta el horizonte del mundo, la com-comprensión del ser, el pensar esencial heideggeriano, o la identidad del concepto en y para-sí como Idea absoluta de Hegel: “el pensar que piensa el pensamiento”. La ontología de la Identidad o de la Totalidad piensa o incluye al Otro (o lo declara intranscendente para el pensar filosófico mismo). Dussel quiere mostrar cómo más allá del pensar dialéctico ontológico y la Identidad divina del fin de la historia y el Saber hegeliano (imposible y supremamente veleidoso ya que intenta lo imposible), se encuentra todavía un momento antropológico que permite afirmar un nuevo ámbito para el pensar filosófico, metafísico, ético o alterativo. Entre el pensar de la Totalidad heideggeriano o hegeliano (uno desde la finitud y el otro desde el absoluto) y la revelación positiva de Dios (que sería el ámbito de la palabra teológica) se debe describir el estatuto de la *revelación del Otro*, antropológica en primer lugar, y las condiciones metodológicas que hacen posible su interpretación. La filosofía no sería ya una ontología de la Identidad o la Totalidad, no se negaría como una mera teología kierkegaardiana, sino que sería una analéctica

¹⁵⁹ Idem págs 153-154

pedagógica de la liberación, una ética primeramente antropológica o una meta-física histórica.

Los modernos Feuerbach, Marx y Kierkegaard son los que hicieron la crítica a la dialéctica hegeliana, pero son todavía modernos. La crítica a la ontología heideggeriana fue hecha por Lévinas, pero todavía sigue siendo europeo. De todas formas, pueden ser considerados como la prehistoria de la filosofía de latinoamericana. Desde América Latina, podremos superar las aportaciones de su pensamiento.

Para Dussel, no podemos apoyarnos en imitadores americanos de la filosofía europea. Los mayores críticos de la filosofía europea han sido los europeos citados. Además de la crítica a la filosofía europea, el escuchar de forma interpelante la voz del Otro como oprimido, hace que nazca la filosofía latinoamericana que, analógicamente, se refiere igualmente a África y Asia.

Feuerbach, partiendo de Schelling y criticando a Hegel y a Kant, llega a la conclusión de que lo supremamente real para el hombre es el otro hombre, porque “la esencia del hombre es la comunidad”, “la unidad del yo y el tú”. Lo supremamente sensible es entonces el otro hombre, y por ello la verdadera dialéctica no es el monólogo hegeliano del pensador solitario consigo mismo, sino el diálogo entre Tú y Yo. El Tú sensible es exterioridad de la razón¹⁶⁰.

Marx entiende que la Alteridad ha sido reducida a mera producción, como praxis simplemente. Con ello, el trabajo de transformación, cultura, queda transformado en Totalidad. La Totalidad ya no es como en Feuerbach la humanidad sensible, sino la cultura universal. La exterioridad de lo producido queda interiorizada.

Con Kierkegaard encontramos la dimensión de la fe existencial como forma de sensibilidad y de conocimiento. El objeto de la fe es la realidad del otro que nos permite acceder a la realidad como exterioridad. Kierkegaard ve la revelación del otro no como posibilidad sino como absurdo e incomprensible, pues es revelación, o sea, lo absurdo e incomprensible es la verdad eterna que se ha revelado en el tiempo. El saber por la fe supera el saber de la Totalidad, se re-liga al Otro y acepta su realidad sin especulación.

Reaparece Schelling, concretamente con su obra *Filosofía de la revelación*. Schelling reconoce la revelación como una fuente especial de conocimiento, “la fe no debe ser pensada como un saber infundado sino que habría que decir que es el mejor

¹⁶⁰ Idem págs. 158-162

*fundamento de todo por su carácter de Absoluto que hace redefinir todas las acciones”.*¹⁶¹

En Lévinas surge la conciencia del Otro como rostro y sensibilidad. El Otro está presente incluso antes del propio pensamiento. El rostro del Otro, lejos de agotar la sensibilidad y la realidad provoca mayor realidad y comprensión. El Otro es una epifanía, epifanía de Dios y del propio Otro. El Otro, antropológico y teológico, habla desde sí, es un *decir-se*, está más allá de la com-comprensión y del pensar del *logos*, más allá del fundamento, de la identidad, es un *án-arjos*.

A pesar de la preocupación por el Otro y las grandes posibilidades humanísticas de estos autores, Dussel considera que todos ellos, incluso Lévinas, nunca pensaron el Otro como indio, africano o asiático. Es aquí donde reside la mayor preocupación de Dussel, y desde donde quiere avanzar para realizar la filosofía latinoamericana y procurar un método nuevo que denomina *ANALÉCTICO*. El método dialéctico es el camino que la Totalidad realiza en ella misma: desde los entes al fundamento y desde los fundamentos al ente. Dussel pretende un método que parta desde el Otro como libre, como un más allá del sistema de la Totalidad. Este método valoriza el paso de la Totalidad al Otro para “servirle”. Ya Feuerbach intuía una falsa dialéctica y afirmaba una verdadera dialéctica como parte del diálogo del Otro y no del pensador solitario consigo mismo. La verdadera dialéctica tiene un punto de apoyo analéctico (es un movimiento ana-dia-léctico). La falsa dialéctica termina siendo dominadora y conquistadora, es simplemente dialéctica.

La analéctica antropológica es una economía (entendida como naturaleza al servicio del Otro), una erótica y una política. El Otro nunca es uno solo, es un “vosotros”, como familia, raza, pueblo, clase social, género, etc. El rostro del pobre, indio, dominado, explotado,... es el rostro del que parte la filosofía latinoamericana. La analéctica es la primera filosofía que es capaz de superar la filosofía de la europeidad, en este sentido, es realmente pos-moderna. Es filosofía de liberación y ateísmo del dios burgués, capaz de pensar un Dios creador y liberador¹⁶².

Resumiendo, podemos concretar una serie de pasos que la analéctica antropológica supone para llegar a ser Ética de la Liberación: En *primer lugar*, el discurso filosófico tiene que partir de la cotidianidad óptica y dirigirse dialéctica y ontológicamente hacia el fundamento. En *segundo lugar*, tiene que asumir, epistémica e

¹⁶¹ Citado por DUSSEL, E., Idem pág. 162

¹⁶² Idem pág. 162

apodícticamente, a los entes como posibilidades existenciales. O sea, se trata de filosofía como ciencia, relación fundante de lo ontológico sobre lo óntico. En *tercer lugar*, entre los entes hay uno que es irreducible a una deducción o demostración a partir del fundamento: el “rostro” óntico del Otro que en su visibilidad permanece presente como tras-ontológico, metafísico, ético. El paso de la Totalidad ontológica al Otro como otro es analéctica, discurso negativo desde la Totalidad, porque no se puede pensar el Otro positivamente desde la Totalidad. Es también discurso positivo de la Totalidad, cuando piensa la posibilidad de interpretar la revelación del Otro desde el Otro. En *cuarto lugar*, la revelación del Otro, que es negatividad primera del Otro en el nivel ontológico, posibilita recrearle desde un nuevo ámbito. El discurso se hace ético y el nivel fundamental ontológico se descubre como no originario, como abierto desde lo ético, que se revela después (*ordo cognoscendi a posteriori*) como lo que era antes (el *prius* del *Ordo realitatis*). En *quinto lugar*, el mismo nivel óntico de las posibilidades queda juzgado y relanzado desde un fundamento éticamente establecido, y estas posibilidades como praxis analéctica traspasan el orden ontológico y se perfilan como “servicio” en la justicia”.

Lo propio del método analéctico es ser *intrínsecamente ético* y no meramente teórico, como el discurso óntico de las ciencias o el ontológico de la dialéctica. Es decir, la aceptación del Otro es una opción ética, un compromiso moral, es un compromiso de negarse a la Totalidad, afirmarse como finito, ser ateo de fundamento como Identidad. El filósofo, más que inteligente y sabio tiene que ser ético y justo. El método analéctico incluye históricamente una opción práctica previa. El filósofo que quiera pensar la liberación, tiene que estar ya a servicio de la liberación y comprometido con ella. El *saber-oír* es el momento constitutivo del mismo método, pues no se presenta la realidad como un texto a ser-escrito o un texto a ser-visto, sino que se oye en lo cotidiano de la historia, del trabajo y de la misma liberación. Es interpretar para servir¹⁶³.

La palabra verdadera permite avanzar en el proyecto de liberación. La revelación del Otro es manifestada, dada como declaración. Ante las analogías importa la comprensión auténtica de la palabra. *Oír la palabra del Otro* exige una adecuada interpretación de esa palabra. La revelación del Otro abre el proyecto ontológico al cambio. De la opresión y la dominación, al Otro como otro y de ahí, al proyecto liberador. La escucha del Otro como proposición, pro-vocación o declaración, permite

¹⁶³ Idem pág. 163

avanzar por la praxis liberadora, analéctica, por el trabajo servicial en vista a alcanzar la liberación. Caminando en la liberación del Otro se alcanza la propia liberación.

El momento ético es esencial al método mismo. Solo por el compromiso existencial, por la praxis liberadora, en el riesgo, puede accederse a la interpretación, conceptualización y verificación de su revelación. La filosofía es oír la voz histórica del pueblo pobre en la historia del propio hombre. La revelación, primeramente antropológica, es la presencia de la negación primera, lo analógico. Considerar la palabra del Otro como semejante a las de mi mundo, conservando la distinción metafísica que se apoya en él como Otro, es respetar la analogía de la revelación.

La filosofía, originariamente analéctica, camina dialécticamente llevada por la experiencia del Otro. El auténtico filósofo sabe que el comienzo es con-fianza, fe en el magisterio y la veracidad del Otro. Lo que permite liberarse de la Totalidad es la palabra analéctica de los dominados. Lo que el filósofo debe saber es cómo destruir los obstáculos que impiden la revelación del Otro. La filosofía latinoamericana es la que sabe escuchar analécticamente la palabra del oprimido y la asimila pensando en su acción en la interpelación por justicia¹⁶⁴.

En realidad, y de acuerdo con la afirmación de Ricoeur, no se ha hecho historia de la filosofía, sino que lo que hasta ahora se ha hecho, han sido biografías filosóficas, analogías de una historia con continuidad de semejanzas, pero su discontinuidad queda patente por la libertad de cada filósofo y de cada pueblo. La filosofía latinoamericana es un nuevo momento en la historia de la humanidad, un momento analógico que nace después de la modernidad europea, rusa y norteamericana, y en la que los pueblos dominados pueden revelar su palabra pronunciándola universalmente. Lo que se pretende es una *filosofía bárbara* que surja desde el *no-ser dominador*. Se deja de lado la fisio-logía griega, la teo-logía medieval y la logo-logía moderna para asumir una realidad que englobe a las tres¹⁶⁵.

Desde el Otro descubrimos, el *a priori* real y el *a posteriori* conocido por su propia revelación. Deducimos la Totalidad como totalidad y en la apertura a un proyecto liberador deducimos la praxis como trabajo servicial (de-ducción de la Totalidad y de-ducción de la praxis liberadora). Antropológicamente, desde la metafísica, elaboramos el concepto de *eticidad*, existencia como Totalidad mundana y de *moralidad*, del servicio como trabajo creador. Demuestran desde el Otro su sentido y raíz efectiva de la

¹⁶⁴ Idem pags. 168-172

¹⁶⁵ Idem pag. 173

misma realidad. El Otro como otro es indemostrable, pero es el comienzo de toda deducción. La deducción analógica del hombre nos permite descubrirle como un ser-en-el-mundo y un cara-a-cara desde el Otro, categoría analógica de Totalidad. Para deducir la Totalidad es necesario, no sólo la experiencia fáctica de Alteridad sino el pensar sobre la misma experiencia, para que la Totalidad pueda ser descrita como totalidad y la Alteridad como la infinición del Otro, negatividad primera y afirmación incomprendible¹⁶⁶. Es necesario saber oír la palabra reveladora del Otro. Es necesario pasar de la interpretación tras-existencial a una interpretación tras-existencial, interpretación metafísica con respecto a la Totalidad e interpretación ontológica respecto a la Totalidad futura.

Para situar, más que definir la ética de la liberación, se hace necesario pasar del *ethos* a la ética metafísica latinoamericana de liberación. Dussel propone seis planos que hagan posible este paso: *El primero*, consiste en partir de la comprensión existencial del ser que se organiza histórica y culturalmente como un *ethos*, totalidad modal, para pasar al *segundo momento*, que incluye en el *ethos* una ética existencial comunicativa. El *tercer momento*, consiste en tematizar filosóficamente el *ethos* y las éticas existenciales, así como las ciencias integradas en la dominación de la Totalidad. Es el momento en que se puede formar una ética ontológica. El *cuarto momento* supone una acción práctica que exija el surgimiento de un movimiento liberador que sea trans-existencial, convencida de la liberación y negadora de la totalidad, lo que se podría definir como una ética de fe o *acrítica*. En el *quinto momento*, esta ética acrítica, surgida del movimiento de liberación, se presenta de forma todavía no explícita ni sistematizada. Es una ética incipiente, todavía no organizada pero que vive en un pre-sentimiento de formación y formulación. El *sexto y último momento* expresa una ética metafísica que oyendo la voz del *ethos* liberador en cuanto liberador, intentado superar la “*cultura de dominación*”, sea capaz de formular una crítica radical y justifique el camino de la liberación. El momento de los *ethos* y de sus éticas existenciales correspondientes, es lo que Dussel va a llamar de simbólica o hermenéutica de los símbolos cotidianos. La ética ontológica es propiamente la dialéctica. La ética metafísica es originariamente la analéctica. Se pasa de la ética existencial a la ética ontológica, y de ésta, por mediación de la revelación de la ética tras-existencial, a la ética metafísica.

¹⁶⁶ Idem pág. 175

La tarea de la ética ontológica será dejar que el sentido del ser original de América venga a la luz mediante la analítica existencial de nuestra pre-ontológica comprensión de seres-en-un-nuevo-mundo. La totalidad de esas modalidades que ha adoptado como constituyendo su carácter personal o su modo cultural es lo que Dussel pasa a llamar *ethos*. El *ethos* es el modo como cada hombre y cada cultura vive el ser¹⁶⁷.

2.2.6.- Las mediaciones prácticas: erótica, pedagógica, política e teológica.

El nuevo discurso necesita hacerse práctica concreta. Dussel analiza estas cuestiones a partir de las relaciones cara-a-cara de la realidad latinoamericana, y las especifica en la relación *hombre-mujer*, *padre-hijo*, *maestro-alumno*, *trascendente-inmanente*. Trata de estas relaciones en los tres últimos volúmenes de *Para una ética de la liberación latinoamericana (III, IV,V)*.

A la primera relación va a llamar de *Erótica*, partiendo de la crítica a la ontología de la Totalidad, la cual considera al varón como principio activo, por lo tanto, libre, ciudadano de la *polis*, dueño de su propia historia. La mujer encarna la dimensión del *no-ser*, al igual que el esclavo o el bárbaro. La erótica de la Totalidad se da exclusivamente entre los iguales, entre “los mismos” y no puede pretenderse entre los “diferentes”.

La relación *hombre-mujer* presenta una distinción fundamental que tiene que tenerse en cuenta en una ética de alteridad. Su preocupación es la valorización, por la existencia y la autonomía, de la autodeterminación de cada ser humano. Este tipo de alteridad concluye que hombre y mujer no son diferentes y sí distintos. El amor se da en la reciprocidad. Dussel analiza la teoría de las pulsiones freudiana, el sentido del deseo y la pulsión fálica. Aunque sean realidades y sentimientos presentes en el hombre, la relación tiene que fundamentarse en la benevolencia, el amor, el respeto y la realización. La crítica de Dussel a Freud parte de la idea del complejo de castración y la subsecuente inferioridad de la mujer con relación al hombre. Superada la idea de inferioridad, sumisión y dependencia, la relación erótica asume una característica prioritaria por la que ambos, hombre y mujer, superarán las opresiones del machismo y

¹⁶⁷ Idem pág. 179

de todo tipo de opresión sexual. La relación de alteridad supone la superación de todo tipo de amor egocéntrico, comercial, cosificado¹⁶⁸.

La segunda dimensión de la liberación concreta viene formulada por la *pedagógica*, no desligada de la anterior, pues la relación hombre-mujer, abriéndose para lo nuevo, se abren a una nueva dimensión de la vida, a lo totalmente Otro, en la inmanencia del hijo. El hijo es un nuevo ser, distinto del padre y de la madre. Es un nuevo ser “casi sin mundo”, pero venido al mundo y encontrándose “en el mundo”. En la totalidad cerrada y totalitaria el niño encuentra ya el mundo concluido y terminado, ya sea la casa, la familia, la nación o cualquier otro grupo humano instituido. En la ontología de la totalidad, el niño es considerado un ser ya “formado” y dentro del destino de vida que le ha tocado vivir.

Por el contrario, la ontología de la alteridad ofrece la posibilidad de descubrimientos que surgen de su exterioridad. El niño podrá disfrutar y vivir las novedades de los imprevistos de la vida y podrá aprender en y con la misma realidad que vive, pues se interpreta como abierta e inacabada.

Dussel, analiza las diferentes formas pedagógicas vividas en la historia. Considera la pedagogía medieval como una organización de la disciplina de la cristiandad latino-germánica. Esta organización se basa en la censura, inyectada con temor de lo sagrado y vivida con miedo al castigo provocado por el pecado¹⁶⁹.

Con relación a la pedagogía moderna, Dussel considera limitada aunque se rebele contra la imposición medieval. Su limitación estriba en que el nuevo sujeto educante es la autoconciencia constitutiva de la burguesía. En un momento de ascensión y expansión, se instaura un nuevo modelo fundamentado en el trabajo, negando toda la historia anterior y afirmando una nueva estructura social imperial y colonial. En Rousseau, Dussel percibe un fundamento ontológico que justifica todo su discurso. Partiendo de la verdad innata en la naturaleza, Rousseau asume una característica burguesa cuando pone a los artesanos como protagonistas y sujetos privilegiados de la historia. En realidad asume el nuevo proyecto burgués. El artesano, ejerce un trabajo manual que lo aproxima de la naturaleza y le hace libre e independiente, tanto del señor

¹⁶⁸ DUSSEL, E.: *Para una ética de la liberación latinoamericana III*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, aquí utilizamos la tercera edición, titulada *Filosofía ética de la liberación III*, Buenos Aires, Ed. La Aurora 1988, pág 59 ss.

¹⁶⁹ Idem pág. 169

feudal como de los otros artesanos. La necesidad de este sujeto vivir en centros urbanos, indica una superación de la aristocracia y de la servidumbre¹⁷⁰.

Rousseau constata la existencia de grandes transformaciones revolucionarias junto a una crisis social. Esta última, pretendiendo evitar los privilegios entre grupos sociales, defiende la igualdad de oportunidades para producir riquezas. La contradicción de Rousseau está al defender que la educación de los pobres no necesita ser igual a la de los ricos, incluso, los pobres no necesitarían de mucha instrucción.¹⁷¹

Dussel piensa que la lógica ontológica de la totalidad está presente en los grandes pedagogos europeos, soviéticos y americanos y cita a Pestalozzi, Dewey e Maria Montessori. Todos ellos aceptan sus pedagogías como parte de un proyecto mayor que obedece al sistema imperante y se preocupan de que éste funcione, aún con la colaboración de los medios de comunicación¹⁷². La ontología pedagógica es dominación en la medida que aliena el hijo-discípulo.

El camino de la liberación pedagógica es el paso a la metafísica trascendental, que contempla una realidad que va más allá de su mundo. Se cree en “*otro mundo*”, al instaurar lo radicalmente nuevo. Es la conciencia de que los hijos y los educandos son Otros por excelencia. El hijo y el educando no pueden ser la realización de los progenitores ni la realización del sistema, sino la novedad del futuro. La pedagógica es la bipolaridad metafísica del cara-a-cara anterior al Otro, no como aquél que está enfrente, sino como aquél que es siempre posterior¹⁷³, pero siempre presente, no cronológicamente aunque sí diacrónicamente.

La pedagógica es relación temporal. Dussel no trata de negar las pedagógicas anteriores, pero defiende la necesidad de continuidad en las diferencias y la superación de las totalidades en beneficio del reconocimiento de las alteridades y las exterioridades, especialmente cuando éstas son oprimidas¹⁷⁴. El proyecto de liberación pedagógico pasa por esta dimensión de aceptación del Otro. En el caso de América Latina, la aceptación de la alteridad pasa por la revalorización de la cultura popular y la participación popular, no de forma superficial, sino enriquecidas con una estructuración teórica, erudita, haciendo converger lo popular con lo académico. El proyecto ético tiene que ayudar al pueblo a encontrar su dimensión comunitaria y trascendental, para

¹⁷⁰ Idem pág. 175

¹⁷¹ Idem pág. 138, citando *El Emilio*, I, II y III de Rousseau.

¹⁷² Idem pág. 138-180.

¹⁷³ Idem pag. 147

¹⁷⁴ Idem pág. 150

eso, se hace urgente la colaboración en la organización del mismo pueblo. El criterio ético final indicado por Dussel es *afirmar al Otro y servirle*¹⁷⁵, acto bueno contra el acto de dominar y oprimir al Otro.

La tercera dimensión liberadora se centra en la *política*. Abarca la relación *hermano-hermano, pueblo-pueblo clase-clase, nación-nación*. En la lógica de la Totalidad, se vive como opresión y tiranía, como desvalorización de las alteridades que fueron consideradas como inferiores, sin capacidad de elaboración de ideas o proyectos. La lógica de la Totalidad permite desconsiderar los valores culturales e históricos, interpretándolos como frutos de la ignorancia, supersticiones o equivocaciones. De acuerdo con la tradición iniciada por los mismos griegos, la política se ceñía y se reducía a acción del estado y su obediencia era exigida incondicionalmente.

La lógica de la alteridad entiende la dimensión política como convivencia humana y humanitaria, como servicio y no como relación de opresión y dominio. Es la dimensión de amor y de proyecto de unión buscando as dimensiones óticas indispensables para mejorar la calidad de vida para todos. La *política* es el momento de la expresión de la palabra para compartirla con los Otros. Es ponerse al servicio de la vida y del bien-estar de todos. Los miembros más olvidados y marginados de la sociedad son los que tendrán que ser contemplados como prioritarios. En una situación de desigualdad, el sentido de la igualdad se construye desde la prioridad a los que siempre estuvieron perjudicados¹⁷⁶.

La última dimensión de concretización de Dussel la podemos formular como *teológica*, e incluso como *simbólica*. Parte, por un lado, de la conciencia trascendental del ser humano y la elaboración de una relación con esta dimensión trascendente sintetizada en las religiones. La constatación de un tipo de religión, criticada por Nietzsche o Marx, indicando un posible carácter alienante y anulador del ser humano es analizada por Dussel, quien concuerda con la realidad de una religión preocupada por el establecimiento de una ideología dominante. Fue así como muchos de los grandes imperios se sustentaron, utilizando la religión como forma de control y de resignación pasiva. El pueblo terminaba aceptando como natural y “divino” la realidad de miseria y de desigualdad.

¹⁷⁵ Idem pag. 189

¹⁷⁶ DUSSEL, E.: *Para una ética de la liberación latinoamericana IV*, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI, 1979. Aquí utilizamos la segunda edición titulada *Filosofía Ética Latinoamericana IV*, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1979

La crítica de Dussel se fundamenta en la construcción de un fetiche más que en la presentación de Dios. Se redujo la dimensión trascendental a símbolos cúlticos y expresiones repetidas por la imposición. El capitalismo aprendió de estas dimensiones y se dio a sí mismo un carácter trascendental, todopoderoso e único, insustituible y necesario, sustentándose con una áurea de poder e intocabilidad.

En América Latina no se puede desconocer la dimensión simbólica de la religión. Dussel la llama *arqueológica* por relacionarse con los orígenes y el fin de los seres humanos. Si es verdad que la desconfianza y el descrédito de los pobres en las organizaciones políticas y tecnológicas, incapaces de traerles vida digna llevó a un apego de algunas religiones que parecen dar esperanza y acaban por crear estructuras engañosas y alienantes, la verdadera dimensión religiosa provoca una tensión de trascendencia en el ser humano que lejos de resignarle le lleva a buscar nuevas dimensiones. La experiencia semita y, como continuidad, la cristiana interpretan el ser humano como *imagen y semejanza* de Dios, ser creado para ser libre y no esclavo, continuador de la creación divina, capaz de *escuchar los clamores de su pueblo* cuando este se encuentra en la opresión, formulando relaciones de convivencia en las que el *cara-a-cara* y el respeto mutuo son las normas de conducta, hasta la instauración de una vida donde los pobres sean bienaventurados, así como aquellos que buscan la paz, la justicia, en definitiva la construcción de una nueva sociedad que valore la vida personal, comunitaria y social¹⁷⁷.

Dussel, resumiendo el pensamiento que origina la ética de la liberación latinoamericana, parte de la constatación de una *TOTALIZACIÓN ONTOLÓGICA* en la construcción de la sociedad y del ser humano. La mayor dificultad que presenta esta totalización es la negación de la *ALTERIDAD*, concretamente en América Latina, la *NEGACIÓN DE LA ALTERIDAD LATINOAMERICANA*. La exigencia liberadora lleva a realizar en todos los aspectos humanos un paso de esta totalización ontológica a una *METAFÍSICA DE LA ALTERIDAD Y DE LA EXTERIORIDAD*. La realización concreta de este paso se da en las diferentes categorías presentes en la vida humana: *LA ERÓTICA, LA PEDAGÓGICA, LA POLÍTICA Y LA TEOLÓGICA*, esta última denominada por Dussel como *ARQUEOLÓGICA*.

Conseguir esta práctica liberadora, exige el diálogo, la crítica y la superación de las diferentes elaboraciones que han existido anteriormente. La búsqueda de la

¹⁷⁷ DUSSEL, E.: *Para una ética de la liberación latinoamericana V*, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI, 1980.

liberación y la articulación práctica de movimientos e ideologías liberadoras, es una tarea siempre antigua y siempre nueva que se dará en el terreno de la práctica y de la teoría.

2ª PARTE

UNIVERSALIZACIÓN DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN.

Capítulo 3.- UNIVERSALIZACIÓN DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN: FUNDAMENTOS Y CONCEPTUALIZACIÓN.

3.1.- Límites e insuficiencias de algunas formulaciones éticas.

3.1.1.- Reduccionismo de las teorías geo-filosóficas centralistas.

3.1.2.- La negación de la posibilidad racional ética: teorías de la biología cerebral.

3.1.3.- Las éticas utilitaristas de la felicidad de la mayoría:

a.- Utilitarismo

b.- Comunitarianismo.

c.- Neocontractualismo social.

3.2.- Fundamentos y conceptos de la ética de la liberación.

Capítulo 4.- CATEGORÍAS FILOSÓFICAS DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN.

4.1.- La vida humana como criterio de verdad.

4.2.- La vida humana como producción, reproducción y desarrollo.

4.3.- La comunidad de participación y de vida como sujeto de liberación.

4.4.- La liberación de las víctimas.

4.5.- La relación entre universalidad, particularidad y singularidad.

Capítulo 5.- NUEVO MARCO DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN: LA GLOBALIZACIÓN Y LA EXCLUSIÓN.

5.1.- La necesidad de la globalización.

5.2.- La ambivalencia de la globalización.

5.3.- Consumo, producción, exclusión, individualización: la globalización sin ética.

5.4.- Sistema-Mundo y Trans-Modernidad.

6.5.- Globalización y Tercer Mundo.

CAPÍTULO 3.
UNIVERSALIZACIÓN DE LA ÉTICA DE LA
LIBERACIÓN: FUNDAMENTOS Y
CONCEPTUALIZACIÓN.

La intención de Dussel, como cualquier otra tentativa, de construcción abstracta de un lugar filosófico de la alteridad y de la praxis, requiere de nuevo, una lectura de la realidad en la que se inserta. Por eso, como consecuencia de la conciencia de la realidad social y de la intención de propuestas nuevas, surgieron intuiciones que poco a poco fueron elaboradas por la utopía y el ideal de la liberación. La teología, sociología, pedagogía y otras ciencias, formularon propuestas a través de sus objetivos concretos, intentando un alcance universal, haciendo de su objeto de estudio una referencia formal y general. Dentro de esta preocupación académica y sistemática, la filosofía se incorporó a la necesidad de formular sus criterios desde aspectos generales, con enunciaciones ideológicas y sistemáticas capaces de comprender la realidad como un todo y ofrecer vías de estudio y análisis bien definidos. No huyendo de esta necesidad, y buscando una comprensión capaz de explicar la realidad en su totalidad, la ética sintió igualmente la necesidad de una formulación con pretensiones de universalidad.

Vimos hasta ahora cómo la ética de la liberación surgió como reacción, oposición y negación a un modelo vigente que se manifestaba, y todavía se manifiesta, insuficiente, injusto e inhumano, ante una gran parcela de la población mundial, marcada por la experiencia del dolor, de la exclusión, de la dominación, en una palabra, ante situaciones que manifiestan una realidad donde se evidencia la enfermedad, la miseria y la muerte. En este ambiente de falta de vida y de dignidad, necesariamente tiene que emerger el deseo de vida y de justicia. Es así como nace el deseo de liberación, como pulsión de vida. Filosóficamente, surge de la necesidad de pasar del

no-ser al ser. Y cuando este deseo quiere expresarse como manifestación social, elabora un proyecto; proyecto que, lógicamente, tiene que ser un proyecto de liberación de la insatisfacción ante la injusticia. Del proyecto deseado se pasa a la práctica. Si el proyecto es de liberación, la práctica tiene igualmente que ser de liberación. Se ofrecen acciones concretas que visan superar la realidad injusta y estructural del sistema que constantemente provoca víctimas.

El deseo no puede perder la tensión provocada por la pulsión que emerge de la vida misma y busca realizarse en la realidad. Lo que surge como deseo se tiene que materializar para no perder la dimensión de realidad. Si se constata un ideal, se percibe al mismo tiempo la urgencia de su práctica material y concreta. Si la experiencia de la muerte se sentía corporalmente, provocando su insatisfacción, el ideal también necesita ser manifestado corporalmente para sentir el gusto y la realidad del cambio y del desarrollo de la vida. El ser humano necesita ideales, pero también necesita realidades. Lo ideal necesita de lo real, así como lo real no permanece sin un ideal. Con sus limitaciones y dificultades, la práctica de la liberación acompaña a la utopía de la liberación. Sus sueños se hacen realidades cuando se realizan acciones particulares y locales. A partir de las muchas transformaciones y cambios regionales localizadas en espacios determinados, desde realidades vividas en el día a día de personas y grupos sociales, se pasa a pensar la posibilidad de múltiples nuevas transformaciones de realidades, igualmente concretas y locales. Lo particular no está desligado de lo general. Lo concreto hace parte de la realidad. Lo local es una dimensión de lo universal. Desde una situación concreta, se puede pensar lo universal y crear condiciones de vida para el universo.

Como el resto de las Ciencias del Hombre, el discurso o metadiscurso ético tiene como una de sus funciones iluminar la práctica. La ética es una ciencia que busca la práctica correcta y humanitaria. Es esto lo que le hace ser parte de la realidad. La formulación ética busca un principio formal y material que sea válido para toda acción; un modelo que pueda iluminar la conducta humana. Es ahí donde reside su carácter de universalidad, en la intención de aclarar los comportamientos humanos intentando alcanzar el bien y lo bueno para toda la humanidad. Por tener una preocupación con la humanidad general, la ética elabora un aspecto formal y material que alcance a todos los seres humanos.

La ética supone la experiencia de la intersubjetividad, la conciencia de la realidad, física y espiritual, del yo y del otro. El conocimiento de la realidad ética

implica la aceptación de un compromiso ético racional e ideal, pero con implicaciones prácticas que puedan ayudar a pensar, tal vez como meta, una norma ética. Teniendo conciencia de la realidad de la intersubjetividad, se pueden crear principios y criterios que alcancen formas de convivencia social en justicia y dignidad fortaleciendo lo comunitario. Se hace posible formular principios básicos que vayan tornándose válidos y orientadores en diferentes situaciones. Es posible descubrir principios que abarquen la realidad como un todo, principios prácticos y susceptibles de aplicación. Es así como la norma material se convierte en condición de posibilidad de contenido¹⁷⁸ y permite la realización del consenso intersubjetivo. Una de las funciones de la norma ética es la de fundamentar y aplicar en concreto juicios, pretensiones y decisiones.

En opinión de Dussel, históricamente, todas las formulaciones éticas intentaron y creyeron conseguir esta dimensión pragmática y universalista. De hecho, fueron consideradas como respuestas satisfactorias para comportamientos humanos; paradigmas adecuados a las exigencias de cada época. Dussel plantea el problema cuando se trata de aplicar estas formulaciones sistematizadas desde la periferia, a partir de los grupos humanos olvidados o discriminados por los sistemas oficiales, aquellos mismos sistemas que marcan las pautas de las exigencias sociales. Al analizar, desde estos grupos de excluidos y marginados, las formulaciones prácticas de comportamiento, claramente aparecen como insuficientes para atender y dar sentido a la realidad periférica. Incluso teorías que manifiestan aptitudes de oposición y rechazo a los sistemas vigentes, no siempre consiguen entender y vivir las urgencias de los grupos que fueron o son víctimas de la sociedad. No se trata de anular todas las éticas formuladas anteriormente a la ética de la liberación, pues fueron pasos importantes y concientizadores. Aunque fueron insuficientes, no por eso dejaron de ser importantes, ni dejaron de tener un germen de ideas y movimientos liberadores. Algunas teorías continuaron manifestando carácter centralista, y otras, exageraron sus propuestas subjetivistas o intimistas. Pero de alguna forma cuestionaron los sistemas ideológicos dominantes. Teniendo presente su carácter ético, histórico y constructivo que contribuyen para el crecimiento de todos los aspectos del ser humano, podemos encontrar dimensiones válidas y dignas de liberación, actitudes íntegras y progresivas

¹⁷⁸ DUSSEL, E. *Arquitectura de la ética de la liberación (sobre las éticas materiales y las morales formales)*, Pág. 71, in *Revista Reflexão*, Campinas, São Paulo, Brasil, n° 71, Pág. 64-82, mayo/agosto-1988. Este artículo es profundizado y en parte reformulado en el capítulo "La moralidad formal: la validez intersubjetiva" de su posterior libro, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Ed. Trotta, Madrid, 1998

en la lucha por la justicia, en algunas de las formulaciones éticas anteriores a lo que llamamos de *ética de la liberación*.

La *ética de la liberación*, como sistema ideológico, intentará una respuesta. Es la respuesta que consideramos como la más realista, ante las nuevas dificultades que aparecen. No queremos afirmar, bajo ningún aspecto, que la *ética de la liberación* sea la única y última. Es imposible aceptar un carácter de exclusividad, como si otras formulaciones ideológicas fuesen inútiles. Sencillamente queremos reflexionar sobre este movimiento liberador, surgido en la periferia y que realmente es capaz de interpretar adecuadamente la realidad, trayendo ideas nuevas para la situación que el mundo y la sociedad viven.

Si el mundo actual es el resultado de acciones anteriores, los problemas tienen que ser enfrentados buscando nuevas alternativas, capaces de superar las consecuencias negativas que aparecen desde dimensiones bien diferentes y variadas. Por ejemplo, desde la ecología, encontramos una destrucción acelerada; desde la dimensión política, el centralismo geográfico-ideológico norteamericano y europeo; desde la formación del pensamiento, el desconocimiento de otros tipos de humanismos diferentes; desde la historia, la inadvertencia de otros tipos de modernidades marcadamente humanistas; desde el deseo de paz mundial, el militarismo como forma de presión y dominación; desde la economía, la producción como consumo y acumulación de bienes; desde las relaciones de producción, el trabajo como forma de agotar las materias primas y el surgimiento de una población “inútil”, sobrante y rechazable en términos de consumo y de producción, sustituible por sistemas tecnológicos de manufactura; desde la condición humana, la pobreza como límite absoluto del capital. Todo ello muestra, en definitiva, que a partir de la modernidad, el sistema liberal se caracterizó por una ley de acumulación de capital que provocó primeramente pobreza, después marginalización y por último, exclusión.

Como conclusión de todo esto, la destrucción de la naturaleza y la extinción de la vida humana son las dos grandes contradicciones y manifestaciones del liberalismo como ideología. Al mismo tiempo, y desde la apelación de la liberación, estas manifestaciones serán las preocupaciones más urgentes y desafiantes para una transformación de la sociedad.

De hecho, esta realidad exige ser interrogada. Es, así, como el ser humano se ha comportado siempre ante las posibilidades surgidas en su camino. La pregunta, siempre antigua y siempre nueva, es la de descubrir la esencia del ser humano y formular un

comportamiento adecuado a su dignidad y grandeza. La ética de la liberación busca una reflexión planetaria a los problemas generales del hombre. Por sus características de índole mundial, basadas en la interrelación entre ellas, exige una respuesta planetaria, cuestión que no todos los sistemas alternativos consiguieron alcanzar.

3.1.- Límites e insuficiencias de algunas formulaciones éticas.

Entramos así, en algunos análisis de teorías que pueden ser consideradas insuficientes ante la dimensión de la estructura social del sistema que se manifiesta como hegemónico. En su libro *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*¹⁷⁹, Dussel comienza analizando históricamente la formación de sistemas ideológicos. Su análisis se sale del esquema normal de la categorización histórica, al considerar la formación de la humanidad desde sistemas interregionales y de formaciones culturales, “altas culturas” en la terminología utilizada por él, más allá del helenocentrismo.

Dussel contempla, en primer lugar, el sistema regional africano egipcio y bantú, al lado de las culturas semitas del Medio Oriente. En un segundo momento, cronológica pero no necesariamente posterior, sitúa las altas culturas del mundo mesoamericano e inca, culturas éstas sin relación directa con el sistema. En un tercer momento, Dussel, da importancia al mundo indo-europeo, marcado por los límites de los imperios chino y romano. En cuarto lugar, se preocupa por la presencia del imperio bizantino al lado de la hegemonía árabe musulmana. Momentos, hasta entonces, en los que occidente no se configuró como centro hegemónico de la organización mundial. Al contrario, occidente sería la periferia del mundo en unas culturas más desarrolladas.

El “sistema-mundo” más próximo a la realidad actual surgiría en un quinto momento, cuando el centro se disloca para Europa, a partir de la expansión de la Península Ibérica en el siglo XVI, provocando la denominada Modernidad que, si inicialmente fue ibérica, rápidamente quedó marcada por el predominio anglosajón, siempre con la marcada presencia de otros países europeos.

Dussel analiza este desarrollo histórico en la introducción de la obra, considerando una posible “*Historia mundial de las eticidades*” y la consolidación del “*sistema-mundo*” europeo como centro. Se provoca, de esta forma, un “*sistema*

¹⁷⁹ DUSSEL, E. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Ed. Trotta, Madrid, 1999. Es a esta obra a la que ahora nos referiremos especialmente.

periférico” que, con el tiempo, va a cuestionar el sistema central hegemónico y centralista. Por habernos referido en los dos primeros capítulos a aspectos de esta realidad, no vamos a detenernos nuevamente en ellos, aunque tengamos que hacer hincapié en la necesidad de resaltar el surgimiento de una cuestión, fundamental en las teorías de la liberación, que se refiere exactamente a la necesidad de liberación de la misma filosofía, ya marcada por un espíritu centralizador.

Es, entonces, a partir del momento material de la ética y de la necesidad de la liberación de la filosofía¹⁸⁰, como podemos pasar a analizar la insuficiencia de algunos sistemas filosóficos y éticos.

3.1.1.- Reduccionismo de las teorías geo-filosóficas.

Dussel, constata que históricamente se configuró un centro y una periferia, y este hecho influyó en la elaboración de la filosofía y en la formulación de las doctrinas éticas, que no tuvieron presente la existencia de otra realidad diferente a la dominante. Como se formularon teorías desde el centro, la liberación de la filosofía, para Dussel, tiene que superar la dimensión geográfica de un geo-centrismo europeo y norteamericano. Analiza algunas corrientes, notablemente marcadas por esta tendencia centralista, partiendo del mismo pensamiento griego, constante inspiración en la filosofía posterior e inclusive predominante en actuales formulaciones filosóficas, tal como atestiguan estudios recientes sobre la filosofía y la ética. De hecho, es fácil encontrar nuevas tendencias aristotélicas, platónicas o socráticas¹⁸¹; características que van a explicar en gran medida la supervivencia y la adhesión de muchos pensadores a las líneas de pensamiento intuidas por la filosofía griega.

Dentro de estas corrientes y teorías, Dussel analiza algunas de las obras de Charles Taylor, dando una mayor importancia a “*Las fuentes del yo. El hacerse de la identidad moderna*”¹⁸². En esta obra Taylor recurre al método analítico-cronológico

¹⁸⁰ El tema de la liberación de la filosofía es una de las preocupaciones y cuestiones más tratadas por Dussel. Vale recordar entre otros estudios *Para una de-structura de la historia de la ética*, Mendoza, Ser y Tiempo, 1973. *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1974. *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1983. *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Madrid, Nueva Utopía, 1993. Además de las ya analizadas en nuestro capítulo 2, sobre la *Ética de la Liberación*, y junto a Otto Appel, DUSSEL, E. y APEL, K.-O.: *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, México, Siglo XXI/UAM-I, 1992.

¹⁸¹ Podemos poner como ejemplo RUSSELL, J.: *La Pensée éthique contemporaine*, Presses Universités de France, Paris, 1994, o, ya dentro del ámbito brasileño ARAUJO DE OLIVEIRA, M. *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*, Ed. Vozes, Petrópolis, 2001.

¹⁸² DUSSEL, E. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Ed. Trotta, Madrid, 1999, p. 66ss.

para definir las fuentes de la Modernidad. Su análisis no se reduce a una aproximación filosófica. En su crítica, Taylor alude incisivamente a la ausencia de otras manifestaciones humanas como la historia, la economía y la política, ciencias con métodos propios y capaces de completar y de autenticar un análisis fragmentado desde un único punto de vista. Por eso acepta, con cierta tranquilidad, que la exploración intrafilosófica es solamente parcial pero, al mismo tiempo, parte de la filosofía griega y sigue el mismo esquema de la tradición filosófica occidental helenocentrista. Sitúa el punto de partida en Platón, para seguir el recorrido trazado por Agustín-Descartes-Locke, etc. Elabora, por consiguiente, un proceso diacrónico clásico y se olvida de la existencia del pensamiento periférico. Taylor elabora, por consiguiente, una teoría eurocéntrica y formula una universalidad abstracta. En realidad consigue, solamente, concebir una teoría desde la particularidad europea, en la que Europa es presentada como un particularismo universal.

La ética que Charles Taylor presenta es una ética material, axiológica y universalista. Quiere encontrar la causa de la crisis moderna en las “fuentes egoístas del yo”, colocando en la exageración de la subjetividad y de lo subjetivo la causa de la crisis ética actual¹⁸³. El combate a este individualismo exacerbado lo realiza Taylor a partir de un proceso de análisis de la vida ética. Importa, para la superación del egocentrismo, una reconstrucción de las instituciones que garanticen la consecución del bien, o el “hiperbien”. Defiende una nueva moral institucional a partir del fortalecimiento de las instituciones. Realmente, es una ética que busca la vida y el respeto a la vida.

Entre sus críticas a la Modernidad, aborda el “desencanto de la modernidad”, atribuyendo al pensamiento moderno la culpa de haber borrado el sentido del cosmos. Ante el desencanto es urgente una reordenación y reestructuración de lo cotidiano de cada ser humano, así como de todas las sociedades y culturas. Taylor intenta una rearticulación de la vida ordinaria. Su principio es el redescubrimiento del “nuevo yo”, que exige el reconocimiento de las fuentes originales y morales. Son fuentes históricas, implícitas, aunque inoperantes, concretamente presentes en el deísmo del Dios cristiano, en la autorresponsabilidad de la persona como sujeto y en la creencia romántica de la bondad de la naturaleza. El desconocimiento de estas fuentes es lo que provoca la crisis de la modernidad, identificadas en el individualismo, la primacía de la razón

¹⁸³ Idem. Pag. 118ss.

instrumental y el despotismo del sistema, pilares de lo que denomina *el malestar de la modernidad y de la cultura*.

La solución estriba en el recurso a lo estético más que a lo racional. Taylor afirma la existencia de elementos *revelantes*, término que indica un diálogo de realidades interiores, elementos de interiorización que actúan como agentes de afirmación de identidad, que apartan al ser humano del individualismo, sin por eso comprometer la subjetividad. La interioridad personal, la voluntad autónoma y determinada, la autenticidad consigo mismo, son elementos que, al tiempo que marcan las diferencias personales, identifican como seres humanos, incomparables a otros seres vivos. La identidad personal exige el reconocimiento de los otros. La negación de este reconocimiento puede significar la manifestación de formas de opresión. La identificación del ser humano se reconoce en la capacidad de creación, reconocimiento, diversidad y originalidad.

El principio general de Taylor será, por lo tanto, el universal reconocimiento de la diferencia, actitud que conduce al reconocimiento de otras culturas y su aceptación. No se puede pensar en un horizonte último, común, cultural. Se tiene que pensar en un principio material universal, interno a cada una, y a todas las culturas. No se trata, en verdad, de un horizonte, sino de una realidad integrada por la misma vida humana.

La ética de Taylor, trae sin lugar a dudas elementos humanizadores. La crítica que Dussel hace a Taylor se debe, exactamente, a la ausencia de un principio material universal. Para Dussel, Taylor no consigue descubrir la esencia de las culturas periféricas, menos aun tratándose de culturas de víctimas. La propia crítica que Taylor hace a Habermas, va a ser considerada por Dussel como un neohegelianismo o neoheideggerianismo antikantiano, en el que el sujeto está siempre existiendo en una eticidad o en un mundo. Esta crítica de Taylor a Habermas, se fundamenta en la pretensión de un universalismo formalista vacío, apoyado en una orientación material concreta, o sea, un horizonte histórico preocupado por el bienestar económico al estilo europeo, lo que Taylor va a llamar de “hiperbienes”, pero que los considera incapaces de clarificar las fuentes más profundas de sus mismos pensamientos. A pesar de partir de una buena intuición, Taylor reduce la posible transformación del mundo a una aproximación del modelo europeo anglosajón.

Con la misma preocupación crítica, Dussel analiza la obra del escritor judío Michael Walzer, más concretamente su libro *Spheres of justice. A defense of pluralism and equality*”. Walzer adopta en esta obra una posición ética material mostrando un

momento histórico socio-institucional¹⁸⁴. Para él, la mejor forma de tratar la cuestión de la justicia distributiva es ocupándose de cada una de sus partes constitutivas, tales como los *bienes sociales* y las *esferas de distribución*. La regla para medir la justicia de una sociedad es la fidelidad a los acuerdos sociales compartidos por sus miembros. Una de las condiciones que Walzer esgrime para la consecución de la justicia es la de que ningún bien social sirva a la dominación. Recurre a Pascal para intentar explicar y defender su afirmación, ya que *la tiranía consiste en desear la dominación, universal y fuera de su orden*¹⁸⁵ y así, llegar a la conclusión de una *igualdad compleja*, consistente en el deber de no imponerse en ninguna de las esferas, públicas y sociales, a los bienes sociales.

La obra de Walzer es detallista en su análisis de las diferentes relaciones sociales, refiriéndose, inclusive, a la necesidad de una *justicia productiva* y no solamente distributiva. A pesar de su preocupación por lo social y la justicia, la verdad es que, para Dussel, Walzer no abandona los límites del sistema liberal y de mercado, y por lo tanto no sale de un sistema dominador, en donde las esferas periféricas continúan excluidas de la distribución y permanecen en su dimensión de marginalización. Sin duda alguna, aporta la posibilidad de contribuir con el objetivo del igualitarismo político en una sociedad libre de dominación. Al mismo tiempo, supera y avanza críticamente más que los filósofos utilitaristas, que parten de una planificación universal cuyos bienes ya son dominadores. Walzer, de hecho, se sitúa políticamente dentro del neoliberalismo, y económicamente dentro del libre mercado, preocupado por construir esquemas igualitarios dentro de la estructura de mercado.

Walzer parece no reconocer la estructura de la sociedad de mercado, fragmentada en estamentos sociales bien diversificados y divisiones internas. Concordando con la crítica de Hinkelammert, podemos afirmar que

*“todo mercado, por más perfecto que sea, supone siempre, y no puede no suponerlo, algún tipo de desigualdad de bienes dominantes o algún tipo de monopolio, porque la “competencia” supone la desigualdad. Un mercado perfecto es incomprensible lógicamente e inconsistente”*¹⁸⁶.

¹⁸⁴ La obra esta citada en DUSSEL, E. , Idem. Pág. 120ss.

¹⁸⁵ PASCAL, *Pensamientos*, § 244

¹⁸⁶ HINKELAMMERT, F. *Crítica à razão utópica*, Ed. Paulinas, São Paulo, 1984, pág. 190ss. Al analizar la obra de Popper. Dussel utiliza esta crítica en la cita n° 214 del capítulo 2, al tratar sobre los fundamentos de la ética , más concretamente sobre la moralidad formal y la validez intersubjetiva.

Ciertamente, Walzer también se aproxima de la ética de la liberación por tratar las cuestiones relativas a la jerarquización institucional y, especialmente, a las cuestiones ligadas a la inclusión y a la exclusión social, pero carece de un sistema coherente y crítico. Para Dussel, la colaboración de Walzer con la liberación es la de considerar sus afirmaciones como sugerencias, lo que llevaría a una práctica liberadora, más que como críticas o como sistema definido de ética. Pero, todavía en opinión de Dussel, Walzer parece aceptar que la justicia admite diferentes situaciones y permite, acriticamente, la situación del presente. Para Dussel, el reduccionismo de Walzer conduce a una aceptación acrítica del sistema vigente y es como afirmar que, ya que la dominación es inevitable, es mejor que ésta sea parcial y no total; y ya que tiene que existir, es mejor que se sitúe dentro de los patrones económicos y políticos de Norteamérica. Para una ética de la liberación, esta posición es inaceptable.

Aún dentro de estas teorías que reducen su universalismo a un geocentrismo, Dussel coloca, por lo menos en un primer momento¹⁸⁷, la teoría de la Ética del Discurso de Habermas¹⁸⁸. Al analizar la obra de Habermas *El discurso filosófico de la Modernidad*, Dussel encuentra un claro eurocentrismo en sus afirmaciones, aunque estas afirmaciones sean expuestas como contradiscurso ético de la modernidad, y por lo tanto, como crítica al sistema vigente. Habermas, afirma que la Europa moderna ha creado

*“los presupuestos espirituales y las bases materiales de un mundo en que esta mentalidad ha usurpado el puesto de la razón. Pero, ¿quién otro sino Europa podría sacar de sus propias tradiciones la penetración, la energía, la voluntad de visión y fantasía ...?”*¹⁸⁹

afirmación que muestra, no solamente el eurocentrismo, criticado por Dussel, sino también lo que él llama “*falacia desarrollista*”. Objeta a Habermas la ausencia del discurso periférico. Sigue la línea de la historia clásica del pensamiento, de forma crítica, pero aceptando los esquemas de pensamiento formulados desde Kant. Si mantiene claro que la modernidad fue un movimiento de mundialización, y hasta de globalización, deja clara la ausencia de cualquier valor dado a la periferia, que podía haber valorizado a sus pensadores, que nunca estuvieron ausentes y formularon críticas

¹⁸⁷ Analizando el desarrollo de la obra de Dussel, en un primer momento entra en atrito con la Teoría de la Acción Comunicativa de Habermas y Appel, pero posteriores encuentros y diálogos entre filósofos del norte y del sur, aproximan sus posiciones. Esto se da en el diálogo de Dussel con Appel y Habermas, especialmente al tratar las cuestiones, que veremos posteriormente de lo “cínico” y de lo “cético”.

¹⁸⁸ DUSSEL, E. *Op. cit.* pág. 69 ss.

¹⁸⁹ HABERMAS, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, cit. Por Dussel, E. pág. 69

importantes e interesantes. Si entre estos pensadores, la más conocida es la de Bartolomé de las Casas, tenemos que repetir e insistir, que no es la única¹⁹⁰.

3.1.2.- La negación de la posibilidad racional de la ética: teorías de la biología cerebral.

De una forma bien diferente a las teorías anteriormente analizadas, encontramos nuevas tendencias que se fundamentan en la pulsión y el deseo humano, en la afectividad, en el sentimiento y en la intuición. Piensan formas concretas de comportamiento humano y de comprensión de la realidad, que no se fundan principalmente en el hecho de la reflexión. Son las teorías que consideran lo afectivo y lo sentimental como los momentos prioritarios de la vida de los seres humanos. De hecho, es verdad que muchas veces, tal vez la mayoría, la racionalidad no es el elemento definitorio de situaciones o de opciones. Por colocar algún ejemplo, vale pensar en los momentos electorales a cargos públicos. Muchos electores votarán a sus candidatos no por las cosas que racionalmente presentaron, y sí por la forma como las expresaron. El poder de convicción, para estas teorías, pasa mucho más por emociones y sentimientos que por argumentos lógicos.

Definir el principio y el criterio material de la ética es fundamental para la comprensión de las propuestas humanas y su universalización. Para que un acto humano sea “bueno”, no es suficiente la dimensión material. Se hacen igualmente necesarias la consensualidad de la validez moral y la factibilidad de las mediaciones que permitan articular los principios con las acciones. Hay, por lo tanto, que formular una idea realista que haga posible el uso de categorías filosóficas y su desarrollo en el medio de las comunidades.

Las acciones humanas se conocen cuando se practican. Se pasa de lo ideal a lo real a través de lo material y de lo práctico. Teorías históricas cayeron en dualismos reduccionistas, mayoritariamente racionalistas, dejando de lado lo material, corporal, afectivo y sentimental. La dificultad presentada por estas teorías racionalistas es que no llegaron a percibir que el sufrimiento es material, corporal, físico.

De alguna forma, estudios recientes muestran la complejidad del ser humano. Si es verdad que la racionalidad continúa siendo considerada como un factor decisivo a la

¹⁹⁰ Dussel, expone, en este momento de su obra, la vida de Francisco Xavier Clavijero, historiador mejicano exilado y muerto en Bolonia. En él, se encuentra una clara valorización de la identidad indígena de América.

hora de encuadrar y definir el ser humano, también es verdad que el cuerpo, y con él otras dimensiones, como las afectivas y emocionales, también fueron consideradas esenciales para la comprensión del propio ser humano. Quienes se han ocupado de esta tarea han sido los *estudios empíricos de la biología cerebral*, que intentan recuperar la dimensión de corporalidad como un proceso orgánico. Sin negar la realidad humana como un hecho de “reflexión racional”, comienzan a vislumbrar otros aspectos, como pueden ser los denominados “hechos neurológicos” o “hechos reflexivos de la subjetividad”.

El chileno Humberto Maturana¹⁹¹ es uno de estos autores críticos y preocupados por la búsqueda de la esencia del ser humano en la biología cerebral. Encuentra en la formación de la realidad natural una *unidad de primer grado*, que se da en la célula viva. De forma holista, toda partícula de nuestro cuerpo es tan antigua como la materialidad del universo, lo que implica y hace presente un *continuum* que está vivo desde el origen de la vida en la tierra¹⁹². Natural y cosmológicamente, hay una dinámica interna de transformación constante y continua, de procesos orgánicos en cambio permanente. Maturana constata la presencia de esta realidad ontológica, que llama de *ontogenia* y que prepara la *unidad de segundo grado*, consistente en la evolución autoadaptada de un mecanismo nervioso que permite la expansión del dominio de posibles conductas. Por tratarse de conductas nuevas en procesos de adaptación, aparece la *unidad de tercer grado*, generadora de los procesos sociales, entre ellos, y el más importante, el proceso de elaboración del lenguaje y el dominio lingüístico entre los participantes de los grupos humanos.

Vale la pena detenerse un poco en las tesis de Maturana por tratarse de un estudio de Ciencias Cognitivas y Teoría de la Mente que ilumina desde aspectos biológicos la necesidad de liberación constante y la defensa de la producción, reproducción y desarrollo de la vida. Dentro de estas teorías, se es consciente de que el hombre es un ser de relaciones múltiples, que vive confrontándose constantemente con cambios y experiencias. Utilizando la expresión de Ortega y Gasset, “*el hombre es el glorioso ser inacabado*”¹⁹³, sentencia que ya denota el carácter inconformista y transformador del ser humano, que en cualquier situación de la realidad busca

¹⁹¹ MATURANA, H.: “*Emoções e Linguagem na Educação e na Política*” Ed. UFMG, Belo Horizonte, 1998

¹⁹² DUSSEL, E.: Op. cit. pag. 94ss.

¹⁹³ Citado por MACEIRAS, M.: *La filosofía como reflexión hoy*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1994 pág. 134

dimensiones nuevas para él y para su entorno. Si Ortega y Gasset coloca esta dimensión en el ámbito de la reflexión filosófica, Maturana lo hace en el nivel de lo biológico.

La nueva situación de la ciencia, sin duda alguna más profunda y realista que en épocas anteriores, ayuda a reconocer y pensar los elementos básicos de las relaciones humanas. Desde el aspecto social y liberador que nos interesa, queremos considerar alguna de las teorías de Humberto Maturana, especialmente su análisis sobre la emoción y el lenguaje en el conocimiento, lo que sería una especie de biología del conocimiento. Lejos de hacer una simple teoría, lo aplica concretamente a la educación, haciendo una pragmática del “*sentimiento y emoción en el aprendizaje y en la formación*”¹⁹⁴. Se preocupa, por lo tanto, por el proceso de aprendizaje y el fenómeno del conocimiento.

Intenta desafiar a los educadores a partir de una pregunta: “¿para qué sirve la educación?”¹⁹⁵. La pregunta es bien directa e intenta responder, o mejor, interrogar al sistema educativo chileno. En realidad, la pregunta esconde otra cuestión, ¿*qué tipo de país, de juventud, de vida, ... queremos para Chile?* interrogación que puede aplicarse al resto del mundo. La pregunta se preocupa por el dilema vivido por estudiantes militantes y activistas de derechos humanos. El dilema de los jóvenes estudiantes chilenos es que, por un lado, sienten la obligación de servir al país técnica y socialmente, preparándose para competir dentro del mercado de trabajo. Al mismo tiempo, entran en conflicto con su conciencia social. Aceptando la idea de servir al mercado, sienten la frustración de estar siguiendo un sistema que continúa aumentando la marginación y la desigualdad. Aceptando el compromiso de la transformación de la sociedad viven el conflicto de perder los posibles empleos y de quedarse fuera del mercado, impedidos en su función de técnicos y profesionales. La solución no es fácil para los jóvenes estudiantes, ni tampoco para la educación como institución formal.

Maturana, a partir del principio biológico de que la naturaleza no compite entre sí, afirma que la llamada “competición sana”, no existe, ni es un elemento constitutivamente biológico. La competición, que es esencial para la sociedad de mercado, se constituye como negación y exclusión del otro¹⁹⁶. En opinión de Maturana, la sociedad competitiva acaba con la relación humana y la amistad¹⁹⁷, pues en las

¹⁹⁴ Como análisis práctico, vamos a utilizar su breve obra “*Emoções e Linguagem na Educação e na Política*” Editora UFMG, Belo Horizonte, Brasil, 1998

¹⁹⁵ Maturana, H. *Op. cit.*, pág. 11

¹⁹⁶ *Idem*, pág. 13

¹⁹⁷ *Idem*

relaciones financieras no existe y no entra la amistad. Las transacciones financieras no son capaces de formar relaciones humanas. La relación natural en el reino animal, no obedece a ese mismo esquema de negación del otro.

Maturana afirma que han puesto al ser humano algunas vendas en los ojos para impedirle ver la realidad tal como es. Una de esas vendas es la afirmación de que el ser humano se distingue de los otros seres vivos por su racionalidad¹⁹⁸, lo que oculta la realidad concreta, impidiendo al ser humano mirar al mundo y las relaciones humanas desde la emoción y el sentimiento. Refiriéndose específicamente a la educación, afirma que no consigue los resultados pretendidos porque no se ha vivido anteriormente lo esencial de la educación. O sea, se aprende lo que se siente y se vive. Es difícil aprender historia bien sin sentir la vida y la significación de los sucesos. Cuando se ignoran los proyectos futuros y colectivos, se crea una *cultura que desvaloriza las emociones y los sentimientos*¹⁹⁹.

Cuando se refiere a las emociones, las entiende biológicamente como disposiciones corporales dinámicas de las acciones humanas. Cuando se cambia el dominio de la acción, se cambia la emoción. Muchas acciones humanas no son “tan racionales” como pretenden los racionalistas. Existen situaciones que modifican su sentido cuando se cambia de situación emocional, pues “*todo sistema racional se constituye obrando con premisas anteriormente aceptadas a partir de alguna emoción*”²⁰⁰.

Cuando normalmente se trata de lo racional, aplicándole incluso un significado trascendental, en realidad, se está priorizando una forma incompleta y parcial de conocer y aprender. Se olvida que en todo sistema racional hay premisas fundamentales, aceptadas *a priori*. Así se formulan los sistemas educativos, políticos e ideológicos, justificando sus métodos, estrategias y resultados. Consciente o inconscientemente se expresan de una forma concreta por simple convencimiento, sin que necesariamente otras experiencias estén de acuerdo. Entre las diferencias, no existe una razón totalmente lógica y convincente. El acuerdo es casi imposible por tratarse de algo que alude a los convencimientos personales, la intensidad de la vida o las experiencias subjetivas. No hay posibilidad de encuentro cuando una teoría niega a otra, pues se niegan los fundamentos racionales que dan seguridad y confianza. Existen discusiones

¹⁹⁸ Idem, pág. 15

¹⁹⁹ Idem

²⁰⁰ Ídem, pág. 16

que nunca serán resueltas, especialmente en planteamientos religiosos, políticos e ideológicos, casos marcados mucho más por la emoción que por la racionalización.

El lenguaje tiene para Maturana una importancia especial en la construcción de lo humano. El hecho de que lo emocional sea fundamento de racionalidad, no implica ningún tipo de limitación²⁰¹. Maturana entiende el origen humano remontándose a los 3,5 millones de años de historia de los antropozoides, cuando se encuentran seres en cierta forma semejantes, aunque con un cerebro bastante menor y más leve. Sus arcadas dentarias y sus restos fósiles dejan percibir una vida comunitaria y sensual. La caricia y la habilidad para procurarse pequeñas simientes no pueden ser consideradas como la causa que provoca el desarrollo cerebral, como quieren afirmar algunos autores. Lo que caracteriza el progreso humano es el lenguaje, *“lo peculiar del ser humano no está en la manipulación de lo que toca, sino en el lenguaje y su entrelazamiento con lo emocional”*²⁰². El lenguaje es un sistema simbólico de comunicación que se relaciona en acciones coordinadas. Se elabora a partir del sentimiento de la consensualidad, como acción de los consensos²⁰³.

La necesidad del lenguaje es la necesidad de comunicación y de conservación. Maturana piensa que

*“lo que define una especie es su modo de vida, la configuración de las relaciones variables entre organismo y medio, que comienza con la concepción de su vida y termina con su muerte, y que se conserva a través de las generaciones como un fenotipo ontogénico, como un modo de vivir en un medio y no como una configuración genética particular”*²⁰⁴.

Lo que constituiría el cambio no serían los cambios genéticos sino el salto cualitativo en la forma de entender y vivir las cosas, de tal forma que *“lo central en el fenómeno evolutivo está en el cambio de la forma de vida y en su conservación en la constitución de organismos congruentes con sus circunstancias”*²⁰⁵.

El ser humano, ante la imposibilidad de algunas acciones y la capacidad de otras, provoca comunicación y conservación. Cuando un Otro obtiene lo que un primero no consiguió obtener, comienza a fundamentarse una relación de complementación. Así fue con el intercambio de alimentos y productos. Al encontrar el gusto de la convivencia, surge el lenguaje como expresión de sentimientos y de coordinación de consenso. Las conductas de la intimidad, la sensualidad y la participación son las que dan origen al

²⁰¹ Ídem, pág. 18

²⁰² Ídem, pág. 19

²⁰³ Ídem, pág. 20

²⁰⁴ Ídem, pág. 20

²⁰⁵ Ídem, pág. 20

lenguaje²⁰⁶, especialmente el amor, que “*es la emoción que constituye el dominio de las acciones en que nuestras interacciones ocasionadas con los otros hacen de ellos un legítimo otro en el convivir*”²⁰⁷. El amor es el fundamento de lo social, “*la emoción fundamental que hace posible la historia de la hominización es el amor*”²⁰⁸.

Para Maturana, el amor es el elemento “*constitutivo de la vida humana, sin que sea algo especial. El amor es el fundamento de lo social, pero no toda convivencia es social. El amor es la emoción que constituye el dominio de las conductas*”²⁰⁹. El amor produce el encuentro social y la convivencia. Lo social o las relaciones sociales son todo lo que establece relaciones de reciprocidad. La base de la reciprocidad es el respeto. Sin el respeto no es posible la interacción y tampoco su consecuencia más lógica y admirable, el lenguaje.

La falta de interacción provoca la negación, la destrucción y el alejamiento entre los seres humanos. Lo más opuesto a la negación del Otro es la competición. El lenguaje, consecuencia de las acciones coordinadas por el amor, construye la aceptación de formas interactivas y su realización. Maturana concluye que el ser humano continúa siendo un animal colector, comunitario, organizado, afectivo, sensual, que vive en pequeños grupos personalizando el encuentro con los otros. Y sobre todo, que el hombre es un animal dependiente del amor, y hace del amor el motor de su vida evolutiva²¹⁰. El amor es la base biológica del ser humano. Por su medio se realiza la convivencia, el desarrollo físico, el comportamiento y la condición psíquica, social y espiritual,

*“en un sentido estricto los seres humanos nos originamos en el amor y somos dependientes suyos. En la vida humana, la mayor parte del sufrimiento viene de la negación del amor: los seres humanos somos hijos del amor”*²¹¹,

afirmaciones expresadas por Maturana desde la biología y no desde la religión. El recurso a esta relación se realiza por medio del lenguaje, la forma de comunicación más humana y desinteresada posible. La convivencia se realiza de forma tan natural que produce la relación educativa de enseñanza y aprendizaje como algo físico o biológico, lo que llama de una *biología de la educación*, consecuencia de la necesidad de vivir en el amor.

²⁰⁶ Idem, pág. 22

²⁰⁷ Idem, pág. 22

²⁰⁸ Idem, pág. 23

²⁰⁹ Idem, pág. 23

²¹⁰ Idem, pág. 25

²¹¹ Idem, pág. 25

Este ingrediente del amor es tan importante para su teoría que llega a afirmar que la ausencia de amor es lo que puede provocar las enfermedades. El ser humano no deja de ser un mamífero que hace de las emociones su principal punto de encuentro. Lo que define al hombre son las relaciones interactivas de su convivencia y organiza sistemas tan cohesos internamente, que elementos externos al sistema de vida personal afectan estructuralmente. En realidad *“somos sistemas determinados en nuestra estructura en donde los hechos que ocurren afectan todas nuestras relaciones”*²¹². La conciencia de ser parte de un sistema no anula la conciencia personal de cada uno. Somos seres sociales, pero también somos seres de experiencias.

Es posible la convivencia a través del sentimiento de la corporalidad. La emoción es, por lo tanto, un sentimiento colectivo y personal. Toda historia individual humana es una *epigénesis* en la convivencia humana. Toda historia humana es la transformación de una estructura inicial fundante que crece a medida que se provocan las diferentes interrelaciones e interacciones, *“el futuro de un organismo nunca se determina en su origen”*²¹³. Es exactamente esto lo que permite afirmar la biología de la educación.

Por biología de la educación entiende el conjunto de formas de vida que pretenden constituir un proceso de aprendizaje individual y social. La educación se configura como el sistema de relaciones que abarca toda la vida. Podemos afirmar que se vive como se educa. La pregunta inicial: *¿para qué se educa?*, es lo mismo que preguntar por el mundo que queremos. Las respuestas de Maturana se refieren al respeto personal y social. *“Sin aceptar y respetarse a sí mismo no se puede aceptar y respetar al otro, y sin aceptar al otro como legítimo otro en la convivencia no hay fenómeno social”*²¹⁴. La respuesta, por lo tanto, exige, recuperar la armonía fundamental que no destruye, que no explota, que no abusa, que se niega a considerar el mundo como simple “recurso natural”. Educar es no confundir progreso con avance tecnológico y relacionarse con el mundo natural aprendiendo de él sus valores de organización y de convivencia. Educar es recuperar la belleza que se encuentra en la realidad biológica de lo cotidiano²¹⁵. Educar, en definitiva, es pasar de la pregunta, estrictamente biológica del *para qué*, a la pregunta epistemológica del *cuál es el valor del conocer*.

²¹² Idem, pág. 27

²¹³ Idem, pag. 28

²¹⁴ Idem, pág. 31

²¹⁵ Idem, pág. 32-34

Las propuestas de Maturana no son totalmente nuevas, así como los conceptos *filogenéticos* y *epigénesis*, pues ya aparecen en Piaget, en Vygotski y en la Escuela de Moscú²¹⁶. En realidad, parece intentar una síntesis de todas ellas, tomando los elementos médicos-biológicos y sociales que aparecen como integradores del desarrollo humano.

Sin duda alguna hay elementos importantes y liberadores en esta teoría educativa, que se aproxima de la ética de la liberación, pues parte y se inserta en una realidad injusta y desafiadora como la vivida en los países del tercer mundo. Surge de lo concreto y se aplica a lo cotidiano, proponiendo nuevas relaciones entre alumnos, profesores, padres, comunidad, nación como realidades que tienen que ser valoradas desde un objetivo constructivo y relacional. Subjetivamente, valoriza la construcción de la persona, como un ser en proceso propio, en construcción constante, sin dejar de lado el ideal de un proyecto comunitario-social, un objetivo común para orientar las acciones y la convivencia. Maturana piensa el proyecto personal de lo que se quiere ser, y simultáneamente, el proyecto social de lo que queremos ser. Se preocupa, radicalmente, por la construcción del ser social, que además de una sociedad del *logos*, se manifiesta también como *pathos* y *ethos*.

Logos, pathos, ethos, nos sitúan en la realidad. Si lo racional es indispensable para el desarrollo humano, no es exclusivo ni único. La intensidad de las acciones, la humanización de los objetivos, la calidad de vida de las personas, etc. son necesidades para la felicidad humana. Por eso la educación no puede ser fría y estática. Al contrario, tiene que ser sensual, trágica, dinámica, crítica, inquietadora, en resumen, creativa. La creatividad desacomoda y desinstala, provoca la crisis que hace generar nuevas posiciones e ideas. Educar es descubrir a cada momento las posibilidades que existen en cada ser humano y en los grupos humanos, como tarea comunitaria, histórica, intelectual y política²¹⁷. Principios que aproximan de una pedagogía de la liberación.

Además de Maturana y dentro de las teorías empíricas de la biología cerebral, Dussel analiza la obra de Gerald Edelman²¹⁸, encontrando algunos puntos comunes y válidos para la ética de la liberación. Edelman defiende que el sistema nervioso cerebral

²¹⁶ Cfr. GARCÍA, EMILIO: *La mente. Teorías y modelos*. Pag. 17-32, documento interno utilizado como material de estudio en la asignatura *CIENCIAS COGNITIVAS Y TEORÍAS DE LA MENTE*, durante los créditos del Programa de Doctorado *FILOSOFÍA, TECNOLOGÍA Y SOCIEDADE*, de la Universidad Complutense de Madrid

²¹⁷ SOLIVELLAS PERELLÓ, J. *Pedagogía do estágio, Experiencias de formação profissional*. Ed. CIEE/MG, Belo Horizonte, Brasil, 1998. Especialmente, cap. 2.

²¹⁸ DUSSEL, E.: *Op. cit.* pág. 96ss.

actúa por selección, de forma parecida al sistema inmunológico o a la selección de las especies. Este primer momento, está marcado por el cerebro, como un momento interno de la corporalidad humana. El origen o principio de esta selección es uno de los puntos de aproximación a la ética de la liberación. Surge de un principio universal, el de dar permanencia, reproducir, desarrollar, hacer crecer la vida del sujeto humano desde el nivel vegetativo hasta el cultural y el ético²¹⁹. Edelman va a colocar en el cerebro el órgano directamente responsable del “seguir viviendo”, como reproducción y desarrollo de la vida humana. Este “seguir viviendo” se realiza desde el organismo celular vivo, desde la “corporalidad comunitaria” y desde la dimensión histórica del sujeto ético. En términos de Edelman, el ser humano es un *sujeto ético cerebral*²²⁰.

El proceso de categorización y de formación de la conciencia humana exige la constitución de un objeto, el objeto propio, personal, *su objeto*. La construcción de este objeto pasa por el sistema evolutivo-afectivo. Edelman percibe que el cerebro funciona con un “criterio de verdad” propio. Para su supervivencia, establece y guarda en la memoria a partir de experiencias pasadas, sus valores (aquello que considera valioso) y sus mediaciones (aquellos elementos que se compatibilizan con el obrar). El recuerdo es, sencillamente, lo nuevo dentro de lo anterior, lo que supone un ejercicio del sistema afectivo-evolutivo, el momento constitutivo originario del acto mismo de la captación teórico-práctica y empírica por excelencia del categorizar. Implica, exactamente, en la formación del valor, interpretado como restricciones necesarias al proceso de adaptación de las especies.

Un segundo momento está definido por la *categorización perceptual*, que caracteriza la formación de los conceptos. Significa toda una reorganización del sistema de valores y su ordenación en vistas a la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana, como sujeto orgánico, aunque ya inserto y subsumido en criterios lingüísticos y culturales²²¹. Es el momento de la “conciencia primaria”, combinación de la memoria conceptual con el sistema límbico, conexión neuronal, categoría de valores y representaciones globales. Es el momento del “tener conciencia” de las diferencias. Por ejemplo, saber la diferencia entre un alimento y un veneno, supone una captación de diferencias y capacidad de diferenciación.

²¹⁹ Veremos en el capítulo 4º de nuestro estudio, CATEGORÍAS FILOSÓFICAS DE LA ETICA DE LA LIBERACIÓN, el tema de “la vida humana como producción, reproducción y desarrollo”, enunciado con características próximas a las defendidas por Gerald Edelman. Hay que indicar, también, cierta semejanza de las teorías de Edelman con Antonio Damasio.

²²⁰ DUSSEL, E.: *Op. cit.* pág. 96

²²¹ Ídem, pág. 97

Edelman elabora de esta forma, una explicación neurobiológica de la autoconciencia, dando importancia básica al lenguaje. El lenguaje es integrado por el desarrollo de la capacidad fonética, el aprendizaje y la memoria. Estos elementos permiten almacenar, añadir y recordar léxicamente conceptos utilizados a través de su significación. Al igual que Maturana, Edelman considera que el lenguaje no es un modo primario de ordenar el sistema nervioso. Al contrario, el lenguaje es un subsistema *ad hoc*, originado filogenéticamente por la especie “homo” (desarrollando el córtice cerebral de la evolución), con la finalidad de nombrar y comunicar a un mundo perceptivo global que, sin lengua no es posible el uso de los conceptos ni de los objetos de maneras distintas y analíticas.

Maturana se refería a la unidad de tercer grado humana, que se realiza a través del lenguaje, que es tanto un producto neurológico y genético como cultural. De la misma forma, Edelman considera el desarrollo del *homo habilis* como un progreso de la cooperación y coordinación de la conducta aprendida a través del lenguaje. Las conclusiones humanas no son solamente de carácter genético, sino que son el desenlace de un proceso de categorización conceptual, que producen complejas estructuras de relaciones de grupos neuronales, estableciendo reglas desde una práctica fonética.

Edelman considera la autoconciencia como lucidez corporal conseguida por las funciones cerebrales. El sujeto se comprende a sí mismo y puede nombrarse como un “yo” claramente diferente y confrontado con un “no-yo”, acción que necesita de la reflexión y la auto-referencia del mismo sujeto sobre sí mismo, tomando conciencia de estar conociendo como sujeto consciente y de pertenecer a una comunidad de hablantes que existe desde antiguamente, en el horizonte del pasado, pero preocupándose siempre con el futuro²²².

La importancia que podemos encontrar en estas posiciones para la ética es la necesidad de diferenciar sensaciones (como el dolor o el placer) de las emociones primarias y secundarias²²³. Los estímulos pueden causar dolor y placer, pero son diferentes de las emociones que se dan por la sensibilización de las células receptoras. Como principio, como estado objetivo fundamental, todo lo que se relaciona con la reproducción de la vida produce placer. De forma diferente, el dolor, en último término, anuncia la muerte.

²²² Ídem, pág. 99

²²³ Ídem, pág. 99. En esta cuestión, Dussel utiliza la terminología utilizada por Damasio.

Se dan mecanismos básicos de estados corporales que repercuten en la misma corporalidad. Recurriendo a la terminología de Levinas, serían los momentos de “subjetividad” y “psiquismo”, los momentos cognitivos, representativos y eidéticos. En la terminología de Edelman son llamados de *emoción primaria*, diferente de la *emoción secundaria* que ya supone una experiencia refleja de la emoción primaria, o sea, una aceleración de las funciones orgánicas, como el ritmo del corazón o el rubor, que indican la actualización de estímulos o funciones superiores del cerebro, funciones normalmente denominadas de mentales. El sentir es una reflexión sobre la emoción, que algunos de los teóricos de la biología cerebral (por ejemplo, Damasio y el mismo Edelman), llaman de *sentimiento fundamental*, entendido como la base que corresponde al estado corporal prevaleciente entre las emociones. Dicho de otra forma, es el sentimiento sobre la vida misma²²⁴. De hecho, surge una nueva forma de sentir cuando el conjunto de la corporalidad siempre en referencia a la permanencia, reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano, produce un nuevo sentimiento general, al mismo tiempo evaluativo y reflejo. Esto es lo que forma la conciencia moral o ética, que articula lo lingüístico y lo cultural al mismo tiempo. Supone la necesidad objetiva básica, lo que responde a las exigencias de la vida humana primarias y superiores, exigencias universales que obligan a pensar una ética crítica.

Contra los diferentes tipos de dualismos que niegan la corporalidad, tales como el platonismo, el racionalismo cartesiano, imperativos categóricos kantianos y otros, se puede afirmar la tradición de un pensamiento integrador entre lo intelectual y lo corporal, idea que aproxima de forma clara la intención de una ética liberadora por formular una ética integradora y unitaria. En estas teorías se perciben afirmaciones unitarias de la corporalidad, dimensión fundamental de la ética de la liberación que parte de la realidad más apremiante del ser humano, por lo que tiene que reconocer primeramente la necesidad e importancia de la corporalidad.

De forma bastante parecida, Zubiri, reflexiona sobre *la inteligencia sintiente o el sentido inteligente*²²⁵ y el mismo Heidegger intuye esta necesidad al tratar del hombre como *ser-en-el-mundo*, lo que equivale a pensar realísticamente el hombre como un *ser-ahí*, un ser que capta la totalidad de la realidad abriéndose al mundo real, comprendiendo la realidad de las experiencias existenciales de la vida humana, o sea, interpretando esta misma realidad e incorporándola para futuras experiencias.

²²⁴ Ídem, pág. 101

²²⁵ Ídem pág. 103

Para las teorías de la biología cerebral, el nivel último del desarrollo es el nivel de lo ético. El lenguaje establece la relación entre los diferentes organismos de la comunidad que alcanzaron, a través de la conciencia reflexiva, expreso reconocimiento de la autonomía y de la libertad ante el otro, aquel ser que se manifiesta igualmente como sujeto ético. En palabras de Maturana, *la aceptación del otro en la convivencia, es el fundamento biológico del fenómeno social*²²⁶. Pero este fenómeno social puede ser destruido por la competencia, el dogmatismo, la exclusión y otras actitudes que impiden el reconocimiento del otro como sujeto pensante, social o ético. Esta destrucción es lamentable para el ser humano pues destruye la primera realidad básica, el primer nivel de la vida. La naturaleza biológica es una realidad pre-lingüística de la ética. La neurobiología defiende, por lo tanto, y en oposición a ciertas teorías evolutivas, que la evolución produce las condiciones cerebrales para que pueda darse la posibilidad de fundamentar dialécticamente y materialmente el fenómeno ético. Este fenómeno se establece en el nivel de las funciones mentales superiores del cerebro, en procesos lingüísticos y culturales bien determinados y desde un principio material universal que es casi imposible de descubrir desde un intuicionismo axiológico.

Las ciencias neurobiológicas aportan elementos importantes para pensar el ser humano desde una realidad subjetiva, valorizando el ser total, integral. Asume el ser humano como una realidad única e indivisible, relacionada con el resto de la humanidad. La única objeción que Dussel arguye es si el hecho reflexivo de la subjetividad puede identificarse con un hecho cerebral y, si este hecho cerebral, protagonizado por un sujeto cerebral, puede llegar a la formulación de un deber-ser ético social. El criterio de la verdad puede quedar muy reducido a las emociones y sentimientos. La vida real, en su producción, reproducción y desarrollo, tiene la necesidad de una moral formal que pueda ser aplicada. Sin esta aplicación, el bien ético es imposible.

3.1.3.- Las éticas utilitaristas de la “felicidad de la mayoría”.

Este grupo de teorías éticas podrían ser tratadas entre aquellas que hemos denominado como teorías reduccionistas con carácter geopolítico marcadas por un centralismo patente. No las hemos considerado anteriormente por ser ya bien conocidas como utilitarismo y éticas utilitaristas. Aunque son teorías gestadas en el mundo

²²⁶ Citado por Dussel, idem pág. 104

anglosajón, tienen una característica propia, estar definidas desde el pragmatismo y el ideal utilitarista, priorizando los aspectos económicos sobre los políticos y sociales. Dussel las denomina *éticas materiales anglosajonas* y las trata como una ética material parcial²²⁷, más que como sistemas ideológicos bien elaborados.

El mismo Dussel encuentra su origen en el siglo XVII, situándolo en el Reino Unido. Coincide con el poderío militar inglés después de la victoria sobre Holanda, cuando el mundo occidental tiene a París como centro mundial, aunque teniendo que distribuir y participar su dominio con la gran importancia e influencia de Londres, Glasgow, Manchester y Edimburgo, ciudades que toman el relevo de Ámsterdam y asumen el centro hegemónico mercantil del sistema-mundo. El mundo anglosajón se encuentra en un momento de expansión y de dominio de las colonias en África, Asia, América e, incluso, de la Europa Oriental, gestionando el poder central y controlando las actividades periféricas.

Muy mercantilmente el sujeto comienza a ser considerado como una corporalidad subjetiva empírica, dejando de lado la idea de un “ego inmaterial”, propio del racionalismo occidental, y de un “ego eterno” fruto del trascendentalismo medieval. El nuevo sujeto mercantil comienza a ser considerado y orientado por el cálculo. El medio y el fin se sujetan al control de una felicidad, asegurada por “pulsiones reproductivas” del sistema de producción, como efecto del consumo de las preferencias del comprador en el mercado.

a).- Utilitarismo.

El embate entre la filosofía empirista británica y el racionalismo continental va a intentar una posible tercera vía con la ética del utilitarismo, que parte de la valorización de lo material y corporal, y se preocupa por el sufrimiento de los que se quedan al borde de la sociedad de consumo. Para Jeremías Bentham, la pregunta más importante a ser formulada es *si los seres humanos tienen que sufrir*. Para él, la realidad social es la cuestión más importante entre las situaciones que el ser humano tiene que enfrentar y resolver. Mucho más significativo que el poder de argumentar o de hablar, es la propia realidad. Cuando el ser humano se enfrenta con la realidad, se encuentra al mismo tiempo con el sufrimiento. La preocupación utilitarista, por lo menos en la figura de Bentham, parte de esta constatación del sufrimiento e indica un pasaje cualitativo, un horizonte nuevo de sensibilidad que incide en el nivel de la objetividad económica a

²²⁷ Idem, pág. 106

través de la consideración ética. Los utilitaristas, de hecho, tienen una intuición importante, que es la preocupación por la materialidad, indispensable del ser humano.

Esta idea, de alguna forma aproxima la ética de la liberación a la preocupación por las víctimas y los excluidos. La infelicidad de las víctimas es una de las cuestiones más importantes para la ética de la liberación que, sin duda alguna, fue vislumbrada por los utilitaristas. Como más tarde afirmaría Marx, *la experiencia demuestra que el hombre más feliz es aquel que ha sabido hacer feliz a los más*²²⁸; de donde podemos deducir la importancia de la satisfacción material y del mismo placer para la ética. Pero el mismo Marx reconocerá que la satisfacción y la felicidad encontrada a través de los bienes materiales, provocados a partir de la acumulación de bienes, provoca otro polo diferente que es la acumulación de pobreza.

Podemos encontrar el origen del utilitarismo especialmente en Adam Smith (1723-1790); en el ambiente de la Escocia presbiteriana, mercantil e industrial. El primero de sus principios es el de la posesión de bienes que permiten, teniendo la propiedad privada como base, estabilidad social, paz y felicidad. Un segundo principio es de comprensión individualista, y supone el amor a sí mismo y la legitimidad de perseguir deseos personales. Otro de los principios se basa en la simpatía de un orden moral, lo que equivale a la aceptación del estado de la realidad y a la sacralización del “statu quo”. El último principio es el de la benevolencia altruista, de donde surge la preocupación por los desfavorecidos.

En opinión de Dussel, el utilitarismo es una especie de neo-estoicismo que reduce la pura subjetividad individual al control de los medios dirigidos a un fin, a partir de un cálculo instrumental, que sitúa la experiencia ética en referencia a las pasiones como última instancia²²⁹. Se trata de una simplificación del orden ético para permitir y controlar racional y estratégicamente todos los aspectos sociales y administrativos, desde las cuestiones militares, para dominar la misma periferia y el control externo internacional, hasta los negocios económicos y las relaciones políticas con los aspectos coloniales e internos. El “yo”, objetiva el sistema y se distancia de él para dominarlo con mayor facilidad y eficacia. Es una clara manifestación de la razón instrumental.

²²⁸ MARX, K. *Reflexiones de un joven al elegir la profesión*, (Marx, 1956, EB, 594/I, 4, citado por Dussel, *op. cit.* Pág. 107

²²⁹ DUSSEL, E. *Op. cit.* Pág. 107

El sujeto termina teniendo una función solipsista y empírica para controlar universalmente los objetos. El sujeto es considerado sujeto en cuanto *siente* la mediación *asegurada* para un fin, la felicidad, que aleja el dolor.

La crítica al racionalismo continental ya había sido formulada por Locke. Para él, la subjetividad individual posesiva adquiere ideas, ya que no hay ideas innatas, sino que la comprensión de la realidad se adquiere y depende reflexionando sobre las experiencias y las sensaciones. Para Locke, la corporalidad subjetiva mide los objetos intentando la armonía determinada por la “mano de Dios”, aceptación de la “Divina Providencia”, para seguir estrictamente el orden de la creación, constituido moralmente para conciliar la conducta personal con el comportamiento colectivo, ajustando lo individual a lo social. La idea del “bien común” se formula desde estos criterios de ajuste entre lo individual y lo colectivo.

Uno de los antecesores de Locke, Francis Hutcheson, aplicando los principios utilitaristas a la organización política, afirmaba que *“la mejor nación es la que proporciona la felicidad más grande al mayor número, y la peor, es la que proporciona miseria en forma semejante”*²³⁰. El utilitarismo se preocupa, por lo tanto, por el bienestar material de los individuos. Su único y primer criterio, principio universal ético, es el *Principio de utilidad*. Como todos los principios básicos y originarios aparece con un carácter dogmático e indemostrable. La formulación más conocida viene de la mano de J. Stuart Mill, al afirmar que *“el placer y el dolor son la última instancia de todos nuestros juicios y de todas las determinaciones de la vida”*²³¹. El criterio de la moralidad se establece a partir de la felicidad como fin universal, *“la felicidad es el único fin de la acción humana y su impulso es la prueba mediante la cual se juzga toda la conducta humana; de lo cual, necesariamente se deduce que debe ser el criterio de moralidad”*²³², recordando las afirmaciones del propio Stuart Mill.

La cuestión que Dussel critica con relación al utilitarismo es la reducción de la felicidad a la satisfacción del consumo. El utilitarismo aparece en un ambiente marcadamente liberal y mercantilista con una valorización extrema del poseer y consumir. La felicidad depende de la posibilidad del consumidor-comprador poder escoger dentro del libre mercado del capitalismo liberal. Dentro de su complejidad, Dussel vislumbra algunas dimensiones importantes, como la satisfacción y el

²³⁰ Citado por DUSSEL, E.: *op. cit.* Pág. 108

²³¹ STUART MILL, J.: *Utilitarismo*, 2, (1957,10) citado por Dussel, *op. cit.* Pág. 108

²³² STUART MILL, J.: *Utilitarismo*, 1957, 44

cumplimiento de las necesidades humanas, dentro de una dimensión pulsional y subjetiva, que hace relación al *momento del placer*. Una segunda dimensión está marcada por el *momento de la utilidad*, definido por el criterio de la eficacia en la acción, lógicamente, una acción racional e instrumental. La tercera dimensión vendría marcada por el *momento de las consecuencias*, que establece la legitimación y justificación de las acciones a partir de sus resultados. Una acción es buena si sus consecuencias son buenas, y es mala si sus consecuencias son negativas. La cuarta dimensión se refiere al bien-estar social, el *momento del efecto social*, que alude a la necesidad de la felicidad de las mayorías.

Dentro de la polémica ideológica levantada por el utilitarismo, las primeras críticas más sistemáticas fueron las formuladas por George Moore y Jhon Rawls. El primero, como consecuencia de su intuicionismo analítico y el segundo desde sus argumentaciones formalistas liberales. La primera crítica estriba en la ambigüedad del concepto de placer y, más concretamente, del concepto de felicidad. Desde un punto de vista cualitativo, el utilitarismo no aclara el significado y el alcance del término.

En segundo lugar, hay una imposibilidad empírica de un estricto cálculo hedonista en términos cuantitativos. No existen parámetros para medir la intensidad de la felicidad y del placer.

Por otro lado, como tercera crítica, a partir del paso del orden individual al colectivo, es imposible establecer elementos permanentes y definatorios, debido a la diversidad de situaciones y circunstancias concretas. Lo que es bueno para algunos no es necesariamente bueno para otros o para todos, cuestión más compleja al analizar la situación de opresores y oprimidos, en la que hay inevitablemente conflictos entre lo que puede considerarse bueno para unos y para otros. La cuarta cuestión hace relación al sentido de felicidad como consumo, que el utilitarismo toma desde una perspectiva capitalista, en la que el capital termina siendo la fuente de la felicidad, pero dependiendo del consumo y de la propiedad.

El utilitarismo tiene, no obstante, intuiciones serias e importantes. En el pensamiento actual, autores de diferentes tendencias intentan reactualizarlo²³³. Presenta una economía distribucionista, en la que el valor depende del deseo de un producto de

²³³ Por ejemplo, MARINGONO DE CARVALHO, M.C.: *Por uma ética ilustrada e progressista: uma defesa do utilitarismo* in OLIVEIRA, M. *Correntes fundamentais da ética contemporânea*, Vozes, Petrópolis, 2001, pag. 99-119

consumo. Pero el producto de consumo, puede ser al mismo tiempo, fruto de la infelicidad de un obrero.

Sin duda alguna, la ética de la liberación se interesa y reflexiona sobre el conflicto de los binomios felicidad-infelicidad, necesidad-preferencia. Para Dussel, el utilitarismo no parte de un principio material universal de la ética. A pesar de sus elementos críticos, lleva al fortalecimiento de una mera felicidad subjetiva y material del consumidor²³⁴. La crítica de Dussel se fundamenta en la imposibilidad de la felicidad de la totalidad de la población dentro de los parámetros de distribución del sistema vigente. Más que de una imposibilidad lógica se trata de una imposibilidad empírica. El capitalismo solamente se realiza desde la acumulación de riqueza objetiva en manos de pocos y el aumento de la pobreza de la mayoría. El lema de “mayor felicidad para el mayor número posible” parte de los criterios liberales mercantilistas y su propia idea de distribución económica a partir del mercado. El utilitarismo tiene una utopía válida para la justicia social, pero no toma conciencia de su contradicción por no entrar de lleno en la crítica del mismo capitalismo y desconocer la esencia del capital. Su gran aporte es indicar una relación entre ética y economía.

Ejemplo de esta relación, Dussel la encuentra en Adam Smith, cuando en 1764 descubre la naciente industria francesa y llega a la conclusión de que la satisfacción que se provoca a partir del egoísmo de cada productor, concluye aquel principio que llevó a Mandeville a afirmar que *el egoísmo de cada uno produce ventajas comunes*²³⁵. Si esta afirmación puede ser verdadera en el “estado natural”, en un segundo estado fuera de la originaria naturaleza o “estado segundo de la naturaleza”, identificado por el capitalismo vigente, las ventajas de algunos grupos sociales se construyen con y en la infelicidad e inhumanidad de otros grupos. Es el fruto de la desigualdad social, que para el capitalismo termina siendo natural. Esta posición, totalmente cuestionable, se elabora en el pasaje que va del nivel de los principios generales éticos al nivel de la justificación de las instituciones económicas y políticas. La idea de felicidad de los utilitaristas supone un criterio material-subjetivo para determinar la bondad ética, no sólo de las acciones, como también de las instituciones, especialmente las económicas. O sea, el utilitarismo pretende alcanzar la estructura institucional para determinar la bondad general.

²³⁴ DUSSEL, E.: *Op. cit.* pág. 111

²³⁵ Cit. Por Dussel, ídem pág. 112

Bentham influyó en pensadores latinoamericanos comprometidos e insertados en los movimientos liberadores, siendo amigo de varios líderes revolucionarios que aceptaron y adoptaron sus ideas²³⁶. Para Bentham, las colonias sólo servían para una minoría y perjudicaban a la mayoría que continuaba oprimida, tanto en las metrópolis como en las colonias. Por eso defendía una democracia social con una legislación económica adecuada que permitiese realizar los intereses de la mayoría.

De la misma forma, J. S. Mill era igualmente consciente de la problemática social. La influencia que el utilitarismo pudo tener en su aplicación a las realidades periféricas sería significativa e importante para una teoría de transformación social, o, por lo menos, como posibles caminos de emancipación neo-colonial, realidad que no llegó a realizarse. Si el pensamiento utilitarista anglosajón fue capaz de criticar y apoyar la emancipación de España y de Portugal, fue incapaz de entender la necesidad de una nueva emancipación, primeramente de Inglaterra y, posteriormente, de los Estados Unidos.

Dussel, en su análisis sobre el utilitarismo, llega a aceptar el principio de felicidad como punto de construcción del ser humano y como aspecto del criterio material subjetivo de la ética. Pero percibe la insuficiencia de esta teoría pues no consigue integrar otros aspectos materiales (valor, pulsión, etc.), por lo que no logra formularse ni desarrollarse como un principio ético universal. Aunque se trate de una ética ilustrada y progresista, no llega a formularse como una ética de liberación.

El utilitarismo adoptó algunas modalidades diferentes, en el análisis de Dussel desconocidas o desconsideradas, como la formulación de J. M. Bermudo, que parte de la negación del sufrimiento. O sea, la preocupación del utilitarismo no debe estar en la maximización del placer, sino en la minimización del sufrimiento²³⁷. La idea básica es la de suprimir la miseria y el dolor con la idea de *sufrimiento mínimo* en lugar de la *felicidad de la mayoría*. El autor defiende la tesis del “saldo doble”, que consiste en dar

²³⁶ El caso más significativo es el del guatemalteco José del Valle, que mantuvo contactos con San Martín y Bolívar y luchó por la unidad latinoamericana siendo uno de los precursores del panamericanismo. Después de colaborar con la fusión de Guatemala a Méjico y ser diputado de Guatemala en el congreso de Méjico, por desentendimientos con el presidente mejicano Itúrbide fue encarcelado. Con la caída de Itúrbide se proclamó la independencia de Guatemala, consiguiendo volver y más tarde ser nombrado para la primera junta provisoria y por último, elegido presidente en 1834. Durante su co-mandato en la junta provisoria, conecedor de las ideas de J. Bentham, incorporó a la legislación guatemalteca ideas utilitaristas.

²³⁷ Esta idea fue sugerida por K. R. Popper. Está indicada in MARINGONI DE CARVALHO, M^a CECILIA: *Por uma ética ilustrada e progressista: uma defesa do utilitarismo*, in OLIVEIRA A. M.: *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*, Ed. Vozes, Petrópolis, 2001, pag. 99-119. La autora del artículo se refiere explícitamente a la obra de BERMUDO, J. M.: *Eficacia y justicia: Posibilidad de un utilitarismo moral*, Barcelona, Horsori, 1992

prioridad absoluta al combate contra el sufrimiento y la miseria. O sea, el sufrimiento provocado por una acción social o política no puede ser contrabalanceado por el bienestar engendrado, sino que ha de ser constatado solamente por el sufrimiento eliminado.

La constatación práctica del “utilitarismo positivo” enseña que el aumento de la riqueza no necesariamente significa disminución de la miseria. Por lo tanto, una inversión de principios puede dar un nuevo valor al utilitarismo. Pero aunque esto pueda ocurrir, el utilitarismo, tanto positivo como negativo, continúa enfrentando el mismo problema: la dificultad de la pretensión de universalización de validez irrestricta asociada a los principios morales. Los momentos “utilitaristas”, los principios básicos del placer y de la felicidad, pueden estar, y de hecho están, en la realidad, enfrentados. Por eso, los principios en los que se fundamentan los utilitaristas carecen de un criterio universal y de un principio general.

b.- El comunitarismo.

Junto al utilitarismo, Dussel encuentra aspectos semejantes en la tendencia anglosajona del comunitarismo. Esta teoría es bastante reciente y surge en el contexto de la situación social mundial contemporánea. Para entender el comunitarismo, tenemos que recordar la hegemonía americana después del fin de la Segunda Guerra Mundial y en el confronto con las tendencias socialistas, adquiriendo hegemonía con el derrumbe de la Unión Soviética en el histórico año de 1989. Militarmente, los Estados Unidos aceptan y asumen un papel predominante. Filosóficamente, se articulan movimientos que pretenden retornar a la “tradición cultural” para reconstruir históricamente la moral anterior y combatir movimientos críticos, especialmente criticando las tesis de la Segunda Escuela de Frankfurt. El foco de la nueva articulación filosófica se centra en Estados Unidos y Canadá contra la filosofía analítica y el racionalismo formalista.

Dentro de este contexto, el comunitarismo reacciona ante las tendencias de la tradición cultural, preocupándose y defendiendo filosofías desconsideradas y desconocidas por el “centro filosófico”. Se interesa por éticas periféricas y percibe la necesidad de asumir otra forma de pensar, otro contenido moral material diferente al de los utilitaristas. Sin renegar de la tradición cultural va a proponer una *historia de las tradiciones culturales*. No abandona la crítica a filosofías anteriores, como la analítica, la emotivista o la racionalista, considerando que vaciaron el contenido del “sentido

ético” en sus análisis parciales y que cayeron en la crisis irreversible del sentido ético concreto.

El comunitarianismo considera que todas aquellas teorías criticaron sistemas sociales y éticos pero no analizaron sus puntos de partida, ni las condiciones en las que se formularon los principios y valores éticos culturales tradicionales. Intentan, por lo tanto, recuperar la historia de la eticidad en contra de aquellos movimientos críticos de la tradición cultural, atacando dos actitudes que conducen a los dos errores propios y más presentes en las éticas actuales: mientras que unas tendencias ignoraron los principios universales, otras ignoraron los momentos materiales y concretos²³⁸.

La primera tesis comunitarianista es la de que en cualquier nivel fundamental no puede darse ningún debate racional entre tradiciones, sino solamente en el interior de ellas. En segundo lugar, va a defender que, como cada tradición desarrolla su propio punto de vista idiosincrático y no siendo posible ninguna corrección fundamental desde un punto de vista externo, cada tradición tiene que desarrollar su propio esquema.

A semejanza con la ética de la liberación, es conciente de que todo debate, conflicto o lucha, parte de una tradición determinada. Se distancia de la ética de la liberación pues una historia particular no es suficiente para la comprensión de toda la humanidad. Una cultura no puede excluir a las otras ni puede excluir el debate intercultural y crítico. A pesar de contar con estos aspectos próximos a la ética de la liberación, Dussel no encuentra en el comunitarianismo una preocupación clara por la realidad económica, ni por la reproducción de la vida del sujeto humano. Es este desconocimiento de los límites del capitalismo tardío y la aceptación de su *ethos* histórico y cultural, el motivo de la crítica de Dussel²³⁹. En algunas de sus posiciones, el comunitarianismo se aproxima a Taylor y Walzer, anteriormente analizados entre los límites marcados por teorías geo-filosóficas. Entre los comunitaristas, Alasdair MacIntyre, es considerado como su referencia más clara. Mientras que Taylor interpreta su teoría desde la eticidad hegeliana y Walzer lo hace desde la institucionalización de las mediaciones de la práctica de la justicia, MacIntyre parte de la reinterpretación de Aristóteles²⁴⁰.

²³⁸ DUSSEL, E. *Op. cit.* pag. 114

²³⁹ Idem.

²⁴⁰ En la división que Jacqueline Russ utiliza en su trabajo sobre las tendencias del pensamiento ético contemporáneo, también coloca a MacIntyre dentro del grupo que ella considera como neo-aristotelismo. Cfr. RUSS, J.: *Pensamento ético contemporâneo*, São Paulo, Paulus, 1994.

La primera afirmación de MacIntyre es la de que la ética se ha escrito como si la historia tuviese una importancia secundaria. Critica que las creencias y los conceptos morales hayan sido entendidos fuera de sus contextos históricos, como si fuesen atemporales y ahistóricos, cuando estos conceptos están encarnados en las formas sociales. De acuerdo con Dussel, la gran ventaja de la filosofía moral, en la teoría de MacIntyre, es reconocer la historicidad de los conceptos morales. Esta actitud, evita toda interpretación absolutista. En su obra *After Virtue. A Study in Moral Theory*²⁴¹, MacIntyre no hace una destrucción de la filosofía heideggeriana ni una reconstitución de la filosofía habermasiana. Lo que en realidad hace es una demolición de las éticas anteriores, mostrando primero las falacias del emotivismo y después analizando el fracaso del iluminismo. Considera que el proyecto iluminista fue un *ethos* reduccionista de la existencia ética cotidiana. Todo queda reducido al control de la eficacia. Las ciencias sociales se hicieron incapaces de interpretaciones profundas para explicar la realidad actual, entre otras cosas por la superabundancia de métodos teóricos en los que las ciencias pueden apoyarse. En base a ese pluralismo, pueden justificarse cualquier tipo de acciones, a veces por motivos racionales y otras, y de manera opuesta y contraria, por motivos emocionales.

Pero MacIntyre tampoco está de acuerdo con el nihilismo de Nietzsche. Su preocupación, más que por la negación y sustitución de los valores, está en la reconstrucción del pensamiento ético. Por eso propone la renovación del análisis histórico, buscando una nueva visión de la historia de la filosofía, que comience por dar valor fundamental al sentido del “carácter” aristotélico, el *hexis*, virtud indispensable para las buenas realizaciones del ser humano. Esta nueva visión es una crítica a la fragmentación que la modernidad impuso a la sociedad, acabando con las tradiciones culturales y defendiendo una alternativa unificada de la tradición. MacIntyre entiende que la tradición es eurocéntrica. Parte de Homero y Aristóteles, de los árabes y judíos, pasando por Santo Tomás de Aquino, la tradición calvinista escocesa y Hume, terminando en el liberalismo americano. En su obra *Whose Justice? Which Rationality?*²⁴², se confronta con el liberalismo americano, afirmando que el liberalismo no se preocupa por el sentido de “vida buena” de los ciudadanos. La preocupación liberal es por los deseos de cada ciudadano y con una tradición histórica que pretende ciudadanos con iguales preferencias dentro de un horizonte determinado. Para él, el

²⁴¹ Cit. Por DUSSEL, E. *Op. cit.* Pág. 116

²⁴² Cit. Por DUSSEL, E. *Idem*, pág. 116

liberalismo vive una problemática interna que intenta superar dentro de su lógica interna. En esta problemática, el concepto de ética aparece a partir de la constatación de la crisis de la ética.

MacIntyre entiende que las virtudes llevan a una acción relevante en las prácticas por la búsqueda del bien. Evitan lo que sea peligroso y antisocial en lo común²⁴³. Las virtudes se entienden desde esta dimensión, como disposiciones de sustentación de prácticas que habilitan para la obtención de bienes internos. La “buena vida” es la vida que busca la “vida buena” y las virtudes necesarias para facilitar su búsqueda. Esta relación entre los fines de una “buena vida” y los medios que intentan llegar a esa “buena vida” es lo que justifica y hace que la vida sea buena, pues la búsqueda de esa buena vida no es una acción aislada e individual, sino que se da dentro de una comunidad histórica.

La reflexión moral exige la reflexión sociológica e histórica. Y el agente moral no puede concebirse fuera de su identidad social-histórica. Cargamos con una identidad social, histórica y cultural; también cargamos con una identidad particular. Se vive la identidad particular dentro de la identidad histórica. De esta identidad histórica, cada sujeto saca y retira su identidad personal. Somos familia, vecino, ciudadano, sin que la experiencia de lo común anule la experiencia de lo particular. En realidad, todas las experiencias de lo común hacen que el sujeto histórico y particular tenga conciencia de su “yo” y sea consciente de su identidad.

La virtud, es definida por MacIntyre como una cualidad humana adquirida cuya presión y ejercicio tiende a capacitarnos para alcanzar aquellos bienes que son internos a las prácticas y, cuya falta, efectivamente, nos impide alcanzarlos²⁴⁴. MacIntyre sentencia que en aquellas sociedades en las que los valores de justicia, honestidad y coraje son dejadas de lado, no hay forma posterior de desarrollarles. Por eso, su preocupación aristotélica por que las virtudes sean asociadas a la tradición local y a las exigencias racionales. La falta de justicia, honestidad, coraje, o de cualquier otra virtud, corrompe las tradiciones y sus instituciones. Los auténticos cambios no son los que van contra la tradición, ni contra la conservación de los valores. Los auténticos cambios muestran las posibilidades futuras que el pasado hizo posibles²⁴⁵. MacIntyre, de hecho, afirma que estamos en una época en que se necesitan cambios para nuevas formas de

²⁴³ BUENOS AIRES DE CARVALHO, H. : *Alasdair MacIntyre e o retorno às tradições morais de pesquisa racional*, in A DE OLIVEIRA, M. *Op. cit.* Pág 56 ss.

²⁴⁴ Idem pág. 52

²⁴⁵ Idem pág. 55

convivencia. Apoyándose en T. Khun, demuestra que el cambio puede ser racional sin anular la racionalidad anterior, pues una racionalidad puede aceptar otras racionalidades.

En realidad, para MacIntyre no se vive una ética, sino fragmentaciones éticas. El mal-estar de la modernidad, que va a ser lo que lleve a este autor a pensar la virtud aristotélica y por eso a defender un neoaristotelismo ético, viene motivado tanto por la fragmentación cultural, histórica y ética, como por la insuficiencia racionalista que lleva a relativismos extremos. De hecho, la moralidad actual se distingue de la pasada por su pluralismo moral y racional.

Por otro lado, el emotivismo es visto como causa de las ausencias de una raíz racional ética consistente. El emotivismo crea juicios de valor sin tener presentes elementos históricos y culturales, sin fundamentación histórica y sin fundamentación racional. El racionalismo, a partir de su vertiente iluminista, es, al mismo tiempo, visto como causa de la anulación de conceptos morales al negar el valor de la tradición y de la cultura, por lo tanto, negando principios intrínsecos a las realidades y grupos humanos. Los grupos humanos fueron, históricamente, formando identidad y consistencia cultural, elaborando y aumentando bienes culturales que pueden ser de dos tipos, los externos e los internos. Estos últimos son los que se dan dentro de la experiencia comunitaria y producen reconocimiento. Solamente pueden ser entendidos históricamente y suponen la aceptación de autoridad de los patrones vividos y constituidos²⁴⁶. Tienen una dimensión “conservadora” dando a las acciones aceptación, garantía y continuidad, estado de permanencia presente en los diferentes valores y virtudes sociales. Son dimensiones históricas, fundamentales, que van más allá de los valores y de las virtudes subjetivistas, emotivistas y racionalistas. Son esos valores que producen la identidad social, porque se preocupan por la expresión de la objetividad.

MacIntyre entiende que hay una unidad entre lo común y lo subjetivo. Esta unidad se da en la búsqueda del bien personal y en la justificación social de este bien. Implica la relación nacimiento-vida-muerte, narrativa humana que se manifiesta en el inicio-medio-fin, articulando historias, creencias y ambientación social. Se intenta que lo que sea bueno para el sujeto concreto, sea también bueno para el hombre como raza y organismo vivo. Pero, al mismo tiempo, es consciente de que una tradición es una historia de conflictos, una narrativa de debates que convergen en la dimensión de la

²⁴⁶ Cfr. A. DE OLIVEIRA, M. *Op. Cit. Pág. 31 ss.*

actualidad. La tradición es la dimensión en la que se puede dar el raciocinio. La tradición es la historia abierta a los cambios.

Como hemos indicado, para MacIntyre, la crisis ética tiene su origen en la Ilustración que acaba con los principios éticos aristotélicos, formadores de la conciencia y de la vida social de occidente. Abandonar el paradigma aristotélico lleva a nuevos paradigmas que miran hacia otros, pretendidamente neutros y ahistóricos, cuya validez se coloca por encima de las tradiciones sociales y morales. El retorno a Aristóteles conseguirá superar la crítica formulada por Nietzsche de que cualquier dimensión ética no pasa de una máscara.

A pesar de una crítica clara al liberalismo americano que provoca exclusión y opresión, en opinión de Dussel, el comunitarismo de MacIntyre lleva a una lógica incompatible e inconmensurable entre las tradiciones, conduciendo a un relativismo que se sitúa lejos de una ética de la liberación. Los comunitaristas analizan la ética defendiendo la importancia de aspectos materiales, como la historia y la cultura. El bien ético es entendido desde su contenido, sin entrar en la cuestión formal de la ética.

c.- Neocontractualismo social.

Todavía dentro de este ambiente que busca la felicidad de las mayorías fundamentándose en aspectos institucionales y culturales, constitutivos del esquema social, tenemos la obra del norteamericano John Rawls. Diferente de los utilitaristas, intenta hacer una ética de la justicia desde parámetros distributivos, lo que podemos denominar como una *teoría ético-política de la justicia distributiva*²⁴⁷. Para Dussel, la teoría de Rawls parte del formalismo neocontractualista propio de la filosofía americana. Dussel considera que la teoría de Rawls es el resultado de la tentativa de hacer converger las teorías intuicionistas con las utilitaristas, sin dejar de lado la tradición institucional y liberal americana, aunque sea en una versión progresista. Rawls, de hecho, trata de establecer bases éticas para una redefinición de la justicia distributiva. Influida por la tradición liberal de los últimos siglos, en la filosofía norteamericana entendida institucionalmente, sigue el mismo recorrido institucional, aunque de una forma muy crítica de la sociedad, y sin ser bien entendido por el liberalismo económico.

Rawls es consciente de que la acumulación de riquezas tiene una cara oculta que es la acumulación de pobreza. Hay una relación intrínseca entre concentración de riqueza y concentración de miseria. En algunos aspectos recuerda las teorías de la

²⁴⁷ FELIPE T. S.: *Teoria ético-política da justiça*, in A. DE OLIVEIRA, M. *Correntes fundamentais da ética contemporânea*, Vozes, Petrópolis, 1994

dependencia económica latinoamericana que afirmaban la existencia de la injusticia social como la otra cara de la moneda del desarrollo económico²⁴⁸. Pero, a pesar de su aparente semejanza, son diferentes. Las teorías de la dependencia surgieron en los países dominados, mientras que Rawls elabora su teoría dentro del ambiente económico y liberal americano. La crítica más incisiva que Dussel hace a esta teoría es exactamente la de ser construida como si fuese un sistema hipotético, al estilo de los “juegos lógicos” o como una nueva “teoría de los juegos”, pero en un ambiente burgués y liberal. Este contexto le confiere, igualmente, una cierta proximidad con MacIntyre, al argumentar a partir de las instituciones y disposiciones sociales formales.

Rawls entiende la justicia como “*la actitud de imparcialidad fundamental subjetiva por la que los participantes se obligan de antemano, seria y honestamente, a cumplir sus deberes con prácticas concretas, que después se convertirán en instituciones*”²⁴⁹. Más concretamente, entiende justicia como *fairness*, dándole el sentido de transparencia, “juego limpio”, equidad, lisura, incluso entendiéndolo como una acción relacionada con lo estético y bello, siempre marcado por el carácter de la imparcialidad. La función del Estado consiste en proporcionar responsabilidad para conseguir el bien público y controlar a las instituciones para equilibrar la riqueza social. Rawls afirma e insiste en dos aspectos.

El primero, que la sociedad democrática tiene que definir principios para regular la distribución de bienes en la estructura básica de la sociedad. El segundo, que los ciudadanos son cooperadores y manifiestan su actitud en el pago de los impuestos que permiten mantener fondos comunes destinados a mantener bienes y servicios comunes. Rawls es categórico al reconocer que la sociedad de mercado no da garantía de las necesidades básicas, pues su preocupación primordial está en el lucro y muchos de los servicios públicos no consiguen ofrecer lucro. En vista de esta realidad, se hace urgente discutir la *herencia social* dentro de las prácticas institucionales. Los ciudadanos tienen

²⁴⁸ Recordar los elementos analizados en el primer capítulo, que se fundaban en la idea de que para algunos países sobresalir económicamente, los países del Tercer Mundo tenían que mantenerse en la pobreza. Fue considerada como una teoría de la legitimación de la injusticia internacional y de la opresión imperialista contra países del Tercer Mundo. Entre sus defensores contábamos la importancia de Teotonio dos Santos, Fernando Enrique Cardoso, Paul Singer y Celso Furtado

²⁴⁹ Citado por DUSSEL, E. *op. Cit.* Pág. 175. Las obras de Rawls en las que Dussel se apoya para el análisis crítico de su teoría, son: *Justice as fairness*, en “The Philosophical Review”, 67, pag. 164-194, 1958; *Distributive justice*, en P. LASLETT-W.G. RUNCIMAN, *Philosophy, Politics and Society*, Basil Blackwell, London, 1982, pp.50-82; *A theory of justice*, Harvard, University Press, 1971 (traducción española, *Teoría de la justicia*, FCE, México, 1985); *The Basic liberties and their priority*, University of Utah Press, 1982 (traducción española, *Sobre las libertades*, Paidós, Barcelona, 1990); *Political liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993.

la obligación de debatir y participar de las discusiones sobre el uso de las cosas para elaborar la definición de la justicia distributiva. La participación es un compromiso y una obligación moral y ética²⁵⁰, idea muy próxima de la defensa de la ética de la liberación sobre el sujeto como agente social de la transformación de la sociedad.

Rawls es igualmente categórico en su crítica a la voracidad del liberalismo económico. No es una crítica al propio liberalismo, al cual admite como un derecho de los ricos. La crítica es a la voracidad y no al sistema. En opinión de Dussel, Rawls no reconoce que el carácter del liberalismo económico exige actitud de dominio y opresión. Rawls legitima el liberalismo económico pero exigiendo actitud de cooperación, por la cual los recursos sean aplicados socialmente, cosa que se puede realizar a través de las instituciones.

La legitimación del liberalismo viene explicada y reconocida a través del sentido y del concepto de libertad. Rawls entiende la libertad como un bien inalienable que no depende de los bienes materiales. Distribuir la libertad no es equiparar cuantitativamente bienes materiales. Tampoco significa la obligación de exigir a todos la misma producción, contribución o participación. En realidad, la libertad es una aptitud que posibilita escoger personalmente la condición social y económica. La opción personal impone, como consecuencia, responsabilidad, aceptación y respuesta personal ante las prácticas realizadas y escogidas. No hay dificultad en aceptar y escoger el poder. Pero, a mayor poder, mayor responsabilidad social, mayor compromiso político y mayor compensación económica.

El Estado es el encargado de hacer posibles las decisiones subjetivas y el responsable por crear posibilidades a los ciudadanos. Al mismo tiempo, el ciudadano cooperador, tiene que someterse a la formación que la sociedad le proporciona y ofrece. Para Rawls, la libertad es, como indicábamos anteriormente, un derecho inalienable, que necesita manifestarse para ser reconocido. Esta manifestación se expresa de cinco formas integradas. La primera es la que denomina como *libertades básicas*, expresiones naturales e innatas al ser humano, reconocidas por el resto de la comunidad. No son cuestiones que se escogen, sino realidades que tienen que ser respetadas y posibilitadas por su dimensión de naturaleza. Tiene por lo tanto, un carácter natural. La segunda manifestación ya tiene un carácter más personal y electivo, entendido como *libertad de movimiento*, de tal forma que el individuo social pueda permitirse la opción de elegir y

²⁵⁰ FELIPE T. S.: *op. cit.* Pag. 133

escoger ocupación y alternativas de vida. Se presenta como un carácter que atiende a dimensiones nucleares de la persona, a partir de la vocación, disponibilidad y habilidad para el compromiso social. La tercera manifestación surge como consecuencia de la anterior y se refiere a los *poderes y obligaciones* derivados de la opción escogida. La cuarta manifestación ya aparece con un carácter económico y social y se refiere a la responsabilidad colectiva, manifestada en *renta y riqueza*, personal pero al mismo tiempo con la obligación de cooperación concreta con el resto de la población. El último aspecto alcanza aspectos sociales y nucleares. Rawls se refiere al *respeto propio y a la auto-estima*, elementos fundamentales para la base de la sociedad por constituirse de convencimientos y creencias que tienen que ser posibilitadas por los órganos administrativos de la sociedad²⁵¹.

Para Rawls, la estructura básica de la sociedad se realiza y se preserva mediante el *Principio de la Equidad*. Al igual que en el caso de la libertad, no es una distribución semejante de bienes materiales. El principio de equidad es una manifestación de responsabilidad y participación social. Si la opción subjetiva de asumir una responsabilidad social supone un mejor y mayor salario para el agente político, también implica, al mismo tiempo, que su participación en la contribución económica tendrá que ser igualmente mayor. La mayor contribución social tiene que corresponder a los que están mejor situados económicamente hasta el momento de la formación de una especie de *ahorro colectivo*. De esta forma, los bienes individuales tienen una función social. Rawls entra en la tradición de la preocupación histórica del bien común, presente especialmente en la escolástica medieval y en las teorías contractualistas. Rawls, con esta actitud, reconoce la riqueza personal como un derecho y una manifestación de la libertad, pero entiende que sin cooperación social no hay sociedad. La cooperación de la riqueza pasa por la participación económica dentro de la sociedad. De hecho, Rawls defiende la riqueza pero ataca la ambición y la explotación. Todo sujeto tiene derecho a enriquecerse, pero tiene que contribuir socialmente con más impuestos.

Las instituciones económicas son las mediaciones para regular esta relación social que surge de la experiencia de la libertad. El verdadero concepto de libertad consiste en la oportunidad de escoger la profesión más adecuada a cada sujeto. Es una libertad de igualdad que indica la opción de cada ciudadano para escoger de acuerdo con su voluntad y su capacidad natural, una profesión con la que pueda contribuir

²⁵¹ Idem. Pág. 140

natural y espontáneamente con la sociedad. Esta posibilidad de escoger su propia profesión para la contribución social indica un ideal democrático que consiste en llegar lo más próximo posible de otro ideal, el ideal de la justa distribución de las responsabilidades, el equilibrio entre el montante de las inversiones y la necesidad de la remuneración. En realidad, el principio de libertad es una estrategia política más que económica²⁵². El conflicto entre las necesidades sociales y las necesidades económicas necesita de un árbitro que sea capaz de mantener un equilibrio entre las urgencias actuales y la búsqueda permanente de humanidad y dignidad. Las instituciones tienen que cumplir este papel regulador sin pretender favorecer a grupos privilegiados dentro de la sociedad.

La crítica de Rawls al liberalismo en vigor, reside exactamente en esta actitud de favoritismo. El liberalismo conocido en el mundo no consiguió confirmar sus pretensiones. Los bienes económicos, de hecho, no están democráticamente al alcance de todos pues nos encontramos con diferencias raciales, sociales, económicas, de género, etc. La libertad es la condición política que proporciona al individuo los bienes de los cuales necesita para realizar su plano racional de vida en medio a la sociedad en la cual se produce.

Lógicamente, hay muchos bienes materiales que no son importantes para grandes parcelas de la sociedad, aunque por principio no se puedan excluir ni impedir su utilización ni la posibilidad de alcanzar esos bienes. La sociedad institucionalizada, por otro lado, tiene que obligarse a garantizar la *libertad fundamental* de todos los ciudadanos. Rawls entiende por libertad fundamental el acceso a la formación y a la educación profesional, siempre buscando mejorar a cada individuo en sus posibilidades naturales. Los bienes sociales tienen que estar al alcance de todos los ciudadanos. Rawls establece dos tipos de bienes, los propiamente *materiales*, en donde incluye los salarios, herencias y en general todo lo que se refiere a la propiedad privada, y los *inmateriales*, en los que contempla las libertades fundamentales, la libertad de participación política, la opción o no por cargos públicos, la elección de profesión y, de forma muy especial, la autoestima, esta última, importante por marcar la relación entre lo público y lo particular, definida por una creencia, la convicción profunda de ser respetado por el poder público y de saber que ese respeto le asegura condiciones de vida justa y digna. Se trata, en realidad, de un reconocimiento de la sociedad y sus instituciones, pero al

²⁵² Ídem. Pág 138-145

mismo tiempo de un reconocimiento de la propia persona como sujeto social y actuante dentro de la misma sociedad²⁵³.

La autoestima es, por lo tanto, la garantía de los bienes necesarios, no solamente para la conservación de la vida digna de los ciudadanos, sino también, como la garantía de transitar y poder cambiar de localidad, viajar, ir y volver, tener posibilidades de educación y estudio... Se trata de la permanencia de los bienes primarios que necesitan convivir con los bienes públicos, estos últimos imprescindibles para la vida colectiva en dignidad. Los bienes públicos tienen que ser asegurados por el poder público. Son los bienes necesarios, todos ellos al mismo tiempo y a todos los miembros de la sociedad. Se trata de las necesidades relativas al control de enfermedades y de epidemias, agua potable, transporte, alcantarillado y saneamiento básico, transporte colectivo, seguridad nacional, etc.

Rawls entiende la consecución de estos bienes por el *principio de complicidad*, aptitud de vida ligada al *principio de publicidad*²⁵⁴. Se trata del resultado de la conciencia crítica del ciudadano que asume la realidad colectiva y pública como responsabilidad personal. Si, por un lado, el ciudadano se compromete y se responsabiliza por las realidades sociales y colectivas, por otro lado, la sociedad se obliga a publicar, a divulgar, a expresar y hacer conocer los derechos de cada ciudadano y las posibilidades de alcanzarlos.

La organización social, a través de sus instituciones básicas, tiene que actuar en el sentido de mejorar la vida de cada generación, preservando y conservando la calidad de vida a las generaciones siguientes. Este compromiso social e histórico implica en la formulación de medidas políticas y públicas y del modelo de justicia que se imponga en la sociedad, de tal forma que un grupo social no aplique sus intereses al resto de la población. De hecho, la democracia tiene que convidar a la participación activa de todos los sujetos activos de la sociedad. El objetivo de la participación es exactamente el de impedir que grupos de interés propio dominen al resto de la sociedad. La participación democrática, tal como es entendida por Rawls, es el intento de hacer imposible el dominio de grupos, efectuando la presencia real de todos los grupos sociales, evitando el acúmulo de riquezas, la concentración de renta y las desigualdades sociales. La forma propuesta es la inserción en las mediaciones sociales por medio de la *democracia constitucional*, organismo máximo de la organización social.

²⁵³ Idem Pág. 142-145

²⁵⁴ Idem Pág. 152-154

El Estado se comprende dentro de este compromiso. Entre las necesidades sociales y los derechos económicos tiene que existir un equilibrio que sea capaz de resolver las urgencias de ambas necesidades. Se consigue a través de la política como organización de la sociedad. Rawls da gran importancia al *principio de la libertad*, fórmula por la que cada miembro de la sociedad puede escoger su futuro.

El mismo principio de libertad defiende la igualdad material, política y social. Rawls interpela al liberalismo económico por no ser capaz de cumplir sus pretensiones. Critica, por lo tanto, el liberalismo económico pero defendiendo su concepto filosófico de libertad. Se percibe en Rawls la influencia de Locke, Rousseau y Kant. El primero, inspira el concepto de preservación de la vida, ideal que se torna práctico en la defensa de la integridad corporal. De Rousseau, Rawls adopta la idea de libertad y autonomía del ser humano. De Kant, la idea de libertad trascendental.

Con estos ideales como telón de fondo, Rawls define la función del Estado como garantía de bienes básicos para todos los sujetos sociales. La crítica de Rawls al liberalismo es exactamente la ineficiencia para conseguir realizar sus metas, incapaz de asegurar padrones de vida digna, como trabajo, educación, etc., a todos los grupos sociales. El liberalismo económico, entendido como una teoría económica y de libre mercado, es incapaz de regular el propio mercado. Rawls critica más todavía el liberalismo de mercado, pues se justifican la mayoría de las relaciones humanas desde el principio de lo económico y somete el resto de las actividades humanas a lo económico. Para Rawls, lo político no puede someterse a lo económico, siendo el Estado el que tiene que encuadrar la libertad y el poder económico, al ideal político.

Las funciones administrativas del Estado adaptan el ideal político a las necesidades económicas controlando y reglamentando precios y servicios, estabilizando la oferta y la demanda de empleos, transfiriendo y coordinando los bienes básicos, distribuyendo e intercambiando bienes. Como indicábamos anteriormente, Rawls llama a la ejecución de estas funciones *Principio de Equidad*. Bajo la influencia de las teorías del contrato social piensa la justicia como equidad. Rawls considera la confrontación entre igualdad y libertad un pseudoconflicto, un problema que puede resolverse con la intermediación del Estado a partir de una justicia distributiva que preserve y se responsabilice por los bienes públicos. La justicia puede asumirse como una regla de distribución, una especie de contrato que considere a los ciudadanos como responsables por la producción de la riqueza.

Sin duda alguna, en la teoría de Rawls hay una idea de persona como telón de fondo. Esta idea indica que el ser humano es un ser de responsabilidad moral con capacidad de imaginar un proyecto racional de vida. Al mismo tiempo, la persona es el ser que tiene igualmente capacidad para realizar el proyecto, y facultades para reconocer lo que es positivo y negativo en su ejecución. Además, el ser humano cuenta con capacidad de indignación, reivindicación y exigencia para llevar el proyecto a término y posibilidad de representar el proyecto de vida político dentro de un espacio público²⁵⁵. Volviendo a recordar el valor de lo institucional, el Estado tiene que hacer posible estas capacidades por medio de instituciones. La justicia distributiva es una manifestación del sentido social de la cooperación, lo que podríamos considerar como una teoría de justicia cooperativa. La cooperación es el medio por el que se supera el conflicto entre la libertad y la igualdad. Se realizaría por un proceso de incorporación por parte de los ciudadanos que ahondase la conciencia moral de la responsabilidad y de la acción social.

Aunque se encuentren algunas semejanzas con la propuesta de la ética de la liberación, tales como el valor del sujeto como agente de acción de la sociedad con responsabilidad en la construcción de una nueva sociedad y el ideal de una justicia social, tampoco cumple las metas defendidas por Dussel y en general, la ética de la liberación. Para éste, Rawls parte de una teoría de la justicia desde principios capitalistas y desde la geopolítica de Estados Unidos que no atiende a la realidad de la totalidad mundial. Para Dussel, Rawls parte de una teoría de la justicia de imposible cumplimiento y con un principio filosófico acrítico, pues acaba pensando que las desigualdades sociales son desigualdades naturales. En este sentido se puede hablar de una identificación con los neoaristotélicos y, lógicamente, con el propio Aristóteles, cuando afirmaba que los esclavos eran esclavos por naturaleza²⁵⁶. La misma adhesión e obediencia de Rawls a las instituciones responde a un principio de imparcialidad que ignora la injusticia que muchas instituciones pueden legitimar.

Dussel piensa que Rawls cubre la verdad con un *velo de ignorancia* ante la estructura social global y utiliza lo que sería el *principio de las diferencias* de una manera equivocada, pues Rawls confundiría aspectos de la sociedad con la misma estructura social. La desigualdad social no es un aspecto de la sociedad sino una injusticia social. Si un sujeto nace en una clase social pobre o rica, es cuestión de suerte

²⁵⁵ Idem Pág. 155

²⁵⁶ DUSSEL, E.: *Op. Cit.* Pág. 177

o de mala suerte. Pero el hecho de que haya pobreza en la sociedad ya no es una cuestión de mala o de buena suerte, y sí una cuestión de injusticia estructural; injusticia que, institucionalmente, puede ser histórica. Rawls insiste, con el *principio de las diferencias*, en que existen desigualdades inmerecidas, y que éstas merecen compensación. Para Dussel, Rawls se refiere a desigualdades inmerecidas ignorando la condición de desigualdades injustas, actitud que provocaría el velo de ignorancia al que nos referíamos anteriormente.

Dussel afirma, en oposición a Rawls, que la sociedad es una estructura de desigualdad provocada por intereses de grupos. Si se observa la realidad norteamericana, tenemos que reconocer que los más liberales son los más ricos y los mejor situados en la sociedad, mientras que las víctimas del sistema son los peor colocados. Esta situación no puede ser considerada como natural. Los peor colocados en la sociedad no lo son por razones naturales. Sí lo son por razones históricas. Aunque Rawls intente una *bien ordenada sociedad*, en la que haya consenso político de todos los participantes para adherir a principios que superen las dimensiones étnicas, contratos sociales y tolerancia a situaciones dogmáticas, la ética, por lo menos la ética que se pretende como liberadora, exige un concepto fuerte de justicia y una filosofía de la economía. Más que tratar de algunos problemas económicos, procura una ética para la economía²⁵⁷.

En realidad, las teorías analizadas son fruto de las tentativas de la *teoría del bienestar social*, idea que daba al Estado la responsabilidad de la felicidad de los ciudadanos. Esta teoría tomó cuerpo en la década de 1920-1930, como consecuencia de la crisis de 1929 cuando la sociedad entró en colapso. La década de 1920 fue una época de grandes cambios económicos, políticos y culturales en occidente. Se pueden contar como elementos característicos la implantación del capitalismo como forma y estructura política definida, combatiendo y confrontándose con las primeras organizaciones socialistas modernas y los movimientos de clase que entraron en conflicto igualmente con organizaciones patronales, éstas últimas favorecidas en el mundo del trabajo por la proliferación de tecnologías que sustituían la mano de obra por maquinaria industrial. En términos generales hay que reconocer la victoria de un capitalismo económico sustentado por un liberalismo político. Se trata del triunfo del sistema neoliberal, consagrando la *propiedad privada* como un derecho básico y fundamental del ser

²⁵⁷ Idem pág. 176

humano, la *iniciativa privada* como motor de la economía, y la *concentración de poder* para su realización pragmática, teniendo los partidos como brazos políticos.

Dentro de este contexto social, Keynes defiende la organización económica como consumo, de manera diferente a como se entendía en el liberalismo clásico a partir del ahorro y de la concentración de riqueza. No interesa la producción sin consumo. Producir sin consumir supone gasto superfluo, ociosidad en la producción y en la mano de obra y, consiguientemente, ineficacia económica²⁵⁸. Keynes, por tanto, defiende la participación del Estado para favorecer el consumo y garantizar las condiciones de vida básicas de todos los ciudadanos.

Contrariamente a los economistas que defendían la ausencia del Estado en las actividades económicas, Keynes redimensiona la actuación y la finalidad del Estado, dándole la misión de posibilitar el consumo de todos los ciudadanos²⁵⁹. Es el surgimiento de la *Teoría del Estado del Bienestar*, que conlleva una *ética del Bienestar social*. Las líneas maestras defendidas por esta teoría eran, en primer lugar, la política laboral de *pleno empleo*, haciendo del empleo la condición de libertad y dignidad de cada persona. Se interpreta que es a través del trabajo como el obrero adquiere las condiciones para servir a la sociedad, ser reconocido por ella y, al mismo tiempo, valerse de su fuerza y capacidad de trabajo para garantizar su dignidad.

La segunda característica era la *seguridad social*, que ofrece a cada ciudadano la garantía de empleo, asistencia sanitaria, infraestructura básica, transportes públicos, etc. En resumen, los bienes ya analizados por el utilitarismo y otras teorías éticas. La tercera característica consistía en la *educación pública y gratuita*, ofreciendo a cada ciudadano la seguridad de formación escolar en todas las fases de su vida. El Estado de Bienestar social es la tentativa de dar al ciudadano condiciones de vida digna desde su nacimiento hasta su muerte, *desde la cuna hasta la tumba*²⁶⁰.

Se constata históricamente que ninguna de las pretensiones y utopías de la ética del bienestar se cumplieron. Sin duda alguna, hubo avances en el campo de la universalización de la educación y de la salud, garantía de vida digna a los trabajadores jubilados, posibilidades de locomoción y tantos otros elementos sociales. Pero se hicieron mucho más patentes el fracaso del empleo generalizado, presentando índices de

²⁵⁸ En realidad, el liberalismo clásico tenía una influencia calvinista, tal como demuestra Max Weber, que le hacía fundamentarse en la acumulación de bienes sin necesidad de participación o distribución.

²⁵⁹ De forma muy didáctica y clara, en texto orientado para estudiantes adolescentes, cfr. GONZÁLEZ R. ARNAIZ, G. *et alii*, in *Ética*, Ed. Coloquio, Madrid, 1999, pág. 106-123

²⁶⁰ *Idem* pág. 109.

desempleo vergonzosos además de la coexistencia de subempleos en todas las partes del mundo, así como el fracaso de la lucha contra la pobreza, con la permanencia de inmensos y numerosas bolsas de miseria, crisis financieras constantes y acceso limitado para grande parte de la población mundial a los bienes de consumo.

La lógica del sistema provoca una lógica de exclusión social y económica. Para subsistir y mantener el sistema económicamente, manteniendo la posibilidad de consumo de parte de la población, se necesita que otra gran parte de la población esté fuera de las mismas posibilidades²⁶¹. El auge de la globalización económica terminó ocasionando la ausencia del Estado en la garantía de los bienes sociales a los ciudadanos, permitiendo un mayor dominio de las instituciones económicas internacionales, protagonistas de un nuevo tipo de mercado fundamentado en el liberalismo económico y en el control de precios y productos.

Por otro lado, y desde una perspectiva más ética, las teorías del bienestar confunden algunos conceptos. De hecho, se identifica el consumo con la utilidad. La base de la felicidad personal se pone en el consumo. No es casualidad que para los grupos sociales económicamente menos favorecidos hayan surgido nuevos comercios con precios bajos en los productos, con publicidad bien ostensiva²⁶². El consumo se torna la condición social básica.

Al mismo tiempo, en lugar de una ética de solidaridad y de participación social, lo que se generó fue una ética individualista y de indiferencia social, justificando acciones personales y sociales, omitiéndose al mismo tiempo el compromiso social e internacional. Lejos de una ética solidaria aparece una ética de vida solitaria que provoca una ética individualista, fundamentando el criterio de comportamiento en aquello que es bueno para el individuo, independientemente de otras necesidades sociales.

La misma actitud confusa se puede encontrar en el sentido de la llamada *calidad de vida*, identificada más en aspectos cuantitativos que cualitativos. El ideal del bienestar termina siendo identificado con el mayor número de bienes y no con la satisfacción de las necesidades más importantes. El poseer se hace referencia de poder social, estatus y categoría de reconocimiento público. En los últimos años, con el advenimiento de la cultura del ocio, la idea de calidad de vida se identificó también con

²⁶¹ Cfr. ASSMANN, H. *Cidadania: Crítica á lógica da exclusão* in Rev. *Vida Pastoral*, Ed. Paulus, set-oct./1994

²⁶² En Brasil, concretamente, las llamadas tiendas de *un real*, e incluso tiendas de *Todo a 0,99*, productos de poca calidad, pero capaces de satisfacer el apelo consumista de la sociedad más pobre.

el poder de entretenimiento y de diversión, lo que, sumado a los otros elementos, acaba en una ética exclusiva de grupos de poder económico, más concentrados en los países del norte. Por último, en un nivel más esencial de la condición de la persona humana, hay que detectar un ocaso de dimensiones nucleares de la persona, cosificando el propio ser humano, fragmentándolo y diluyendo como una pieza más dentro de todo el contexto utilitarista de la sociedad²⁶³.

Desde una perspectiva crítica y liberadora, la preocupación principal no está tanto en el Estado del Bienestar cuanto en el *Estado de Justicia*. La cuestión principal en las relaciones humanas no puede estar en el consumo y sí en la inclusión social. El Estado de Derecho es la institución humana que tiene que atender a los sujetos y no a los bienes materiales.

Sin despreciar la importancia de ellos y aceptando su necesidad para la realización humana, la dimensión social de la persona tiene que salvaguardarse colectivamente. La propia realización humana de la persona no puede ser tarea única del Estado. La sociedad, que llamamos generalmente de sociedad civil, tiene que incorporarse, y no aislarse, en la búsqueda del sentido del ser humano y su compromiso social. Si la presencia del Estado se hace necesaria para intermediar los conflictos y regularizar situaciones de conflicto, no todo puede dejarse en manos del Estado.

Por último, es necesario insistir en que en el centro de las relaciones humanas, la referencia principal no puede ser lo económico y sí lo ético. Como nueva intuición de la ética de la liberación, Dussel propone una dimensión ética y ecológica para la relación entre la vida en la tierra y la humanidad. Si la vida puede ser destruida y atacada en la tierra, se hace necesaria una *ética ecológica* que trate la condición de posibilidad absoluta de los seres vivos. Se hace necesaria la formulación de derechos universales que puedan satisfacer la supervivencia de todos los seres humanos y especialmente de los grupos más excluidos y afectados por la realidad de injusticia y de muerte²⁶⁴.

3.2.- Fundamentos y conceptos de la ética de la liberación.

A pesar de que las formulaciones anteriores, a juicio de Dussel, no hayan conseguido satisfacer plenamente la reflexión y la práctica sobre la liberación, hay que

²⁶³ GONZÁLEZ R. ARNAIZ, G. in *Op. Cit.* Pág. 113

²⁶⁴ DUSSEL, E. *Alguns principios para uma ética ecológica material da libertação (relações entre a vida na Terra e a humanidade)*, in DUSSEL, E. et al. *Por um mundo diferente. Alternativas para o Mercado Global*, Ed. Vozes, Petrópolis, 2003, pág. 23-36

reconocer que todas ellas entran en el contexto de la defensa de los ideales humanos. Todas ellas intentan una sociedad más humanizada en donde se reconozca como prioridad la dignidad del ser humano.

Volviendo nuestra reflexión a la realidad de América latina, continuamos percibiendo la necesidad de partir de la realidad práctica y concreta. Algunas de las teorías analizadas anteriormente pueden responder a realidades de otros continentes y de otros pueblos. Son fruto de historias y experiencias a lo largo de siglos y consecuencias de luchas para conseguir que el ser humano tenga su dignidad reconocida. La realidad de América latina no puede aceptar ser identificada con otras realidades. Hay peculiaridades históricas y culturales. También situaciones de injusticia provocadas a lo largo de los siglos que hicieron que el continente se sienta unido por el derramamiento de sangre y la opresión.

La realidad no es solamente física. Es interpretativa e interactiva. Desde esta dimensión, el ideal busca una nueva realidad que sea capaz de superar la tristeza a la que está sometida gran parte del continente americano. El pensamiento se hace indignación ante la falta de humanidad. El compromiso con la transformación tiene que partir de la realidad y del realismo.

Por eso los principios formulados por la Ética de la Liberación parten de varias constataciones e intuiciones. La primera que podemos claramente captar es, *la existencia de una reflexión periférica*, que aunque no tuvo su espacio reconocido formalmente, no dejó de estar presente. En segundo lugar, esta reflexión, muy bien contemplada paradigmáticamente en Bartolomé de las Casas, fue continuada de diversas formas por otros intelectuales y agentes sociales, pensadores que asumieron y sintieron el planeta como un lugar privilegiado de reflexión y de encuentro, al estilo del historiador mejicano Francisco Xavier Clavijero, a quien no le era desconocida la crítica kantiana del sistema. En tercer lugar, se parte de la necesidad de una *transformación del mismo* sistema, a partir del pensamiento periférico, marginalizado y dominado, concretamente en sus dimensiones locales y regionales.

La modernidad, que se presenta como un nuevo pensamiento liberador y progresista, tiene otra cara oculta en la que se esconde la relación del centro con la periferia y que colabora con la exclusión social. En cuarto lugar, la Filosofía de la Liberación, y en consecuencia, la Ética de la Liberación, *nace desde los excluidos* y, por consiguiente, nace como contradiscurso.

Si este carácter periférico pasa por la conciencia de lo regional, no deja de tener un carácter universal. Convida a reflexionar sobre la europeidad o norteadad concreta, llamando la atención para su dominación y alienación, para intentar que los excluidos sean reconocidos como presencia en el mundo, planteando, inclusive, la necesidad de una liberación de la misma filosofía. La toma de conciencia de este momento de valorización de los excluidos, viene formulado y define la quinta característica, determinada por el *testimonio y la experiencia de los pensadores* que asumieron empáticamente la defensa de las víctimas. La forma de descubrir esta realidad pasa por la superación de lo dialéctico para llegar a lo *analéctico*, característica que marca el sexto principio de la Filosofía de la Liberación, y que consiste en el movimiento de negación de la negación del principio de la alteridad.

Este método analéctico parte de la realidad y del realismo del encuentro con el otro. Pero este encuentro, no puede partir de una condición entre iguales. El realismo del método analéctico está en la constatación, auténtica y real, de la marginalización y exclusión, consciente de la negación de su misma identidad. Ante la alteridad negada se exige valorizar la dimensión humana esencial en su dimensión subjetiva, cultural, social e histórica. El método analéctico supone compromiso con las víctimas. No puede partir de un análisis frío e imparcial. Parte de la constatación de la desigualdad, y por eso, da mayor importancia a las víctimas, para hacerlas sujeto de liberación y permitir que puedan alcanzar su dimensión de persona. No se trata de una simpatía asistencialista y sí de una valorización humana que fue negada.

El núcleo de la ética de la liberación va a residir en la *corporalidad y en la vida*. Su contenido será la propia vida humana. Para avanzar en ese proceso de descubrimiento de la vida, habrá que superar previamente el momento crítico de la liberación de la filosofía. El primer paso tendrá que ser la superación de los elementos eurocéntricos de la filosofía, cuestión a ser realizada no solamente desde la experiencia latinoamericana. Dussel, trae a colación la existencia del pensamiento filosófico africano, en la figura de Ebooussi Boulaga²⁶⁵, como ejemplo de desconocimiento de

²⁶⁵ Este autor se preocupa especialmente de temas antropológicos, lingüísticos y étnicos, analizando la identidad africana y la filosofía. Dos estudios suyos son especialmente significativos: *La crisis del Muntu* y *La symbolique de la domination*, ambas citadas por DUSSEL, E. *Op. cit.* Pág. 74. Tal vez, su expresión más indicativa sea *je danse, donc je vie*, en donde demuestra un distanciamiento de la racionalidad cartesiana europea. Para él, desde las mitologías y cosmologías africanas, hay una periodicidad y un ritmo en las cosas. La actualización de las fuerzas originarias es el proceso vital de los grupos humanos, lo que apoyándose en las generaciones anteriores marca la autenticidad del ser. La tradición, es sencillamente una mediación que permite la reactualización, la periodicidad, dicho de otra forma, el tiempo substancial de las cosas que hace surgir el ritmo de la danza de la vida.

otros mundos filosóficos y como semejanza con el mundo filosófico latinoamericano.

Una filosofía liberada deja bien claro el aspecto material de la ética. Se manifiesta desde las víctimas, desde los dominados, desde los excluidos, de manera diferente a como se elaboró una filosofía y una ética racionalista. La preocupación principal de toda ética es la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana²⁶⁶. Por ser un principio fundamental necesita estar presente, como oferta para todas las realidades. De ahí surge la pretensión de ser universal, para ser patrimonio de todos. Pero esta pretensión solamente puede actualizarse y realizarse a través de las culturas. La cultura es lo que hace posible la producción, reproducción y desarrollo de las realidades. La cultura no es un principio universalizante, sino el momento en el que pueden hacerse concretos los principios de la producción, reproducción y desarrollo de la vida. La cultura, es el modo particular de vivir.

Desde este principio, la Ética de la Liberación justifica la lucha de las víctimas por su liberación, marcando claramente su aspecto de filosofía actuante y militante. Podemos afirmar que este es el momento material de la ética de la liberación. La experiencia de marginalización mundial lleva a pensar este momento de necesidad humana como una pretensión de universalidad, buscando el reconocimiento concreto en leyes prácticas, positivas e institucionales.

²⁶⁶ DUSSEL, E.: *Op. cit.* pág. 91

Capítulo 4.
CATEGORÍAS FILOSÓFICAS DE LA ÉTICA DE LA
LIBERACIÓN.

Continuando con el objetivo básico que estamos intentando en nuestro trabajo, centrado en pensar la formación de una ética pautada por el ideal de la liberación y pretendiendo una sistemática que ayude a entender los principios fundamentales de la ética a partir de la liberación, queremos ahora reflexionar sobre los presupuestos que pueden dirigir de forma concreta y consecuente la ética de la liberación.

El motivo que provocó este estudio es efecto de la necesidad de reflexionar sobre aspectos esenciales de la liberación y de la ética, después de sentir muchas dificultades en las muchas prácticas de los grupos que se insertaron y se comprometieron en trabajos populares para transformar la realidad social y cultural de América latina. Sabemos que fueron muchas las tentativas en el continente surgidas en las últimas décadas, especialmente en el periodo que transcurre entre los años de 1960 a 1980, siempre próximas a movimientos de liberación.

Ya hemos referido anteriormente, y queremos insistir en ello, que la historia del continente latinoamericano en el siglo XX fue una explosión constante de movimientos e intentos de revoluciones organizadas bajo el espíritu de la liberación. Por su importancia histórica, tendremos que recordar como primera, bajo la inspiración de Emiliano Zapata y Pancho Villa, a la revolución mejicana en el inicio del siglo XX. La insistencia en esta experiencia se debe a la importancia histórica e ideológica pues provocó cambios significativos, y, especialmente, la confianza y el deseo de transformación y de liberación. Esta experiencia, o mejor, el espíritu de esta experiencia y la vivencia de este ideal, se exportaron posteriormente a otros lugares del continente. Fue así como se organizaron los vecinos de América Central y Cuba, con figuras tan relevantes como Faribundo Martí, José Martí y Cesar Augusto Sandino; movimientos

que no fueron exclusivamente de inspiración política, sino que contagiaron el espíritu poético de Nicolás Guillén o Rubén Darío y una larga lista de intelectuales que se sensibilizaron con el ideal de la liberación.

Después de la Revolución Cubana, finalizada en 1959, otras insurrecciones populares se sucedieron, con el denominador común de humanizar la vida de los pobres de América latina. Entre ellas destacó la de Nicaragua, comandada por el Frente Sandinista de Liberación Nacional, y cuyos ideales fueron referencias para generaciones de militantes que buscaban una nueva realidad. Estos movimientos ya contaban con una buena influencia, presencia y participación de los movimientos inspirados en el pensamiento cristiano, que se identificaron en la llamada Teología de la Liberación y supusieron un marco importante en la historia de todos estos movimientos. Además de contribuir para la articulación de otras ciencias, especialmente la filosofía, ayudaron a la construcción de una práctica concreta ayudando a vivir el ideal de la liberación.

La historia de luchas y organizaciones vividas en las calles, en los campos, en las escuelas, en las fábricas y, en definitiva, en la vida de los agentes sociales, se hicieron registros históricos al sistematizarse en una teoría que partía de una práctica concreta, transformadora y revolucionaria. Junto a la Filosofía y a la Teología, otras ciencias contribuyeron al registro de la historia de la liberación desde sus áreas concretas. La Pedagogía, la Literatura, la Política, el Derecho, formularon sus teorías defendiendo y comprometándose con el ideal de la liberación. La década de los años sesenta se caracterizó por el ímpetu y el entusiasmo militante de los que creían en su realización.

Algunos años después, estos movimientos comenzaron a manifestar desgastes, cansancios, incluso desconfianzas y descréditos, tanto de sus principios y propuestas como de sus propias realizaciones. Un análisis pesimista puede llegar a la conclusión de que nada de lo que se creyó fue realmente realizado. Algunas de sus afirmaciones más significativas no se cumplieron, entre ellas la confianza en la liberación y dignificación de los pueblos hambrientos y oprimidos, el alardeado carácter vivo y liberador de las clases populares, el dinamismo natural y espontáneo de las mayorías dominadas, la conciencia de opresión con la consiguiente lucha por conquistar sus derechos sociales o la misma conciencia de la liberación, se revelaron más como palabras de orden y lema de lucha que como auténtica realidad.

En los sectores más críticos estas constataciones fueron motivo para pensar, especialmente al sentir que junto al cansancio, la desesperanza y la desilusión, que se

perdían también las utopías. Uno de los motivos que explicaban la situación se encontraba en el poder de organización de las clases dominantes, en el poder histórico de las oligarquías tradicionales de los países de América Latina y en su alineamiento con los poderes económicos internacionales. Después de algunas tentativas de transformación social, se hacía patente la capacidad de reorganización del sistema capitalista, la absorción de las causas justas y su transformación para una dimensión ficticia y consumista. Las grandes y nobles causas fueron banalizadas y transformadas en modismos o ideologías superficiales, acabando con su función realista y crítica al mismo tiempo.

Otro de los motivos, aunque no el más importante, puede ser imputado al mesianismo de los movimientos revolucionarios que terminaron formando actitudes exclusivistas y excluyentes, negando las diferencias y desvalorizando las críticas. La división operada entre los grupos revolucionarios llegó a ser motivo de burla. Los movimientos de liberación difícilmente consiguieron mantenerse unidos y cohesionados experimentando constantes divisiones internas y en muchos casos rivalidades agudas entre las diversas tendencias surgidas a la hora de hacer práctico el ideal liberador. Los caudillismos, en cierto sentido muy semejantes a ideologías apocalípticas y salvacionistas, aunque dentro de una versión política revolucionaria, entraron en contacto y, como consecuencia, en conflicto con las propuestas de la nueva sociedad. Resultaron comunes los fundamentalismos políticos e ideas capaces de pensar que la verdad está, única y exclusivamente, en la ideología de un pequeño grupo y que otras teorías disidentes u otras cosmovisiones, carecerían de sentido, permitiendo exclusiones y eliminaciones, al extremo de justificar, en algunos casos, actitudes de violencia.

Acciones pretendidamente liberadoras se convirtieron en conflictos armados y dieron lugar a guerras civiles, algunas de ellas insoportables como las de las FARC en Colombia y Sendero Luminoso en Perú. En realidad, la permanencia de estos conflictos indicaba ineficiencia e incapacidad para resolver los problemas históricos y limitaciones prácticas de las nuevas propuestas liberadoras.

Figuras tan admiradas como Ernesto “Ché” Guevara, Paulo Freire, Carlos Fonseca, J. C. Mariategui, Fidel Castro, etc. no consiguieron realizar sus humanitarios y fabulosos sueños. Es necesario, por tanto, buscar el auténtico motivo de la decadencia y fracaso de estos movimientos e ideologías. No se puede decir que los hechos citados fueron irreales o inauténticos. Pero nos parece vislumbrar otro motivo más profundo y realista.

No se puede negar que los movimientos liberadores partieron de grandes ideales. Tampoco se puede negar que sus militantes fueron ejemplares en la fidelidad de sus metas y que su generosidad fuera llevada hasta las últimas consecuencias, superando y aguantando torturas y represiones. Pero no siempre el realismo estaba a la altura de los ideales. Hay que admitir que el idealismo fue en muchos casos iluso, inmaduro e infantil. No se supo presentar propuestas transformadoras capaces de enfrentar la organización práctica y la fundamentación teórica de los sistemas vigentes. La implantación de una nueva realidad social solamente puede realizarse a partir de ideales auténticamente realistas. Más aún, no solamente ideales realistas, también medios realistas. Y el realismo supone la aceptación de la circunstancia, la mediación con toda su dimensión dialéctica de posibilidad y limitación, la reflexión de sus objetivos y la confianza en el proceso de conseguir la realización del ideal en parcialidades concretas, situadas e históricas.

En definitiva, el ideal de la liberación no se consiguió realizar en su plenitud por partir de presupuestos irrealizables. Se quedó como intuición de un proyecto de vida y de sociedad más justo, fraterno y humano. Es esto lo que permanece como ideal de construcción de una nueva realidad anteriormente soñada y deseada. Es este el proyecto que no puede morir ni acabar. La experiencia, que es exactamente la conciencia de los procesos de cambios que surgen de las vivencias, enseña que el ideal puede realizarse. Lo que nos interesa es analizar cómo el ideal de la liberación puede entrar en una nueva fase, que sin perder de vista antiguas metas, pueda pensar nuevas posibilidades capaces de partir de una dimensión realista en sus objetivos y mediaciones.

Es aquí donde queremos situarnos ideológica y filosóficamente. Partir de la realidad presente, afirmar el ideal, consciente o inconsciente, de todos los pueblos y sujetos humanos por una utopía liberadora e integral. Pero esta realidad ideal tiene que ser pensada desde lo auténtico y lo práctico, desde las mediaciones humanas, por lo tanto, históricas y sociales. Es nuestra pretensión partir de estas circunstancias para buscar la formulación universal que permita establecer criterios de comportamiento y acción. En otras palabras, queremos pensar la liberación en su dimensión filosófica. Más claramente, descubrir y formular las *categorías de interpretación* del fenómeno de la liberación.

Este objetivo nos lleva a recurrir a la Filosofía como elemento central y fundamental de la comprensión de la realidad humana. Significa acoger la Filosofía como interpretación del potencial humano de transformación. Creemos que la Filosofía

tiene la capacidad de explicar y descubrir las realizaciones constantes de la humanidad. No queremos pensar la liberación como un momento fortuito y provisional dentro de la historia de la humanidad. Pretendemos demostrar que el ser humano es un deseo profundo de libertad y de justicia, un ser inacabado e inconformista, reflexivo y crítico, en el que el deseo de libertad y los medios de liberación son dimensiones inherentes.

Creemos que la libertad es el resorte provocador del ideal de una nueva sociedad. La liberación es, por eso, motivo de reflexión filosófica. La liberación es, al mismo tiempo, proceso de búsqueda de la libertad y condición esencial de la humanidad. La auténtica Filosofía tiene que ser liberadora. Cuando una filosofía se convierte en justificación de un sistema, se reduce a una ideología preocupada con la mantención y conservación de una realidad que impide la liberación de la totalidad de los seres humanos y de la totalidad de cada ser humano.

La posibilidad de una filosofía de liberación no es ficticia. Mirar al pasado de la historia de la humanidad y de la historia de la Filosofía nos permite reconocer la existencia de filosofías legitimadoras de poderes dominantes y explotadores. Pero al mismo tiempo, mirar a la historia nos posibilita descubrir la existencia de otras filosofías situadas en las realidades periféricas, en las exclusiones formales, en las corrientes subterráneas de la oficialidad de la sociedad. Se trata de formulaciones al margen de la fundamentación central de la sociedad. Si es verdad que se constatan *centralidades*, y queremos indicar con eso los centros de decisión y de pensamiento, también es verdad que se registran en la memoria cultural e histórica la emergencia de nuevos sujetos sociales, nuevos proyectos vitales, nuevos pensamientos existenciales y, en consecuencia, nuevas filosofías que como nuevos sofistas traducen el ideal del inconformismo.

No se trata de negar valor a las grandes formulaciones filosóficas clásicas y tradicionales. Al contrario, queremos entrar en la tradición de una parte de las filosofías ya elaboradas que se preocuparon por la libertad y la liberación en la historia. En verdad se trata de ayudar a reconocer otros tipos de pensamiento e intentar que les sea reconocido el estatuto de auténtica filosofía. Concretamente, queremos pensar en la Filosofía de la Liberación que surge de diferentes lugares de América latina. La experiencia latinoamericana nos ayuda a percibir la coexistencia, no necesariamente pacífica, de un pensamiento oficial al servicio de las coronas y de las metrópolis europeas y, al mismo tiempo, la emergencia de un pensamiento adverso y contrario, colocado al margen de la oficialidad. Testimonios y declaraciones como las del Ejército

Zapatista de Liberación Nacional, propuestas paralelas, alternativas de acción como la organización global de los *Forums sociales* y tantas otras manifestaciones y movimientos, nos trasladan al estudio de una realidad mucho más compleja de lo que a simple vista parece.

Partiendo geográficamente de América Latina e ideológicamente de una realidad dominada y experimentada como comunidad de las *víctimas*, tenemos que llegar a una filosofía no solamente determinada por aspectos geográficos, sino universalizada desde la experiencia de grupos olvidados, sufridos e injusticiados. Desde estos grupos queremos dar sentido a la filosofía que deseamos analizar.

En este contexto, la Filosofía de la Liberación tiene que ser pensada a partir de sus formulaciones éticas y políticas. La necesidad de una práctica concreta y coherente nos lleva a formular primeramente una Ética de la Liberación y posteriormente una Política de la Liberación. En resumen, queremos reafirmar que una práctica tiene que surgir de una teoría. Una buena teoría hará que se produzca una buena praxis. El error principal apuntado al principio de esta reflexión puede condensarse en la ausencia de una sistemática y madura *Teoría de la Liberación* a la que posteriormente se pueda aplicar una pedagogía de la liberación, una economía de la liberación, una política de la liberación, una teología de la liberación, etc. Nos interesa, por lo tanto, pensar principios que sean categorías filosóficas, reflexionadas, maduras, realistas y organizadas.

La realidad de vivir en la sociedad actual no puede omitir la necesidad de una acción liberadora. El descenso de movimientos liberadores no indica que la necesidad de la liberación se haya concluido, sino que el sistema vigente está más preparado, organizado y capacitado para impedir las transformaciones necesarias para una sociedad donde las mayorías no sean oprimidas. Es necesario pensar la liberación en categorías filosóficas.

Por categoría o principio entendemos un concepto universal que puede atribuirse a un sujeto. La categoría es una realidad ontológica, formulada desde una objetividad con capacidad de llegar a la esencia del ser humano y de sus acciones. Como intentamos una conceptualización filosófica, tenemos primeramente que determinar el objeto, o mejor, la problemática radical del objeto. En términos aristotélicos, diríamos que se trata de un momento *aporético*, el momento de la complejidad y de la perplejidad, el momento de la duda y de la reflexión, el momento del desafío del descubrimiento del

tema que necesita ser pensado y que, para nosotros, se refiere al propio ser del hombre y su búsqueda de liberación²⁶⁷.

Siguiendo todavía el esquema aristotélico, entramos exactamente en la categorización del problema, el momento de la definición de las *categorías*. El concepto que se quiere analizar tiene que expresarse con una forma determinada de mediación. La categoría es la expresión de los elementos fundamentales. Para su formulación se parte de la realidad o mediación empírica, que contrasta con la mediación o realidad abstracta. Dicho de otra forma, partimos de la *comprensión* de una *pre-comprensión*, que necesariamente va a ser pensada desde una *comprensión interpretativa y explicativa*. La categoría es el momento de la propuesta de una realidad pensada e interpretada.

Desde esta realidad pensada interpretativamente, Dussel, aceptando el esquema de la misma dialéctica, intuye lo que pensamos que sean sus categorías filosóficas y éticas para su formulación de una teoría liberadora. Tanto en su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*²⁶⁸ como en su *Hacia una filosofía política crítica*²⁶⁹, aparecen aquellos temas constatados, problematizados, reflexionados, que desafían la búsqueda de nuevas cuestiones y realidades. Vamos a intentar profundizar en el significado de cada una de ellas.

4.1.- La vida humana como criterio de verdad:

Dussel parte de un primer elemento, esencial para el ser humano, que es la constatación de que el ser humano tiene necesariamente que vivir en comunidad. De esta constatación, la primera afirmación que enuncia es a partir de este hecho y se refiere a que la vida humana en comunidad es el modo real y práctico del ser humano. Y, al mismo tiempo, la vida humana en comunidad es el primer criterio de verdad, tanto

²⁶⁷ Vale la pena recordar que Aristóteles dividía el *momento aporético*, en *aporética histórica*, refiriéndose a la realidad histórica que provoca el estado actual de la cuestión; inmediatamente, Aristóteles hacía referencia a una *aporética crítica* o problematización de la realidad histórica, permitiendo profundizar en la cuestión histórica, tornando la realidad mejor conocida. Es en la *aporética crítica*, donde Aristóteles situaba otros dos momentos, el momento de la forma o formalidad, *momento eidético*, y el momento de la formulación teórica, de la definición del problema, que correspondería a la elaboración de una tesis concreta y definida, por lo que llamó a éste de *momento tético*. Cfr. LIMA VAZ, H. *Antropología Filosófica I*, Ed. Loyola, São Paulo, 1991, p. 166

²⁶⁸ DUSSEL, E.: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Ed. Trotta, Madrid, 1998

²⁶⁹ DUSSEL, E: *Hacia una filosofía política crítica*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001

como verdad práctica como verdad teórica²⁷⁰. Desde esta realidad tiene que fundarse la reflexión ética, partiendo de juicios descriptivos y de hechos empíricos desde donde se puedan reflexionar y definir la práctica de los valores.

Dussel, introduce en su reflexión un elemento que examinaremos detenidamente más adelante²⁷¹. La vida humana existe por ser creación y recreación constante, elementos que traduce en la fórmula de *producción, reproducción y desarrollo de la vida humana*, fórmula que comienza a hacerse constante en sus escritos. La producción, la reproducción y el desarrollo de la vida son los criterios que se erigen en *verdad práctica y teórica*, por ser elementos indispensables en la vida de los seres humanos. Estos criterios se refieren a la vida humana concretamente en cuanto vida y en cuanto reflexión sobre la totalidad de las cosas y aparecen desde el horizonte en el que se insertan las mediaciones de reproducción y de desarrollo. Los intereses ontológicos, antropológicos, sociales, psicológicos, psicoanalíticos, y de cualquier otra ciencia, tienen que pensar el ser de la vida y la motivación de la vida, de tal forma que hagan crecer y desarrollar la vida, usando los utensilios y los medios técnicamente, conociendo teóricamente sus sentidos de vida, y valorando culturalmente las posibilidades de vida reales en cada ser humano y en cada grupo humano.

Pensar la realidad desde estos aspectos tan básicos y fundamentales que forman la vida humana, lleva a preocuparse por la realidad que nos interesa pensar, definiendo las urgencias, las necesidades y los desafíos humanos. Dentro de un abanico enorme de posibilidades de reflexión, se hace necesario definir el aspecto que se pretende analizar en la vida de los seres humanos. Dussel parte del principio de la imposibilidad de reflexionar sobre la totalidad del ser humano, por lo que hay que definir el interés prioritario y esencial de la reflexión.

Como verificación práctica, la objetividad de la realidad no antecede a la vida humana, sino que es también un producto de sus presupuestos. La verdad, es por lo tanto, la actualidad de la realidad de lo real en la subjetividad humana. Esta actualidad depende del acceso que el sujeto tenga de lo real desde su propia vida²⁷². Así, por ejemplo, la tradición analítica o positivista negó la posibilidad de rigor científico de toda ética normativa por considerar que los juicios de valores eran incompatibles con el rigor científico, limitándolos a lo que serían expresiones de emoción sin capacidad de

²⁷⁰ DUSSEL, E.: *Hacia una filosofía práctica*, op. cit. p. 103

²⁷¹ Será el tema del segundo apartado de este capítulo

²⁷² Idem p. 104

sistema científico. Esta interpretación llevó a reflexionar la vida humana sobre hechos empíricos considerados reales. Procuró una verdad que, en realidad, era una verdad parcial, negando la posibilidad de otras interpretaciones. Más que tratar de la verdad, trató de una verdad, *la verdad del interés concreto*. Desde esta visión, se negó la posibilidad de éticas de liberación, pues éstas estarían entre aquellas emociones que no tendrían rigor científico²⁷³, desconsiderando que los aspectos éticos normativos y los conceptos que los inspiran no pueden ser reducidos a conceptos empíricos. De hecho, analizando la reflexión humana y ética, hay que considerar que los juicios reales pueden ser abstractos y materiales, sin ninguno de los dos poder eliminar la función del otro.

Aprovechando un comentario de Frank Hinkelammert podemos anticipar algunos de los principios de la ética de la liberación. Hinkelammert saca a tona la afirmación de que los juicios de hecho cuyo criterio de verdad es la vida y la muerte, son a la vez los juicios constituyentes de la realidad objetiva. La realidad objetiva no es algo independiente de la vida del hombre. Al evitar la muerte, el hombre mantiene la realidad como realidad objetiva²⁷⁴. Para Dussel, la formulación de un criterio que oriente una verdad fundamental, concretamente, la vida humana como criterio de verdad, tiene que fundamentar de manera racional y madura los conceptos de *REALIDAD, VERDAD Y VALIDEZ*. Algunas críticas y ataques a la ética de la liberación, Dussel considera como falacias reductivistas.

Es el caso de autores como Putnam, resulta imposible hablar de *verdad* de forma general²⁷⁵, pues el lenguaje es una manifestación parcial de un metalenguaje que establece parcialmente un criterio de verdad, pero que en realidad se trata más de un criterio de inteligibilidad. La liberación, por lo tanto, sería una manifestación además de una abstracción de ámbito analítico, incapaz de abarcar la totalidad práctica de los seres humanos.

Dussel, analiza como más importantes que las de Putnam, las ideas de Cristina Lafont, para quien hay una larga tradición en la que se ha dado preeminencia al significado sobre la referencia²⁷⁶. Cristina Lafont establece tres niveles relativos a la cuestión sobre la verdad. En el primero, se analiza la coherencia significativa o de “sentido” del mundo lingüístico formal u ontológico, temas tratados por Frege y

²⁷³ Cfr. AYER, o capítulo *crítica de la ética y de la teología*, in *On the Analysis of Moral Judgements*, p. 126, trabajo publicado en MILTON MUNIZ (ed.) *A Modern Introduction to Ethics*, The Free Press of Glencoe, New York. 1958.

²⁷⁴ HINKELAMMERT, F. : *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, 1995, p. 32

²⁷⁵ Cit. por DUSSEL, E. Idem. p. 104-108

²⁷⁶ Cit. por DUSSEL, E. Idem p. 108-109

Davidson, en su manifestación formal, y por Humboldt y Heidegger en su manifestación ontológica. En este primer nivel, se trata de establecer una relación clara entre lo que se expresa y lo que se quiere expresar, predominando los elementos subjetivos de expresión y de comunicación. En el segundo nivel se continúa analizando la subjetividad, pero ya en una comunidad de comunicación, temas tratados por Peirce, Apel y Habermas. En este nivel, los elementos comunitarios y sociales se hacen presentes, para pasar al tercer nivel, cuya preocupación se centra en el intento de “abrirse” a lo real a través de la referencia. O sea, analiza cómo los objetos y elementos reales provocan la referencia a lo real de la realidad, formando la conciencia sensible y el significado formal de la misma realidad.

La problemática levantada traduce la tensión entre el relativismo de la imposibilidad de la comunicación total y las formas de comunicación posibles. Los analíticos, de acuerdo con la interpretación de Dussel, hacen parte de un relativismo universalista. De acuerdo con algunos de ellos, la verdad solo puede ser alcanzada como forma de comprensión inteligible. Lo que se puede entender es lo que es real. Ya otros, entre ellos Apel, defienden otro tipo de relativismo que parte del pragmatismo, y defiende la posibilidad de lo universal como un consenso de lo que sería la verdad. Para Dussel, los analíticos caen en una reducción de lo que se puede entender y comprender, y Apel, junto al otro grupo de pragmáticos, llega a una generalización tan amplia de la verdad que éticamente es inaplicable. Para aquellos que, de acuerdo con Dussel, forman parte de la corriente referencialistas, es necesario separar la validez ética del sentido pragmático.

La ética de la liberación analiza las estructuras fundamentales para afirmar una pretensión y un criterio de verdad universales. En esta universalización hay que incluir los momentos culturales, que son pretensiones de comportamientos correctos y su expresión en mundos lingüísticos posibles. Son formas de expresión del contexto real que hacen posible alcanzar la verdad práctica. Como veíamos en capítulos precedentes, la ética de la liberación no quiere anular los esfuerzos de comprensión de otras éticas, sino pensar posibilidades de inclusión entre propuestas éticas preocupadas por la mejora y la justicia de la realidad.

Para la ética de la liberación, el criterio básico para pensar la realidad será la propia vida humana como una forma de realidad abierta a un nuevo horizonte de transformación de la realidad. La mediación concreta es la que aplica como medio de

transformación la misma vida²⁷⁷. El viviente enfrenta la realidad como lugar de supervivencia, la constituye como realidad objetiva y la actualiza para ser instrumento de verdad.

Desde esta preocupación Dussel critica el subjetivismo de la modernidad que se fundamentó solamente en el *yo pienso*. Se trata de una racionalidad que desconsidera la corporalidad, ocasionando un ser racional que se olvida de las pulsiones humanas y de la materialidad²⁷⁸. Una primera exigencia para la ética de la liberación tendrá que ser la recuperación de la subjetividad corporal y carnal.

Dussel enfrenta la racionalidad moderna desde la característica real que manifiesta el ser humano como un ser que es carnal, material, físico, dando a estas características una dimensión de *ser viviente*. Para Dussel la vida no coincide con el concepto de la modernidad de supervivencia como mera condición de posibilidad. Para Dussel la vida humana concreta, y por lo tanto real, de cada ser humano, es su *modo de realidad*. La vida humana es una realidad natural siempre mediada y referenciada a la vida misma y a sus posibilidades de vivir. Los objetos que hacen parte de la constitución de la realidad, son objetos para la vida que determinan la verdad de cada contexto.

La verdad es el resultado de la subjetividad con referencias concretas a lo real natural o cultural, realidades que son actualizadas y vividas en cada subjetividad. Lo verdadero aparece en la subjetividad en cuanto hace referencia a la vida concreta. Si el ser viviente se entiende como su modo de ser real, se entiende también como su modo de permanecer en la vida. La misma experiencia humana ya indica el sentimiento de pulsión por la vida y de permanecer en el ser de la vida²⁷⁹. Estos elementos van haciendo emerger un sentimiento que indica que el ser viviente es un criterio de verdad práctica.

La verdad es, primeramente, verdad práctica. Es la propia vida humana con sus características culturales, históricas, sociales, religiosas, o de cualquier otro tipo. Todas ellas indican que el ser humano es un ser de comportamientos, por lo tanto, un ser que tendrá que analizar su comportamiento en la realidad histórica. Este encuentro entre la

²⁷⁷ Idem p. 110

²⁷⁸ En Dussel aparece este tema de forma bastante constante. Más sistemáticamente lo trata en el capítulo 5, de *Hacia una Filosofía Política crítica* y en la *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* en el capítulo 1, siendo un tema constante en sus escritos.

²⁷⁹ Para ilustrar estas afirmaciones de Dussel, vale la pena recordar el *connatus essendi* de Heidegger, la realidad de un ser vulnerable y finito que siempre se encuentra enfrentando la realidad de vida-muerte. También como vimos en el capítulo anterior, el propio cerebro manifiesta el enfrentamiento de vida-muerte como forma de definir la realidad sensible y sentida.

realidad histórica y su racionalidad es lo que hace del ser humano un ser ético, especialmente cuando reflexiona sobre la forma de utilizar los objetos de su contorno para su propia realización.

La vida humana se convierte en el criterio de verdad práctica por el hecho de que la verdad solo puede darse en un ser viviente-cerebral que pueda, subjetivamente y con mediaciones reflexivas y discursivas, constituir lo real como mediación de su propia vida producida, reproducida y desarrollada reflexivamente²⁸⁰. La verdad autoimplica a cada ser humano para avanzar en su formación personal y seguir en su manutención de la vida. Dussel insiste en que el ser humano, es el ser de transformaciones que responde ante sus realizaciones²⁸¹. La realidad hace que el ser humano busque una respuesta y asuma formas de vida que le envuelvan en un desarrollo constante. Buscar la verdad y vivir la verdad comprometen en una dinámica mayor y exige responder responsablemente ante los nuevos hechos que van surgiendo como consecuencias de las acciones humanas.

El ser humano, en su acción constante, crea nuevas posibilidades de actualizar lo real en *su* realidad. El ser humano marca la mediación entre lo real y la subjetividad. La definición de prioridades y la elaboración de un pensamiento discursivo y reflexivo que sea capaz de hacer comprender la realidad, hacen surgir y organizar la verdad.

Para Dussel, la vida humana más que un horizonte ontológico es una realidad ética, metafísica, tras-ontológica. Lo ontológico sería el mismo mundo, el horizonte de la realidad en el que el ser viviente se abre a la vida humana²⁸². Pero la vida humana no es exclusivamente supervivencia física, biológica o corporal. La vida humana es el sentido de cada cultura y cada historia, y al mismo tiempo, es la creación que no se agota, ni en ninguna cultura, ni en cualquier momento de la historia. Trascendiendo su cultura y su historia, el ser humano apela a lo universal como otro criterio de verdad fundamental, como confirmación de un ideal o de una creencia. La vida humana no es solamente realidad mediatizada subjetivamente, es también posibilidad y condición de posibilidad, especialmente es *modo de realidad*, que no se limita a una realidad abstracta universal. Por eso coloca como referencia primera y máxima lo más concreto

²⁸⁰ DUSSEL, E. Idem p.116

²⁸¹ Dussel vuelve a reflexionar sobre la responsabilidad del ser humano dentro de su contexto concreto a partir de su respuesta a sus acciones. Trabaja con el sentido etimológico de *respondere*, derivado del término *spondere*, al que da el significado de *tomar a cargo*.

²⁸² Idem p. 117

de la vida humana empírica y específica, como el alimento, la relación interpersonal, la creación de una organización, y la propia comunicación.

Como experiencia universal, la verdad se abre a otras experiencias culturales, a otras formas de vida humana, a otras realidades que no dejan de ser otras verdades. Lo universal influye en lo particular, haciendo de la realidad universal una referencia que indique otro criterio práctico de verdad. La autenticidad de cualquier sistema, cultura, institución, organización o norma, vendrá exactamente definido por su relación con la vida y la posibilidad de desarrollo del ser humano.

Dussel ve en la vida humana el contenido principal de la ética. Desde esta afirmación defiende que el primer principio de la ética de la liberación, y su primera preocupación, será recuperar la vida humana ante cualquier negación de la vida. Este principio se aplica en la práctica a aquellos grupos humanos a los que la vida les fue negada, grupos identificados en la obra de Dussel como los explotados de todo el mundo. Y, en la realidad más concreta de América Latina, e incluso en un segundo momento, estos grupos de explotados son vistos y agrupados como los excluidos y las víctimas del sistema. La fundamentación de la crítica ética tiene que venir desde la realidad de los excluidos y de las víctimas, no exclusivamente como sujetos individuales, sino como sujetos y grupos humanos que tienen el derecho de producir, reproducir y desarrollar su vida como sujetos en comunidad. Una de sus consecuencias, es el compromiso para defender y justificar la lucha de los grupos oprimidos, para que puedan vivir su propia vida y para que puedan sentir el advenimiento de su liberación²⁸³.

La realidad hay que comprenderla desde la relación del sujeto como observador y realizador. Si por un lado, la realidad es lo que aparentemente se presenta como empírico, por otro lado es más que lo empírico. Cuando el sujeto actuante y agente reflexiona sobre su acción y su contexto, trasciende lo meramente empírico. Y, al mismo tiempo, encuentra su situación dentro de límites definidos, haciéndole comprender la complejidad de estar sometido a una situación provocada y determinada. La reflexión provoca que tenga conciencia de su facultad para trascender la situación, imaginando una nueva realidad. La realidad concreta se presenta, al mismo tiempo, como metafísica, o sea, como posibilidad de cambio transformador, y como límite de posibilidad, encuadrada en un marco de situaciones permitidas.

²⁸³ DUSSEL, E. *Ética de la liberación en la edad de la exclusión y de la globalización*, op. cit. p. 91-92

El objeto del conocimiento empírico es substituido por el sujeto actuante. El sujeto actuante trasciende el sujeto cognoscente. De la misma forma que la realidad trasciende la experiencia empírica, el sujeto actuante real trasciende al sujeto cognoscente. El sujeto cognoscente es el resultado de la suma del sujeto actuante con su reflexión²⁸⁴. El sujeto actuante es un sujeto práctico, en otras palabras, es un *sujeto vivo*, capaz de aumentar su productividad y de aumentar el ámbito de sus proyectos. Como sujeto vivo experimenta la necesidad de vivir. Vivir es la posibilidad de tener un fin y de orientarse para ese fin. Vivir es imaginar un proyecto y crear las mediaciones y posibilidades de conseguirlo. Lo que conforma las condiciones materiales de vida son las posibilidades reales de los proyectos. Los fines que se pretenden son los motores de la vida del sujeto.

En la vida de las víctimas y de los excluidos, aquellos que para Dussel son los oprimidos de la actualidad, se niegan los objetivos que se quieren perseguir para que la vida tenga más vida. Los fines exigen necesidades. Poder vivir es poder satisfacer necesidades humanas. El ser humano es el ser natural que realiza su proyecto de vida cuando toma conciencia de sus necesidades naturales²⁸⁵. El propio ser humano es parte de esta naturaleza, comprometido con ella por actuar en ella misma, por ser sujeto actuante, y tomar conciencia de sus necesidades y sus preferencias.

La satisfacción de las necesidades es lo que hace posible la vida. Por eso la vida tiene que erigirse como el criterio fundamental y básico, la realidad primera imprescindible a cada ser humano. Filosófica y éticamente tiene que presentarse como el criterio de verdad principal, pues tanto la filosofía como la ética tienen su sentido en el mismo ser humano.

Si satisfacer las necesidades es lo que hace posible la vida, satisfacer preferencias torna la vida agradable. La dificultad estriba en que para que la vida sea agradable anteriormente tiene que haber conseguido la satisfacción de las necesidades. La vida es agradable cuando tiene posibilidades de vida digna y cuando puede realizar proyectos de vida. Aunque el ser humano busca satisfacer su proyecto de vida de acuerdo con sus pretensiones personales, su realización se basa en la satisfacción de sus necesidades. Analizando los sistemas organizados, Dussel critica al sistema liberal por

²⁸⁴ Una interesante y buena reflexión sobre la relación entre el sujeto actuante y el sujeto cognoscente y entre la realidad empírica y trascendental se encuentra en HINKELAMMERT, F. *Crítica a la razón utópica*, DEI. San José de Costa Rica, 1984. Aquí utilizamos su traducción portuguesa *Crítica à Razão Utópica*, Paulinas, São Paulo, 1986

²⁸⁵ HINKELAMMERT, F. *op. cit.* p. 266

provocar que el ser humano ahogase sus necesidades y se preocupase por crear y satisfacer preferencias en lugar de necesidades. Olvidando las necesidades apuntó preferencias, desconsiderando que la realización humana no es solamente personal sino comunitaria, anteponiendo deseos personales a las necesidades colectivas.

El hombre es un ser natural que solamente puede realizarse en un proyecto de vida que parta de sus necesidades. Las necesidades son las posibilidades de actuar, de hacer, en definitiva, de vivir. Las preferencias indican diferentes niveles y tipos de vida, formas cualitativas de vida. Las preferencias buscan no solamente lo necesario, sino también lo mejor. Pero esta actitud no puede limitarse a lo mejor de cada individuo, sino que exige la búsqueda de lo mejor de los otros y de la sociedad, y simultáneamente lo mejor para los otros y para la sociedad. Si las posibilidades humanas se pueden realizar a partir de un proyecto de vida reflexionado y deseado, hay que constantemente preguntarse y negar cualquier tipo de relación y de producción que tenga en su núcleo la exclusión de los otros y la negación de sus satisfacciones y necesidades.

Las acciones humanas tienen como base reconocer el hombre como sujeto de la sociedad²⁸⁶. El sujeto se entiende y se reconoce como sujeto cuando es sujeto de su práctica, cuando libremente actúa decidiendo y pensando dentro de las posibilidades reales y concretas. El objetivo de la praxis es asegurar la vida como transformación. Las mismas instituciones tendrán que atender y contemplar las posibilidades de vida de cada uno. La praxis no es una simple práctica, es una acción humana pensada y canalizada con vistas a un objetivo social y personal. La praxis lleva a pensar e intentar las acciones humanas desde su dimensión de institucionalidad, asegurando a cada sujeto la garantía de la posibilidad de su desarrollo, y por consiguiente, la posibilidad de un proyecto histórico efectivo durante la propia vida.

Históricamente, desde el advenimiento del capitalismo, el sujeto fue tratado como objeto. La experiencia de las instituciones y del propio lenguaje manifestaron esa realidad. Éticamente, el sujeto se torna realmente sujeto cuando es capaz de hablar de sí mismo y pensar para y por sí mismo. El desafío ético consiste en convertir lo institucional en una realidad totalmente humana, en hacer que el sujeto pueda hacer prácticas sus posibilidades²⁸⁷. Se trata de transformar el sistema institucional de tal modo

²⁸⁶ Idem. p 280

²⁸⁷ HINKELAMMERT, F. expone dos ejemplos sacados del cristianismo como tipos de una institucionalización que respeta al ser humano como sujeto y lo sitúa dentro de sus posibilidades reales de realización y humanización. El primer ejemplo se refiere a la parábola del Buen Samaritano, narrada en el evangelio de San Lucas (10, 25-37). Parte de una crítica a la institución, concretamente a la sacerdotal y

que dé lugar a la vida personal. Si las instituciones terminan por encontrar dificultades en satisfacer las necesidades personales, la satisfacción de las necesidades es el criterio fundamental de justificación de las mismas. Realizar las necesidades reales de la vida del sujeto es el objetivo de toda institución. Sin duda que para la realización de las necesidades habrá que enfrentar el conflicto entre la dimensión personal y social. Las necesidades básicas tendrán que valerse de la institución para garantizar su realización.

4.2.- La vida humana como producción, reproducción y desarrollo.

Si la vida humana es el primer criterio de verdad tendremos que pensar su realidad fáctica, más exactamente su origen y manifestaciones. Si todas las acciones humanas están en constante movimiento de transformación, con mucho más motivo tendremos que considerar esta realidad que, por su propia naturaleza, estará sometida a permanente e inherente transformación.

Dussel encuentra en esta triple manifestación (producción, reproducción y desarrollo) de la vida humana un principio universal de toda ética, y más concretamente en la ética de la liberación²⁸⁸. Su base está en la característica de la corporalidad, natural y semejante a todos los seres humanos. El ser humano presenta una dimensión de corporalidad y por ella se hace visible y sensible, lo que se traduce en otras categorías materiales y reflexivas. La corporalidad se presenta como sensibilidad personal y

levita, ambas oficialmente dedicadas al templo y por lo tanto, dedicadas al cuidado de Dios. Las dos instituciones se niegan a reconocer al sujeto como sujeto, al ser humano victimado como un ser necesitado de una ayuda que pueda devolverle la realidad de su dimensión humana. La institución no les permite reconocer al sujeto como sujeto que queda objetivado y olvidado. No se da una comunidad entre sujetos de vida, no hay identificación entre las necesidades del sujeto y el sujeto que pide ser reconocido como sujeto. La relación directamente subjetiva se da en la identificación de sujetos que permite poner los bienes económicos a disposición del ser humano. La llegada del Buen Samaritano permite acceder a un ejemplo concreto de intersubjetividad y relación de realización. El sujeto es la obligación principal y prioritaria de las relaciones humanas, ya sean productivas, políticas o, incluso, religiosas.

El segundo ejemplo Hinkelammert lo saca también del evangelio de Lucas (14, 15-24). Ante la negativa institucional a la participación en un gran banquete, cuando se anteponen obligaciones “justificadas” para no hacer parte del convite, se llama a todos los sujetos que van a entrar en una dimensión de igualdad e de identidad. La fiesta a la que son convocados los mendigos, pobres, enfermos, en definitiva, los excluidos socialmente, iguala a todos en la dimensión de pares. Cada sujeto convidado es reconocido como sujeto, en régimen de igualdad con los otros sujetos. La llamada institucional da paso a la relación de igualdad. El sujeto es considerado y asumido como sujeto. La fiesta acaba con las desigualdades, todos se encuentran en el mismo nivel de celebración y alegría. Reconocer al otro implica reconocerle como sujeto. Cfr. HINKELAMMERT, F. *Op. cit.* p 286. Dentro de este mismo contexto, el autor reconoce en el cristianismo original la superación de la institución opresora al negar las normas culturales y políticas.

²⁸⁸ Dussel trata de esta cuestión en varios lugares. Debido a nuestro estudio, vamos a centrarnos en *Hacia una filosofía política crítica*, p. 381ss. Cotejando con otros escritos del mismo Dussel y otros representantes de la ética de la liberación.

colectiva, actual y futura, presente y trascendente, interna y externa por lo que asume una característica de realidad corporal actual, pero al mismo tiempo como posibilidad, con potencialidad para nuevas dimensiones y relaciones, que, a su vez, experimentarán otras nuevas y mayores posibilidades. Esto se da no de una forma exclusivamente individual, sino convocando y participando de la experiencia de otras corporalidades. Desde la dimensión física de la realidad externa se puede acceder a la realidad corporal como una realidad del *ser viviente* y como una relación de posibilidades constantes. La acción del ser humano como ser viviente nos conduce a la dimensión transformadora, provocando la otra realidad posible, la nueva realidad en construcción definida por el *poder ser viviente* y que tiene como posibilidad de realización ética el *deber ser viviente*.

La primera experiencia viviente es la experiencia de la realidad física. Es una experiencia amplia con varias dimensiones que abarca, una realidad personal e interna, por lo tanto una experiencia íntima, no desligada de una realidad de comunidad interpersonal o inter-subjetiva, lo que supone una experiencia de sociabilidad y relación comunitaria, y una realidad de exterioridad con el mundo presente alrededor de cada ser humano. En conclusión, una realidad de ecología, economía y política, lo que implica una experiencia de organización social e histórica. Ante esta realidad, el ser humano tiene que actuar y pensar su actuación.

Este pensar y actuar toma conciencia de su deber ético, que lleva a pensar la realidad primera y las relaciones que ofrece su realidad consciente. El ser humano es un ser que vive en una dimensión concreta, tomando conciencia de un lugar común. Hay una residencia natural y anterior a su propia existencia, la realidad que los griegos ya denominaron de *oikos*, la casa, la morada en donde se puede realizar la existencia. Es esta la realidad que es objeto de su reflexión y acción organizada, *logos* y *nomos*, lo que estamos denominando científicamente como ecología y economía, y que podemos reconocer como principios o presupuestos de la posibilidad de las relaciones humanas, o sea, como presupuestos políticos de la acción del ser social.

La economía y la ecología se presentan, por lo tanto, como un principio material. Este principio no puede huir de la necesidad humana de organización, de la convivencia a ser establecida para garantizar la supervivencia y la posibilidad de desarrollo armónico de la realidad en la que se vive. O sea, estamos presentes en una realidad que necesita mantenerse para posibilitar la vida humana en comunidad, realidad que se reproduce constantemente en sus acciones subjetivas y sociales, y que para su desarrollo necesita

de la reflexión, colaboración y garantía personal de cada uno. Dicho en otras palabras, el ser humano se sabe comunitario, lo que le lleva a la necesidad de organización, excepcionalmente definido por el concepto clásico de *homo politicus*, lo que le confiere la categoría reflexiva de Ciencia Política.

Si la reproducción de la vida real no constituye por sí misma la libertad, sí permite la condición de posibilidad de su ejercicio²⁸⁹. El límite de la libertad personal es la garantía de la base real de la reproducción de la vida de cada uno. La libertad no puede intervenir en las condiciones de reproducción de la vida. La acción política es una acción que se realiza sobre la ecología y la economía. Si, como anteriormente hemos indicado, la economía y la ecología forman el principio material, la política determina el principio organizativo. La razón política, *ratio politica*, es una acción sobre la economía y la ecología. Ante la realidad ecológica y económica, la razón política organiza estructuras políticas que busquen ser capaces de defender y mantener la vida con sus derechos de acción, convivencia y participación.

Las relaciones humanas, en su aspecto de organización, siempre manifestaron una gran complejidad en su razón política. En la actualidad, esa complejidad viene caracterizada por la desigualdad estructural entre países pobres y ricos, desarrollados y dependientes, lo que exige no solamente una reflexión crítica sobre la política, sino especialmente una reflexión crítica sobre las condiciones básicas de la vida humana, que tradicionalmente se identificaron. Dussel insiste en ellas, constantemente enunciándolas y aplicándolas con el múltiple concepto de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad, siendo esta última característica, el de la vida humana en comunidad, lo que marca el carácter de humanidad.

No es una cuestión filosófica nueva. Ya Espinosa, en el *Tratado Teológico-político*, por lo tanto en una obra de alrededor del año 1670, afirmaba que “*los hombres sin auxilio mutuo viven miserablemente. La vida común es el esfuerzo por la felicidad de poseer en común*”, y aplicaba a la razón el método y el medio para conservar la vida con seguridad y paz²⁹⁰. La preocupación de Espinosa era la de pasar de la naturaleza caótica de la situación natural a un estado civil organizado que permitiese la continuidad de la vida. Más o menos en la misma época, concretamente en 1690, Jhon Locke, en su obra *Dos tratados sobre el gobierno civil*, afirmaba de forma muy parecida que “*el*

²⁸⁹ HINKELAMMERT, F. *op. cit.* p 279

²⁹⁰ ESPINOSA, B. : *Tractatus teolhogico-poitico*, citado por DUSSEL, E. *Seis tesis para una crítica de la razón política*, in Rev. “Ética y Filosofía Política”, vol. 5, n° 2, marzo 2003

estado de naturaleza es estado de libertad. Ese estado natural no da el derecho de destrucción humana. La razón de la ley enseña que no se puede dañar al otro en su vida y que cada uno tiene la obligación de conservarse”,²⁹¹ lo que parece dar una connotación de estado natural como un estado de guerra o de lucha contra la muerte y la agresión, incapaz de conservar la especie humana en una lucha desigual y casi irracional por la supervivencia.

La conclusión a la que se puede llegar es la experiencia de que el ser humano no tiene poder sobre su propia vida y no puede tampoco disponer de la vida de los otros. Algunos, como el mismo Locke, entendieron la propiedad privada exactamente como forma de mantener la vida, aunque la limitaron a lo que alcanza el trabajo del hombre y sus necesidades, al mismo tiempo que dejaban claro que la razón natural enseña, en primer lugar, que los hombres tienen que conservar su existencia (comer, beber, tener salud,), y en segundo lugar, que, por el trabajo, el ser humano dispone de la tierra para ser útil para su vida.

Con el surgimiento del dinero y la posibilidad de grandes fortunas independientes de bienes materiales ligados a la tierra, Locke cambia el argumento, pues la vida deja de ser el fundamento y la significación de la existencia. El argumento más contundente será el de la propiedad en su aspecto de organización social y política. La obligación civil se transforma en la defensa de la propiedad, lo que hará con que Rousseau, en *El contrato social*, afirme que “*los hombres llegaron a un estado en que se les impide su conservación en el estado natural y no puede más subsistir en él. Para no perecer intentará formas de conservación en la asociación*”²⁹². Esta idea llevó a Fichte, en *El estado comercial cerrado*, obra concluida en el año de 1800, a confirmar que “*el objetivo de la actividad humana es poder vivir. Hay que hacer que la organización humana permita los medios para que todos puedan vivir y dejar vivir*”²⁹³.

Lo importante es percibir como las posibilidades de vida y de realización son la medida para interpretar la vida personal y social. La actividad ética tiene como obligación y deber, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida de cada sujeto humano. Para ello tendrá que guiarse por enunciados normativos con pretensión de verdad práctica en una comunidad de vida cultural e históricamente buena. La comprensión del ser humano parte de su capacidad de producción, y la comprensión de

²⁹¹ Idem

²⁹² ROUSSEAU, J.J.: *El contrato social*, cap. 6, citado por DUSSEL, E. idem.

²⁹³ Idem

la sociedad, deriva de su capacidad de reproducción y desarrollo de la vida. La humanidad tiene que entenderse como una realidad universal y un compromiso solidario para mantener la producción, reproducción y desarrollo de la vida²⁹⁴.

El lugar ético cotidiano del ser viviente encuentra su sentido en la vida y en la reproducción de la vida. Cuando una víctima experimenta y expresa su realidad de hambre y opresión, el sujeto ético se siente responsable ante el hambre de esa víctima. Si en un primer momento la acción ética es de crítica y de negación del sistema vigente, la reproducción y el desarrollo de la vida llevan, en un segundo momento, al deber de la transformación de la realidad, transformación que busca mantener el desarrollo y la reproducción de la vida. Esto lo efectúa comprometiéndose e implicándose en la transformación de la acción, en la formulación de normas que produzcan dignidad, en la elaboración de leyes que busquen la sociabilidad y el bien común y en la formación de instituciones, en definitiva, en la transformación del sistema y de la racionalidad del sistema.

Juzgar negativamente el sistema opresor es la mediación que hace posible la reproducción de la vida, el desarrollo de la misma y la liberación de las víctimas. La crítica al sistema se realiza desde la negación de su racionalidad dominante y opresora, excluyente de grupos humanos a los que se les impide la auténtica reproducción y desarrollo de la vida. La crítica al sistema, de acuerdo con Dussel, tiene que hacerse desde las mismas víctimas. Su imperativo ético universal es formular un *no* a lo que produce y causa víctimas, un nuevo mandamiento que se exprese en la prohibición de todo lo que impida la necesidad humana a la producción, reproducción y desarrollo de la vida.

Por lo tanto, el principio ético crítico supone un primer momento, *el momento negativo*, que significa un juicio negativo ante la *no reproducción* de la vida de cada sujeto humano, que parte de la constatación de que a las víctimas se les ha negado la posibilidad de la vida. En un segundo momento, *el momento positivo*, en el cual, Dussel afirma la solidaridad y los medios de transformación como construcción de un nuevo sistema que permita la producción libre de la vida y las mediaciones para su reproducción y desarrollo en comunidad. Esta crítica del sistema-mundo a favor de la vida es realizada por la ética de la liberación²⁹⁵ y por las éticas que buscan la realización del ser humano.

²⁹⁴ DUSSEL, E.: *Hacia una filosofía política crítica*, op. cit. p 382

²⁹⁵ Idem p. 383

De hecho, la preocupación ética es la misma preocupación por la vida. Dussel, parafraseando a H. Jonas, argumenta que la vida es un hecho natural que nunca apareció como problema. El problema humano fue el de interpretar y significar la muerte. La vida aparece como constatación y experiencia²⁹⁶. El auténtico problema de la vida surge cuando de lo biológico se pasa a lo ético. A partir de este hecho y de esta experiencia, vale la pena recordar la alarma dada por el Club de Roma cuando avisó a la humanidad del peligro de extinción y destrucción del planeta y de sus materias primas, así como el constante mensaje de movimientos ecológicos para mantener vivo el planeta. Dentro de este mismo contexto es donde tenemos que encuadrar los movimientos que se preocupan por la reproducción y el desarrollo de la vida.

La experiencia de la acción humana ante el hecho de la vida, social y ecológica, es que la acción humana puede ser desastrosa, peligrosa y criminal. La vida está amenazada en diferentes situaciones y la amenaza viene del mismo ser humano que pierde el control sobre su propio medio y, peor todavía, sobre su misma acción. Al igual que todo organismo vivo, los grupos humanos hacen historia desde su surgimiento como si fuese un nacimiento biológico. Se desarrollan como fenómenos naturales pero con una intervención opcional y voluntaria que cambia la misma realidad en sus aspectos biológicos, situación que tiene que hacer reflexionar a la propia humanidad. La vida humana y su existencia tiene un aspecto material importante y no se puede asegurar la reproducción material de la vida humana sin asegurar a la vez la reproducción de la naturaleza material²⁹⁷. Si el proceso de producción es una transformación de la naturaleza material en formas concretas de satisfacer las necesidades y las relaciones humanas de trabajo, acabar con la naturaleza significa acabar con la misma humanidad. La reproducción y el desarrollo de la vida humana exigen la reproducción de la naturaleza material. La razón política tiene que preocuparse por la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad, insertada vitalmente en su medio físico material y natural.

Desde una óptica de liberación, la macropolítica planetaria tendrá que adoptar criterios de vida para la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana, criterios que en relación a los vividos en el sistema vigente tendrán que ser nuevos. Desde una ética liberadora, las actividades ecológicas y económicas en todos los planos de la razón política son fragmentos del primer deber ético que emerge de la necesidad

²⁹⁶ DUSSEL, E. *Seis tesis para una crítica de la razón política*, op cit. p 3

²⁹⁷ HINKELAMMERT, F. : *Democracia y Totalitarismo*, DEI, San José, 1997

de producción, reproducción y desarrollo de la vida. El primer deber político es garantizar la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana, como condición de posibilidad en la misma dimensión material de la biosfera. Se trata de un deber deóntico, un principio material fundamental de toda posible política.

Este principio emerge desde la esencia de cada ser personal e individual. El ser humano que se relaciona con su entorno, el ciudadano del mundo, es una corporalidad viviente que experimenta su subjetividad como necesitada de ayuda y colaboración de los otros además de sentir la necesidad de utilizarse de la materia prima de la tierra. Al mismo tiempo, se piensa a sí mismo y piensa su realidad, formando una subjetividad reflexiva. El ciudadano, el ser humano, es una experiencia de integración de estas realidades que aparecen como corporalidad viviente, subjetividad necesitada y sujeto auto-reflexivo²⁹⁸.

La reproducción material de la vida humana es la última instancia de toda vida humana. Es fruto de su deseo de realización y de su libertad de actuación. Solamente el sujeto vivo puede ser libre para desarrollar su existencia. El sujeto muerto, o amenazado de muerte, deja de ser libre, independientemente de cualquier contexto social en el que se encuentre. La voluntad de vivir lleva a pensar en la voluntad de hacer. La vida, y más todavía la voluntad y las ganas de vivir, es una potencia que produce vida. La voluntad de vida es voluntad de poder, de realización, de transformación, características que tienen que traducirse en la práctica por una manera política, o sea, institucionalmente pública, que para una ética de liberación tiene que ser libre, discursiva y democrática. Es la forma y el procedimiento para llegar a ser factible y alcanzar validez universal.

4.3.- La comunidad de participación y de vida como sujeto de liberación.

Como indicábamos anteriormente, la realización humana no se da únicamente en la esfera personal, sino que exige la realización comunitaria y social. La elección de los fines y el proyecto de vida personal no se puede hacer independientemente de un proceso social que exige la integración y formación de grupos y la división de las funciones sociales. La realización de la vida solo es posible con la cooperación de los otros e incluye la reflexión y el consenso a pesar de la oposición de intereses.

²⁹⁸ DUSSEL, E. Idem p. 4

Aunque todos los seres humanos estén dentro de la misma realidad, se constata que mientras algunos ayudan a construir una convivencia más humana, otros grupos de interés se interesan por reducir o impedir las satisfacciones necesarias a los seres humanos. La dominación consiste exactamente en esa actitud de reducir posibilidades de los otros²⁹⁹. Ante la posibilidad de la división del trabajo y de la participación y distribución de beneficios, se encuentra el dominio de los medios y la concentración de riqueza y renta. Si el colectivo humano nos lleva a valorar las realidades sociales, permitiendo y poniendo límites de acción, la exploración se manifiesta como actitud de dominio y negación de las posibilidades reales del otro, impidiendo satisfacer sus necesidades naturales. La dominación consiste en limitar o retirar posibilidades de vivir a través de la exploración.

La elección de fines y la elección de los proyectos personales apuntan a un proceso social que exige la integración de cada uno en la división social del trabajo y en la división de funciones colectivas. La realidad humana exige el respeto por la subjetividad, pero al mismo tiempo es consciente de la necesidad de intersubjetividad. La comunidad política es, a partir de su administración y organización, una comunidad de intersubjetividades, unida en el proyecto responsable de armonizar y consensuar las relaciones. El ser humano, como subjetividad consciente de relaciones intersubjetivas, como transformador de la realidad que surge de la producción, reproducción y desarrollo de la vida, tiene la necesidad de preguntarse por la forma de conseguir convivir dentro de esta gama de posibilidades e intereses. La única respuesta posible dentro de la realidad subjetiva-intersubjetiva, surge desde dentro de la experiencia y de la conciencia de las realidades comunitarias. La producción, reproducción y desarrollo de la vida solo es posible desde el consenso y la participación.

Esta preocupación por la convivencia, el consenso y la responsabilidad común y social es una constante en la historia de la humanidad y de la filosofía³⁰⁰. Desde siempre aparecieron teorías que intentaron dar una explicación a la sociabilidad humana. En la modernidad, las teorías del contrato social se preocuparon por la elaboración de normas que permitiesen la participación simétrica de todos los ciudadanos y todos los sujetos que de alguna forma fuesen afectados por las acciones humanas. La preocupación por la exterioridad, o experiencia del otro, se hace constantemente patente, ya sea como

²⁹⁹ HINKELAMMERT, F.: op. cit.p. 267

³⁰⁰ Un buen ejemplo de la preocupación social de la filosofía y de la ética puede encontrarse en el libro de NISBET, ROBERT: *The Social Philosophers*, Harper & Row, Publishers. Aquí recurrimos y utilizamos la traducción portuguesa *Os Filósofos sociais*, Editora Universidade de Brasília, Brasília, 1982

individualismo metafísico, como coacción de acciones sociales, como interpretación de la comunidad, como fuente de derechos a la comunidad institucionalizada o como mediación de la soberanía popular.

Para Dussel, un sistema político pierde su legitimidad cuando no permite reproducir aceptablemente la vida humana de los ciudadanos. Un sistema político tiene que articular lo legítimo y lo formal, lo que exige que la realidad vigente sea motivo de crítica. En efecto, los países poscoloniales son todavía periféricos y pobres, reactualizando la misma situación de siglos anteriores. La reproducción económica de la vida es una dimensión política esencial de la legitimidad. Si la realidad actual provocó políticas de empobrecimiento, la ética tiene necesariamente que manifestarse como crítica, y considerar a la política como un sistema ilegítimo cuando lejos de satisfacer y permitir la realización de la vida provoca opresión y dominio, ocasionando no solamente la negación de la subjetividad, como el deterioro de las relaciones libres con las que tiene que fundarse la intersubjetividad.

Siguiendo en el pensamiento del propio Dussel, se llega a la conclusión de que el principio material de la política tiene necesariamente que ser el principio de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana, mientras que el principio formal tiene que ser el de la participación e interacción democrática. Ambos principios se autoimplican. Nada que sea relativo a la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana puede decidirse políticamente sin la mediación de los niveles formales que permitan su comprensión pública y comunitaria como sistema válido y universal. Lo que se realice y se trate democráticamente tiene que estar orientado a la búsqueda de verdad práctica, la pretensión de verdad, que como principio de vida se expresa en el ideal del *¡no matarás!*³⁰¹

El sistema político tiene que servir al ser humano como elemento que permita y facilite las relaciones humanas de intersubjetividad, promoviendo elementos comunitarios que ayuden a la convivencia de la sociedad. La política tiene su razón de ser en la organización humana y su dimensión práctica la lleva a la factibilidad de sus acciones, a su estrategia de acción y a la forma de instrumentalizar sus recursos. Las acciones políticas tienen que considerar y tener en cuenta las condiciones lógicas, empíricas, ecológicas, económicas, sociales, históricas y tantas otras dimensiones de la

³⁰¹ DUSSEL, E. formula estas afirmaciones en diferentes partes de las obras estudiadas. De una forma más concreta la expone en *Seis tesis para una crítica de la acción política*, op. cit. p 6

posibilidad real de la efectuación concreta de una máxima, norma, ley, acto, institución o sistema político.

La ética entra exactamente en el momento práctico, ante la obligación de compatibilizar los fines de las acciones estratégicas con la posibilidad real de producción, reproducción y desarrollo de la vida humana, además de compatibilizarse con la legitimidad democrática de su elección. La acción política tiene que considerar que el ciudadano es miembro de un orden político en el que puede reproducir su vida humana, participar soberana y legítimamente en la sociedad política a través de las mediaciones institucionales necesarias y factibles. La racionalidad que alimenta la acción política tiene que tener como finalidad el desarrollo de la vida humana y el reconocimiento de los derechos humanos. Cuando esta realidad no es asumida ni reconocida políticamente desde la situación concreta de las víctimas, la política, éticamente, tiene que tornarse una *política crítica*.

La crítica ético-política tiene por finalidad denunciar y establecer la *no verdad*. Reflexivamente, tiene que argumentar en pro de la no validez y la no legitimación de las leyes. Las mismas instituciones, en los casos que no defiendan ni se empeñen en la consecución del bien común, tienen que ser igualmente foco de crítica. El punto de partida de la crítica ético-política será el de la negatividad material, o sea, tomar conciencia del ciudadano excluido del sistema político vigente, pues se trata de un ser humano excluido de la posibilidad de la reproducción y desarrollo de la vida y prohibido de su participación activa y responsable en el seno de la sociedad, más concretamente de su comunidad de vida.

Cuando el sistema político excluye, produce víctimas. Cuando esto ocurre es por que el sistema vigente, en lugar de preocuparse por el ser humano, pone su atención, finalidad y preocupación exclusivamente en su automanutención y su autoconservación. El sistema se torna un fin en sí mismo, y para ello oprime y explora a los ciudadanos. La mediación para la manutención del sistema es la misma opresión, que por su vez es aniquilación de vida al negar la posibilidad de producción, reproducción y desarrollo de la vida misma. La mediación que oprime provoca muerte, actitud contraria al deseo innato de producción de vida con su desdoblamiento en la reproducción de la vida y en el desarrollo de la misma. La mediación que oprime, impide avanzar en la relación comunitaria, pues en lugar de facilitar las relaciones humanas de igualdad y justicia, ahonda la desigualdad social y provoca divisiones de clases.

Si en un primer momento la crítica ético-política se preocupa por la denuncia y expresa un juicio negativo y crítico ante el orden establecido como causa de las víctimas, el segundo paso supone la organización política de la comunidad en movimientos sociales. El movimiento social es, natural y lógicamente, la sociedad y el pueblo en movimiento. Históricamente es un deseo de expresión social común, que identifica anhelos comunes. La sociedad en movimiento es la voz de los que no tienen voz. El sentimiento común se traduce en acciones comunes. Cuando el sentimiento de exploración y de abandono se hace consciente en cada miembro de la comunidad, deja de ser una cuestión particular para convertirse en una realidad social y común. No se trata de un problema de cada individualidad. Se trata de un problema común sentido particularmente en cada corporalidad y manifestado socialmente en la conciencia de ser víctima de la opresión y la dominación.

Para la superación de esta situación se impone la necesidad de creación de nuevas realidades que puedan favorecer el ideal, y no solamente el ideal, sino también el instinto y la necesidad, de reproducción y desarrollo de la vida humana. Es el momento de proyectar nuevos mundos políticos con alternativas políticas que tengan en cuenta el valor de cada individuo, respetando y promoviendo nuevos derechos humanos y sociales, nuevos sistemas políticos, económicos y ecológicos, que permitan encarar la vida a partir de nuevos valores.

Esta nueva realidad provoca una nueva conciencia de producción, reproducción y desarrollo de la vida humana. El mismo sujeto que es excluido, que toma conciencia de ser víctima del sistema, es el mismo sujeto que tendrá que transformar la realidad. Un sujeto crítico hace parte de una sociedad crítica y una sociedad crítica es la que cuenta con miembros críticos. La acción tiene que ser realista y transformadora. Dussel alude al carácter práctico y teórico de esta acción, lo que ya se acordó en llamar praxis revolucionaria. Dussel recuerda que Marx fue uno de los primeros pensadores a tener conciencia clara de esta realidad transformadora. Fue Marx quien puso como punto de partida de su praxis, la comunidad crítica de las víctimas, o dicho de otra forma, la organización de las víctimas como el aspecto en el que es posible la transformación de la realidad y desde donde sea posible crear nuevas formulaciones de sociedad y comunidad³⁰². La nueva realidad social no puede surgir de cualquier mediación ni de cualquier fin.

³⁰² Idem p. 11

La razón liberadora tiene que tener presente una práctica capaz de organizar y formular estrategias capaces de transformar la injusticia, proponiendo nuevos modelos de vida y de participación. Lejos de imponer modelos, tendrá que oír las diferencias y respetar las identidades permitiendo el desarrollo de la vida humana. En lugar de imponer formas de vida, tendrá que valorizar el ciudadano activo como sujeto de su vida y protagonista de su liberación. En contra de una comunidad de resignación y omisión, buscará una comunidad que sea capaz de crear nuevas utopías capaces de arrancar para nuevas formas de producción, reproducción y desarrollo de la vida. Dussel recuerda nuevamente a Marx, cuando afirma en la Tesis número 11 Sobre Feuerbach que los filósofos intentaron explicar el mundo, cuando lo importante era transformarlo.

4.4.- La liberación de las víctimas.

En un encuentro de teólogos en 1972, Hugo Assmann, analizando la situación histórica del momento afirmó:

*“ si la situación histórica de dependencia y dominación de dos tercios de la humanidad, con sus treinta millones de muertos de hambre y desnutrición por año, no se convierte en el punto de partida de cualquier teología cristiana actual, incluso en los países ricos y dominadores, la teología no podrá ni objetivar ni concretizar históricamente sus temas fundamentales. Sus cuestiones no serán cuestiones reales. Pasarán de lado al hombre real. Por eso, como observaba un participante del encuentro en Buenos Aires ‘es necesario salvar a la teología de su cinismo’. Porque realmente, delante de los problemas del mundo actual, muchos escritos de teología se reducen a un cinismo”.*³⁰³

Si en 1972 Hugo Assmann afirmaba y denunciaba al mismo tiempo esa situación, en la actualidad las cosas no cambiaron mucho. El texto puede, desgraciadamente, continuar siendo aplicado en la realidad actual casi cuarenta años después. En aquel encuentro se trataba de la necesidad de una teología de la liberación que partiese exactamente de principios nuevos y diferentes a los anteriormente utilizados. Sabemos como la reflexión teológica avanzó comprometidamente en el desarrollo de los movimientos de liberación latinoamericanos, influyendo e inspirando otros movimientos.

³⁰³ Se trata de un encuentro de teólogos realizado en Buenos Aires. La afirmación fue reproducida después por Hugo Assmann en su libro *Teología desde la praxis de la liberación*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1976, p. 40.

Como deducimos del texto de Hugo Assmann, los principios que orientarían la nueva reflexión teológica, como una nueva fuente epistemológica, serían exactamente la necesidad de una nueva metodología y la necesidad de partir desde los pobres. De acuerdo con la teología de la liberación, los pobres no son pobres porque quieren ser pobres, y sí porque son empobrecidos dentro de un sistema de injusticia estructural que permite esta situación³⁰⁴. Esta reflexión rápidamente pasó al campo de la filosofía y de la ética. No dejó de inspirarse en valores cristianos que, a semejanza de la teología, indicaron la filosofía como un momento epistemológico conclusivo, el segundo momento, colocando en el primer momento la praxis de la liberación.

La importancia de la praxis de la liberación reside en su carácter analéctico que le hace emerger, más que de la realidad de injusticia, de la *indignación ética*. Las circunstancias históricas posteriores hicieron que el tema de la liberación fuese considerado como una simple ilusión de nuevos románticos revolucionarios. La caída del Muro de Berlín y el desmoronamiento de los países de Europa del Este fortalecieron mucho más esa idea y desvalorizaron todo tipo de pensamiento preocupado por la liberación, que pasó a ser considerada como una cuestión “fuera de moda”. Dentro de la propia Iglesia Católica, los límites impuestos a la teología de la liberación significaron el fortalecimiento de tendencias más próximas al liberalismo económico, o la aceptación de otras formas religiosas que no tuviesen influencia en cuestiones sociales y políticas. Se rotuló a los procesos de liberación como situaciones de desilusión y de irrealidad y se trató con mucho hincapié la invocación a la crisis del socialismo, crisis de los movimientos sociales, crisis de los movimientos populares, etc., lo que acabó llevando al descrédito y a la desvalorización de los movimientos transformadores, o, por lo menos, ayudaron a quitarles importancia.

Estas actitudes llevaron a ignorar la importancia del servicio a la vida y la necesidad de defender la dignidad de los grupos de pobreza del mundo. Los movimientos de liberación pusieron siempre la importancia de la liberación como el momento primero de sus acciones. Desde la ética de la liberación se consideró que la liberación de las víctimas surgía de la necesidad humana de considerar al otro como sujeto histórico³⁰⁵. La indignación ética comienza con el reconocimiento del otro en su propia humanidad. Para la ética de la liberación, la indignación ética es un momento de

³⁰⁴ La comprensión de los pobres como empobrecidos y no como consecuencia del orden natural o designio de Dios o cualquier otra explicación, es constante en la teología de la liberación y se configura como uno de sus principios fundamentales.

³⁰⁵ MO SUNG, J.: *Sujeito e sociedades complexas*. Ed. Vozes, Petrópolis, 2002, p 48

experiencia espiritual que nace en el horizonte utópico de la realidad. Del deseo de lo posible se pasa a creer en lo posible y a actuar para que sea posible. Y para que esta posibilidad sea real, nuevamente parte de la necesidad del sujeto convertirse en sujeto histórico y protagonista activo y libre de sus acciones. La dignidad humana es el punto de orientación para realizar la utopía de la liberación. Independiente del lugar ideológico que se ocupe, el ser humano tiene que ser considerado como humano.

El ser humano es reconocido como humano por ser más importante que los papeles y lugares sociales que representa o que se le imponen. El sujeto es reconocido como sujeto por ser el constructor y realizador de la meta utópica que idealiza o del proyecto de una nueva sociedad. Esta misma desvalorización del sujeto fue vista por los filósofos y teólogos de la liberación como otra parte de la crisis de los ideales de liberación, como ya indicaban importantes militantes de los movimientos de liberación³⁰⁶.

Dentro de una estructura capitalista el gran desafío es hacer que el capital, en sus formas concretas de tecnología, conocimiento, dinero, etc., esté al servicio de la felicidad humana rompiendo las barreras existentes, ya sean de clases, de raza o de género³⁰⁷. En el caso de los movimientos de liberación de corte cristiano, el concepto de sujeto histórico es una consecuencia del concepto de Dios histórico. De acuerdo con la interpretación de los movimientos cristianos ligados a la liberación, el Dios que se revela bíblicamente es el Dios que interviene en la historia para cambiarla y transformarla. Para ello cuenta con el propio hombre, creado a su imagen y semejanza para recrear constantemente la historia. Dios es el sujeto de la historia y la historia es el objeto a ser transformado. La historia es el lugar de la liberación humana. Ante esto, el ser humano tiene que ser un ser *secularizado*, inmerso en la realidad del mundo, haciéndose comunión con la realidad³⁰⁸. Su conclusión es que el sujeto es un sujeto histórico, constructor de la historia y con el ideal de llevarla a su plenitud.

³⁰⁶ Nos referimos concretamente a Fray Betto, religioso dominicano brasileño, autor de una gran e influyente obra escrita. En un artículo titulado *Indeterminação e complementariedade*, Revista Interfaces, vol. 1, n° 1, jul.dez./97 aborda la necesidad de recuperar el sujeto histórico científicamente, utilizando para ello de los conceptos de la física cuántica. Alertaba al mismo tiempo, de cómo después de la caída del muro de Berlín y de la caída del *socialismo real* se intentó ignorar el concepto de sujeto histórico. En la producción del pensamiento liberador se comenzó a reabordar la cuestión a partir del concepto de *nuevos sujetos emergentes*.

³⁰⁷ MO SUNG, J.: *Op. Cit.* p 51

³⁰⁸ Está idea está muy presente en el pensamiento judío-cristiano. Dios como un ser siempre presente en la historia de los seres humano. Los textos bíblicos más significativos son los que tratan de la dimensión misericordiosa y justa de Dios, así como la relación de identidad y alteridad entre el hombre y Dios, como el episodio en que Dios da su nombre a Moisés. Vale la pena recordar la obra de Agnes Heller, pensadora

Desde la experiencia vista anteriormente *del cara a cara* del libro del Génesis entre Dios y el hombre, hasta la consecución paradisiaca *del nuevo cielo y de la nueva tierra* del libro del Apocalipsis, la construcción de la historia se realiza desde el sentimiento de indignación ante las situaciones de desvalorización humana. La liberación surge como contestación de cualquier tipo de realidad que niega al ser humano su condición de criatura y filiación divina.

La indignación ética es consecuencia de la desacomodación, de la desinstalación y de la desestabilización que provoca el compromiso con un Dios que se preocupa con los clamores de su pueblo, la conquista de la justicia y la práctica de la fraternidad. Más todavía, la ética de la liberación, más concretamente la ética de la liberación de cuño cristiano, va más lejos de la revelación de un Dios que se manifiesta en la naturaleza, a ejemplo de la revelación del Antiguo Testamento, y pasa a la revelación de la relación ética. Es una relación que huye de los patrones normales de comportamiento hasta el punto de negar los valores cotidianos capitalistas, conduciendo a valorizar como bienaventurados a los sencillos, los humildes, los pacíficos, y los que buscan la fraternidad con hambre y sed de justicia. Se trata de una aceptación de nuevos valores que combaten y niegan los valores capitalistas, hasta el punto de considerar como revelación, el comportamiento ético en la experiencia del derrotado y del crucificado como auténtico sujeto histórico y ético³⁰⁹.

El ser sujeto se manifiesta en la resistencia a las formas de dominación y a las formas manipuladoras de opresión. La resistencia a aceptar o a formar parte de la opresión lleva a asumir un nuevo papel dentro de la sociedad. Cuando se constata la racionalidad opresora de las instituciones, la ética de la liberación enfrenta la legitimidad de la institución y niega su racionalidad por reducir el sujeto a objeto. La racionalidad institucional es en realidad una irracionalidad. Cuando se habla del sujeto

judía que constantemente se refiere al principio de la compasión. Concretamente en su obra *O Homem do Renascimento*, (Ed. Presença, Lisboa, 1982) ya aparecen elementos de esta relación de liberación y dinamismo, cuando interpreta el renacimiento como un momento dinámico del hombre y de su historia por el desarrollo personal y social que se efectúa en él. Para Agnes Heller, la relación entre el hombre y la realidad se hace más fluida y dinámica. El pasado, presente y futuro son frutos del hombre y de sus creaciones. Consecuencia de este dinamismo será el ideal de la Revolución Francesa, la igualdad, la libertad y la fraternidad interpretadas como categorías ontológicas inmanentes, categorías que deben estar presentes en la dimensión humana de todos los tiempos y de todos los lugares. Más aún, el espacio y el tiempo se pueden humanizar a partir de la igualdad, fraternidad y libertad. Desde esta posibilidad, la eternidad y el infinito se transforman en realidad social. El ser humano se transforma en sujeto a medida que crea un mundo regido por leyes racionales e inteligibles para el propio ser humano. De un Dios ordenador podemos pasar a un sujeto ordenador de la historia.

³⁰⁹ COMBLIN, J: *Cristãos rumo ao século XXI:nova caminhada de libertação* Paulus, São Paulo, 1996, p 65

humano oprimido, la ética de la liberación se refiere concretamente al sujeto fruto y víctima de la irracionalidad del sistema, de la irracionalidad formal aceptada³¹⁰.

La liberación es el ejercicio que permite recuperar al ser humano como sujeto. La verdadera experiencia de ser sujeto y de reconocer la subjetividad del otro es exactamente la resistencia a las situaciones opresivas y el rechazo a las instituciones que desfavorecen al conjunto de la sociedad. Ante la experiencia de objetivización, la actitud ética es la de subjetivarse en las resistencias. La subjetivización orienta y encamina la resistencia de forma comunitaria, a través de la mediación de un grupo que intenta una nueva racionalidad como grupo, participando como agente social. El lugar en donde tiene que darse la subjetivización es el lugar del encuentro del cara a cara, el lugar en donde se tiene que construir el nuevo cielo y la nueva tierra, y ese lugar es el lugar de la lucha social, más concretamente de la lucha local en proyección universal.

La liberación es la recuperación del ser humano como sujeto, lo que lleva a enfrenar la irracionalidad de la racionalidad dominante. En términos de ética de la liberación, ésta ya no puede pensarse exclusivamente en torno de la construcción de una nueva sociedad política o económica, sino que la liberación tiene que pensarse en torno del concepto del mismo sujeto. La autocrítica de las teorías liberadoras llevó a pensar la importancia del sujeto como fundamento primero de la acción humana, una autocrítica que se fundamentó en la subjetividad. Lógicamente, este carácter de subjetividad encuentra una dimensión especial en su trascendentalidad. El sujeto histórico no es ni una sustancia ni un objeto³¹¹. En el momento en que se produce una nueva situación internacional definida por la tentativa de una globalización y uniformización de culturas, el sujeto siente la necesidad de ser reconocido emergiendo como sujeto.

Si la liberación en un primer momento se preocupó por la liberación económica y política³¹², en un segundo momento vio la necesidad de la ecología como objeto y

³¹⁰ MO SUNG, J.: *Op. Cit.* P 62

³¹¹ HINKELAMMERT, F.: *La vuelta del sujeto humano reprimido frente a la estrategia de la globalización*. www.dei-cr.org/tema.htm, oct. 2000

³¹² Los primeros títulos y temas tratados en las ciencias y en las teorías de la liberación, la primera preocupación era exactamente la cuestión social y política. Después la preocupación tomó un matiz más ecológico. En otras palabras, el primer grito fue *El grito del pobre*, en un segundo momento, el grito fue *el grito de la naturaleza*. Basta recordar el libro de Leonardo Boff, *Ecología: grito da Terra*, Ed. Ática, São Paulo, 1995. Sin olvidar la necesidad de preocuparse por la liberación política y económica, se interpretaba socialmente la cuestión ecológica, poniendo a la naturaleza como el lugar del encuentro entre los hombres y con la misma naturaleza. Solamente se puede hablar de liberación en un contexto holístico, en armonía con la propia naturaleza. La tierra tiene que ser el lugar de convivencia pacífica y fraterna. La reflexión actual comienza a valorar la dimensión del sujeto como parte de la naturaleza y como agente de transformación. Esta transformación tiene que partir de la unión con la naturaleza y el ideal de unas

fundamento de la liberación. Del *grito del oprimido pobre*, del grito de la injusticia se pasó al grito de la ecología, *el grito de la naturaleza* que avisó al ser humano que su destrucción significaría la propia destrucción del ser humano. Este último se manifestó aún insuficiente permitiendo la emergencia de un nuevo grito, *el grito del sujeto*. Políticamente, el ser humano se revela como sujeto en la medida en que enfrenta la inercia del sistema que aplasta. En realidad la emergencia del sujeto se realiza cuando siente la ausencia de ser reconocido como sujeto y desea superar su opresión tornándose agente social.

El ser humano, como sujeto, es capaz de trascender el sistema. El sujeto no está en el sistema sino en la trascendentalidad del sistema, en la lucha por la recuperación del ser humano. Desde las ciencias empíricas, el sujeto intenta su trascendencia aproximándose a la raíz de los fines de las cosas, trabajando desde las funciones de sus finalidades. El ser humano solo puede trabajar científicamente si está vivo. La reproducción de la vida real y la satisfacción de sus necesidades se convierten en el punto de partida científico para cualquier tipo de teoría. Si el capitalismo toma como punto de partida el ser humano como sujeto consumidor, objetivándole y reduciéndole al simple consumo, el sujeto, como agente liberador, trascenderá esa dimensión como afirmación del ser humano y no como medio de consumo.

El sujeto aparece como sujeto como afirmación del ser humano, como sujeto más allá de cualquier sistema jerárquico o jurídico. Como el sujeto se caracteriza por sus posibilidades humanas futuras, desde su carácter de trascendentalidad, la ausencia que grita provoca el ideal utópico del sujeto. La utopía es un ideal no realizado todavía que permite dar lugar a un proyecto histórico. El sujeto es el agente capaz de comprometerse con ese proyecto socio-histórico. Desde lo que no se es, se parte para lo que se quiere ser. Lo que no se es, es ya parte de lo que puede ser. El sujeto se funda en esta certeza y en su comprensión. Descubriendo y entendiendo la ausencia, lo que sería un principio de inteligibilidad, se desenmascara y se denuncia la condición en la que está el ser humano³¹³. El sujeto que se revela en la ausencia es una meta a ser alcanzada en consecuencia de su necesidad de superarse a sí mismo, de trascenderse; trascendentalidad que alcanza la vida real y material. La utopía exige la elaboración de un proyecto histórico institucionalizado.

estructuras culturales, políticas y económicas capaces de respetar el ser humano en su dimensión cósmica y política.

³¹³ HINKELAMMERT, F.: *Op. Cit.* p 89

4.5.- La relación entre universalidad, particularidad y singularidad:

La fundamentación de un sistema ético exige analizar las estructuras posibles y fundamentar su lógica. Aunque algunos filósofos hayan considerado que tanto la filosofía de la liberación como la ética de la liberación no traten prioritariamente de los problemas ligados a la Lógica³¹⁴, esto no quiere decir que no tengan una lógica. Concretamente, uno de sus puntos de proyección y de reflexión es exactamente la elaboración de categorías de universalidad y, de lo que dialécticamente podríamos establecer como su opuesto, de particularidad en la concreción de sus propuestas.

La relación entre lo universal y lo particular, a la que queremos añadir el concepto de singularidad, no es un tema nuevo en la reflexión filosófica, pues es una cuestión permanente en los sistemas filosóficos. El proceso mismo de la liberación plantea como fundamento básico la necesidad de analizar la realidad particular como forma de elaboración del conocimiento. Desde la realidad concreta se puede pensar la universalidad de las acciones del ser humano. La universalidad asume una dimensión de categoría filosófica, relacionada metodológicamente a un proceso de conocimiento, que permite mediar las abstracciones permitiendo un conocimiento práctico y una crítica al sistema vigente y universal desde la realidad de lo concreto.

En algunas tendencias de la filosofía de la liberación se pensó la universalización de principios desde lo particular de las culturas latinoamericanas³¹⁵, pretendiendo derivar lo universal por medio de la abstracción de lo que hay en común en las distintas experiencias singulares y particulares de lo humano. De la particularidad de cada cultura se pasaba a los elementos identificadores de lo latinoamericano y de ahí a la realización de un nuevo sistema de valores que contemplasen universalmente las experiencias de la cultura latinoamericana. La reflexión sobre la universalidad se centraba en la identidad latinoamericana.

La concepción abstracta de la universalidad viene del empirismo que consideraba como único real al individuo al margen de sus relaciones. La modernidad tuvo una tendencia a identificar lo concreto con la cosa singular y dejó lo abstracto

³¹⁴ Por ejemplo PLA LEÓN, R. *La dialéctica de lo universal y lo singular en la comprensión de la "filosofía de la liberación" latinoamericana*, Ediciones del Instituto de Filosofía, Habana, Cuba, 2000

³¹⁵ Es el caso de Leopoldo Zea y de Arturo Andrés Roig que, como indicábamos en el capítulo primero, formularon una metodología que partía de la crítica de lo universal a la valorización de lo particular en las culturas latinoamericanas, que se trasformaban, a su vez, en propuestas axiológicas universalistas de construcción de una nueva sociedad.

como una representación del pensamiento. En realidad, esta lógica empírica derivó hacia un apriorismo que terminó reconociendo la fuerza de la evidencia al margen de los individuos singulares, creando una ética normativa.

En Dussel, por su influencia cristiana, la universalidad parte de otros postulados, que no dejan de estar imbuidos de una visión realista. En su pensamiento se hace presente la tradición aristotélica, aunque mediada por la escolástica medieval y por el pensamiento social de inspiración utópica y marxista. El acceso a lo universal solo es posible desde lo particular. Si, por un lado, cada realidad concreta es una e irrepetible, hay una relación objetiva que interrelaciona todas las cosas. Si empíricamente podemos partir de elementos comunes a todas las células, también es verdad que las diferencias existen de forma palpable. La universalidad de la realidad, y la misma universalidad de la acción humana, se complementan y se hacen verdad en la particularidad de cada acto y de cada singularidad.

En esta dialéctica de las diferencias y de las semejanzas, Dussel ve la estructura básica de toda ética. Se trata de una constatación de elementos comunes a todo sistema ético³¹⁶. Reconoce una *universalidad abstracta* como un momento especial de la abstracción y de la universalidad de toda ética. Con influencias hegelianas y de la pragmática discursiva, de donde toma la idea de niveles de generalidad, afirma la presencia de la experiencia de la intersubjetividad. Esta experiencia, reconocida y aceptada por una comunidad reflexiva se presenta como un criterio de validez ético. En el lema kantiano *obra de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre y al mismo tiempo como principio de legislación universal*, Dussel ve que la condición de posibilidad de una acción ética, para que sea válida, es que sea aceptada por los miembros de la comunidad. La acción válida es la que cuenta con racionalidad y es simétricamente decidida en iguales condiciones de derechos. No se trata de que alguien decida por otros, sino que la decisión tenga una dimensión comunitaria y decisión colectiva, aunque no sea total.

Este carácter comunitario de decisión se fundamenta en la reflexión y en la libertad. La reflexión es la inquietud de los afectados. Dussel piensa en una comunidad reflexiva, argumentativa, y al mismo tiempo de sentimientos comunes por encontrarse afectados en su colectividad. Cada participante tiene que ser reconocido como igual por todos los integrantes, y al mismo tiempo, obligando a todos. El criterio de validez es

³¹⁶ Principalmente, aunque no de forma exclusiva, lo sistematiza en *Hacia una filosofía política crítica*, op.cit. p 65-85.

argumentativo e implicativo, comprometiendo al sujeto individual y colectivo, tanto en la tomada de decisiones como en la acción para la consecución de los fines. Es como un acuerdo teórico que obliga a toda la colectividad³¹⁷.

Dussel recoge algunos conceptos de Appel para establecer una distinción de niveles utilizada en la ética del discurso. Esta distinción tiene en cuenta la realidad abstracta y la historia de la formulación ética. Appel se preocupa por la fundamentación concreta de los afectados buscando una ética de la responsabilidad histórica. Lo hace a partir de la relación de situaciones y llega a distinguir entre una *ética de convicción* y una *ética de responsabilidad*. En esta distinción, Appel defiende que la participación comunitaria de expertos o agentes con responsabilidades sociales no puede imponer ningún acuerdo sin antes ponderar los efectos posibles del acto. Para Dussel, la ética del discurso se enfrenta a un límite, ya que es imposible que en la comunidad real de comunicación, la simetría exigida por el criterio de validez práctica³¹⁸ no se da en la realidad. Para Dussel, la ética de la liberación, como también Appel reconoció, aporta el valor de la simetría para poder alcanzar el principio de igualdad como principio fundamental ético.

Si en un primer momento se puede afirmar que el primer principio es el de la verdad material, en un segundo momento hay que pensar en su aplicabilidad como una cuestión formal. Este segundo momento, que en realidad forma parte intrínseca del primer momento, Dussel lo expresa como un criterio de validez formal en el que la intersubjetividad se hace presente como elemento práctico y relacional y desde el que emerge un principio material universal fundamentado en la verdad práctica, idea que asume analizando la historia de la ética.

Para esta historia de la ética, Dussel recuerda, por ejemplo, a Aristóteles y sus seguidores, entre ellos los actuales neo-aristotélicos, que se fundamentan en la defensa de una ética de las virtudes para la consecución de la felicidad; o Max Scheler al proponer una ética material de valores para la convivencia de la sociedad; o Martin Heidegger cuando elabora la idea del poder-ser como construcción del ser humano. Para Dussel, estas tentativas suponen principios éticos con pretensión universal. Pero todos

³¹⁷ DUSSEL, E. *Hacia una filosofía política práctica*, Desclée de Bouver, 2001, p 67

³¹⁸ Este límite Dussel lo explicita en *La ética del discurso como ética de la responsabilidad*, in FORNET-BETANCOURT, R. *Ética do Discurso e Filosofia da Libertação*, versión en portugués dirigida por SIDEKUM, A., Editora UNISINOS, São Leopoldo, Brasil, 1994. Dussel se expresa afirmando que “*en una comunidad comunicativa real, históricamente condicionada, son precisamente las condiciones de aplicabilidad de la ética de la comunidad comunicativa ideal las que aún no están en absoluto dadas*”. Pag. 22

estos ideales de universalidad caen en alguna particularidad, terminan manifestándose de formas concretas que son al mismo tiempo circunstanciales y particulares³¹⁹. Por eso las teorías dualistas reducen la relación de la materia humana aplicándole un carácter limitador, como ocurre en el dualismo helénico o en el luteranismo de inspiración agustiniana o en la reducción de tipo kantiano del pietismo, en donde las cuestiones ligadas al placer y al deseo encuentran desconfianza y desconsideración. Esto ocurre, por ejemplo, en la afirmación kantiana de que *son las acciones y no el goce las que hacen al hombre experimentarse como un ser vivo*³²⁰, cuestión que siempre reaparece en las teorías dualistas.

El principal límite de las teorías dualistas es que no parten del principio de la corporalidad presente en el ser humano, sino que niegan la corporalidad como principio formal. El cuerpo se presenta como una realidad simplemente circunstancial. No se es cuerpo, se dispone del cuerpo de forma transitoria. La misma transitoriedad no tiene un aspecto fundamental, pues la intención o primera finalidad del ser humano se coloca en su eternidad o intemporalidad.

El error que Dussel aplica al dualismo estriba en confundir la vida humana con la vida corporal o material, la vida física o animal. La vida humana aglutina aspectos diversificados, entre ellos, los componentes físicos, éstos, de tal forma estructurados que permitan una existencia digna. La vida humana incluye todos los atributos propios y entre ellos la plenitud cultural y la dignidad íntegra. Dussel, al referirse al primer principio material de la ética, no se refiere única e exclusivamente a la producción, reproducción y desarrollo de la vida, sino a la auto-reproducción de la vida.

La vida humana es, por consiguiente, el modo de realidad del ser humano. Dussel insiste en la condición del ser humano como una realidad lingüística, auto-consciente, lo que le caracteriza como auto-reflexivo y auto-referente. Es el único ser vivo que toma conciencia de la responsabilidad de su vida, permitiendo vivir-se, consciente de que

“el ello-organismo-viviente se constituye en un yo-corpóreo (cuyo límite como subjetividad es la piel de su propio cuerpo desde-adentro), que se refleja como un sí-mismo-corporal en un mundo desde una comunidad-de-vida con otros seres humanos y en medio de la realidad como naturaleza descubierta como mediación para la vida humana, actualizándola con verdad y valor de uso”³²¹.

³¹⁹ DUSSEL, E. *Op. Cit.* p 70

³²⁰ Idea formulada por Kant en *Lecciones de ética*, Ed. Crítica, Madrid, 1980, p 200

³²¹ DUSSEL, E. *Op. Cit.* p 74

La insistencia ética de Dussel continúa situándose en la vida humana, tanto en sus aspectos materiales de producción, reproducción y desarrollo de la vida, como en su carácter comunitario de realizarlo. No sólo se trata de un principio material de la ética, sino del principio fundamental de todo ser humano, tan esencialmente humano que es considerado como elemento común, o sea, como principio universal. El contenido y el deber ético de todo hecho humano, y aquí hay que incluir los aspectos personales e institucionales, los aspectos micro y macro organizativos, y las condiciones sociales globales y culturales, tienen que tener en cuenta esta exigencia de vida.

Se trata de una realidad trans-ontológica, pues es capaz de diferenciar niveles de valor como mediación para la vida, niveles del ser como horizonte ontológico de un sistema con la realidad, más allá del sistema posible. La vida humana es el *modo-de-realidad-desde-donde*³²² se jerarquizan los valores y los fines, además de ser la realidad desde donde se despliega el horizonte del mundo³²³, “*porque el ser humano tiene ‘un mundo’, habla, como, bebe, se viste, tiene casa, se expresa en obras de arte, contempla estéticamente la realidad, y, en síntesis, por ser autorresponsable obra éticamente*”³²⁴. Si es cierto que el ser humano es una posibilidad, Dussel afirma también que anteriormente a la posibilidad es un *modo-de-realidad* que vive su existencia y la defiende.

El principio general se expresa por el deseo de vida y viene formulado desde la negación de la negación de la vida, o sea, desde el primer imperativo ético, el *no matarás*, que intenta racionalmente defender la vida del ser humano. Si su primera formulación se expresa de forma universal, utilizando la negación de cualquier tipo de aniquilación de la vida, se traduce afirmativamente en el deseo de *reproducirás y desarrollarás vida*, principio material universal de toda ética.

El principio universal tiene carácter de validez, además de sentido real y práctico, cuando se vive desde las mediaciones concretas que intentan consumir el deseo de vida. La bondad de los hechos humanos fue siempre apuntada como un principio de reconocimiento de la vida, pues hacer el bien sustenta y respeta la vida. Se es consciente del carácter universal que sustenta el deseo de la vida. Pero somos también conscientes de la limitación e imperfección de todas las acciones humanas,

³²² Idem p 75

³²³ Son claras las referencias de Dussel a Max Scheler, con relación a la cuestión de los valores, a Max Weber, con relación a los fines, y Martin Heidegger en relación a estar en el mundo.

³²⁴ Idem p 75

pues no siempre se consigue llegar a los fines pretendidos³²⁵. El obrar ético tiene que ser una acción capaz de conseguir una práctica ética, o sea, tiene que partir de una relación digna, con una práctica técnica concreta y políticamente respetuosa y desarrolladora de relaciones humanas, con repercusiones sociales, económicas y ecológicas. Dussel es consciente de que debido a las limitaciones humanas se puede obrar el mal, incluso cuando no se quiera.

El caso específico al que Dussel alude, es el ejemplo del anarquista, militante crítico del sistema y cuestionador de sus instituciones. A pesar de esta negación y de la crítica, Dussel entiende que es imposible prescindir de las mediaciones y de las instituciones. El anarquista, cuando pretende una sociedad sin defectos y sin organizaciones institucionales, en realidad, imposibilita la acción humana. Dussel no niega la imperfección y limitación de muchas de las instituciones, especialmente cuando sirven al sistema vigente. Pero defiende que las instituciones son organizaciones que permiten, o deben permitir, la realización del bien universal, y lo pueden hacer en la medida en que se tornen acciones prácticas, estructuradas y organizadas en situaciones parciales y concretas. Es exactamente la particularidad lo que permite la acción concreta³²⁶.

El principio material descubre la verdad mediada por la discursividad concreta que la hace un discurso válido para cada situación. Si la verdad descubre y condiciona la práctica, al mismo tiempo, la práctica hace real la verdad y la hace válida para las relaciones humanas. Para conseguir esta relación de compenetración entre los aspectos ideales, teóricos y prácticos, la verdad tiene que recurrir a principios argumentativos y lingüísticos. Siempre con referencia a la vida humana, la racionalidad práctico-material busca la expresión de la verdad. Al mismo tiempo, la verdad, reflexionada, sentida, expresada, mediatizada, busca ser una realidad práctica, formulada en elementos concretos y lingüísticos.

La insistencia de Dussel estriba en la afirmación de permanecer en que lo que es verdaderamente válido, pero haciéndolo de tal forma que pueda ser posible y factible. Las posibilidades fácticas son mediadas por la razón estratégica, ya sea comunitaria (cuando se trata de una práctica social) o instrumental (cuando se trata de una intervención en la naturaleza). Ambas tendrán sentido cuando realicen la finalidad de la

³²⁵ Dussel recurre al “principio de imposibilidad” formulado por Frank Hinkelammert en *Crítica a la razón utópica*, op. cit. p 160ss.

³²⁶ DUSSEL, E.: *Op. Cit.* p 76

producción, reproducción y desarrollo de la vida desde la decisión de sus afectados. Es aquí en donde se elabora el concepto de la *particularidad de las culturas*, o expresándolo de otra forma, la particularidad de las instancias decisivas. La universalidad aplicada pasa por el camino de las mediaciones, camino que se traduce en la manifestación de la particularidad.

Dussel indica todavía un tercer momento o nivel de la formulación y sistematización de la ética, definido por el concepto de la *singularidad*. Defiende que la institución, considerando sus aspectos macro y micro estructurales, y en definitiva todo lo que envuelve al acto ético, son realizaciones prácticas. La síntesis de la práctica, de lo verdadero, de lo posible y de lo bueno, es manifestada a partir de las mediaciones *buenas*, aquellas acciones que corresponden y se sintonizan con la pretensión de conseguir una buena acción. Estas mediaciones, en su estructura, conllevan una forma coherente, para que no permitan la contradicción de las intenciones de bondad y justicia. Esto no lleva a ignorar que dentro de la finitud del juicio práctico humano es imposible pretender saber si un acto concreto es absolutamente bueno.

Se puede reconocer, e incluso saber, la pretensión del acto o la intención de cumplir el acto desde el proyecto de acción. Dussel pone en el sujeto ético justo la acción consciente que intenta realizar satisfactoria y permanentemente sus actos. Dentro de las limitaciones concretas hay una pretensión de verdad y de bondad que se sitúa en el mismo nivel de lo válido y formal, aunque algunas veces sean contrarios u opuestos³²⁷. Dussel es consciente de que el bien es un acto con pretensión de bondad, que no siempre se identifica con la pretensión de verdad, ya que es imposible saber la bondad real de un acto humano. Pero el acto humano tiene que ser la síntesis concreta entre la universalidad de los principios, la particularidad de las mediaciones en el proceso de determinación, a partir de la singularidad del sujeto ético que, por lo tanto, es un sujeto consciente de su individualidad, alteridad y sociabilidad.³²⁸

La singularidad está marcada por el sujeto ético. Por su vez, este sujeto tiene que estar reconocido por la afirmación de su humanidad, por su singularidad, que exige el respeto de su dignidad. Si, por el contrario, el sujeto ético está marcado por la negación de su condición humana, en este último caso, es cuando se le transforma en

³²⁷ Idem p 78

³²⁸ Dussel identifica la singularidad con la individualidad consciente, cfr. Op. cit. p. 80; supone la acción hacia el *nuevo bien*, el acto concreto que transforma la realidad a partir de una *bondad transformada*. Este momento supone la reflexión sobre la universalidad de los principios, la concretización de las mediaciones y particularidades propias a cada momento histórico y local, y la acción responsable y libre de los agentes transformadores éticos.

víctima. La singularidad es el momento indispensable para reconocer un principio material crítico. Es desde la singularidad que se hace totalmente práctica y real la crítica al sistema vigente.

Para Dussel, la importancia del sujeto ético es tan determinante, que incluso cuando el sistema haya surgido como una acción liberadora y transformadora, si al instaurarse como mediación de poder niega el valor del sujeto ético y rechaza el valor de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana, aunque sus fines sean dignos, las mediaciones para esos fines tienen que ser igualmente dignos y corroborados por el respeto a la dignidad propia del sujeto ético. Cuando se da este momento de negación de la vida, negación que se da contra el propio sujeto, la ética tiene que ser ética de liberación, o sea, ética crítica que se preocupe y cuestione por la situación real de las víctimas provocadas por el nuevo sistema.

Como ética crítica tiene que interrogarse primeramente a sí misma. El liberalismo, por ejemplo, surgió con pretensión de liberación, traducido en la emancipación del sistema feudal y otorgando valor a la subjetividad y la racionalidad. En la práctica terminó resultando un sistema marginalizador. De la misma forma, los sistemas agropecuarios emergieron como alternativas a la situación de hambre y miseria de los sistemas nómades y terminaron excluyendo de la propiedad de la tierra a muchos campesinos y labradores. Los ejemplos históricos pueden multiplicarse. En todos estos momentos de negación del sujeto humano es cuando la ética de la liberación aparece críticamente para oponerse a la auto-conservación del sistema cuando éste termina por negar al ser humano oponiéndose a la reproducción y desarrollo de la vida de los grupos humanos y de las culturas.

Igualmente, por ser una ética crítica, la ética de la liberación tiene que producir medios de criticarse a sí misma, evitando el riesgo de caer en los errores de otras corrientes anteriores. Dussel pone el criterio crítico de la ética de la liberación en la comunidad organizada de las víctimas y de los excluidos³²⁹. La función de este grupo es constituir una comunidad crítica que pueda formular un juicio negativo del sistema con la intención de señalar y formular alternativas a desvíos liberadores.

La crítica al sistema implica en la construcción de un nuevo sistema, o por lo menos en la propuesta de un nuevo proyecto, que tenga una nueva pretensión de universalidad, de validez formal y práctica, además de una pretensión de verdad. Sin

³²⁹ Idem p 83

dejar de lado los elementos críticos y vitales del sistema, la ética de la liberación tiene que surgir de la sensibilidad de atender a las víctimas.

Nuevamente reaparece el valor de la mediación como elemento práctico para reafirmar el papel del ser humano, con sus formulaciones institucionales y organizativas. La ética de la liberación tiene que crear los fundamentos de un nuevo sistema ético que valore a los olvidados y marginalizados, pero al mismo tiempo tiene que crear espacio para la oposición y el conflicto, para el debate y el diálogo, para la revisión y la autocrítica. La crítica, la disidencia, la discusión, la conciencia de la crisis de valores, en definitiva, el espacio de tolerancia, tiene que estar presente en la ética de la liberación. No se trata de relativismos que acepten indiscriminada y acríticamente cualquier tipo de teorías, lo que provoca inoperancia y omisión. Tolerancia no es relativismo, sino un acto de evaluación racional que parte del otro como posibilidad de crítica y de construcción y que toma en consideración la reproducción y el desarrollo de la vida humana en comunidad³³⁰. Lejos del relativismo, la tolerancia es la valorización de la racionalidad del otro como posibilidad crítica y constructiva.

La valorización de la racionalidad del otro como elemento de construcción de una verdad práctica, se sitúa en el contexto del sujeto de la acción que pretende la transformación de las situaciones e instituciones que provocan víctimas. El sujeto liberador, situado desde la comunidad de las víctimas, piensa la utopía posible y la historia como momento de superación, donde la realidad es vista como la posibilidad de lo imposible. Del sujeto histórico, singularidad intersubjetiva, miembro de una comunidad organizada de víctimas, nacen los movimientos sociales que buscan el reconocimiento social de las diferencias, el reconocimiento de la dignidad de cualquier ser humano, el reconocimiento de la contribución humana que culturalmente formaron su historia y todas las posibilidades de acción para la producción, reproducción y desarrollo de la vida³³¹.

La ética de la liberación fundamenta las transformaciones necesarias para negar la negación de las víctimas. Con la des-construcción del sistema emergen, desde la

³³⁰ Idem p 84

³³¹ Hay que recordar en esta cuestión el concepto de *analéctica* desarrollado por Dussel. Lo asume como un principio de aproximación y valorización del otro, que parte de la *desigualdad* real y estructural. Los grupos humanos en la actualidad, como expresiones de las culturas o grupos de intereses propios, no viven en la misma situación. Se constata claramente la opresión y negación a muchos grupos sociales y culturales. Dussel, consciente de que no siempre la racionalidad consigue llegar al corazón del problema, apunta para el sentimiento analéctico como forma de aproximación. Se trata de un momento de sentimiento amoroso por el otro que es oprimido, para darle el valor debido. El otro que sufre y es negado en su dignidad es considerado sujeto histórico desde el amor compasivo y liberador.

comunidad crítica de las víctimas, los sentimientos propios y la racionalidad que se expresa en la práctica discursiva. La pretensión de una nueva realidad piensa condiciones universales (principios), particulares (mediaciones) y concretas (singularidades) que se preocupan por la acción ética de responsabilidad ante el otro que aparece como víctima.

CAPITULO 5.

EL NUEVO MARCO DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN: GLOBALIZACIÓN Y EXCLUSIÓN

En enero de 2001, iniciando el nuevo milenio, en la ciudad brasileña de Porto Alegre se reunían millares de personas de todo el mundo. Se trataba de un encuentro paralelo y alternativo al que se celebraba en Davos (Suiza), entre las autoridades de los países más ricos e influyentes del planeta. Estos últimos, reunidos en una ciudad del llamado Primer Mundo, se preocupaban por encontrar los medios que garantizaran las propuestas del modelo neoliberal vigente en la organización mundial. Ya, los participantes del encuentro de Porto Alegre, al contrario del anterior, realizaron su encuentro en una ciudad del llamado Tercer Mundo. Formaban una fuerza de militantes de distintas tendencias preocupada por un ideal común, hacer otro mundo diferente y más justo, con el lema de *Otro mundo es posible*. Sus puntos comunes se centraban, y todavía se centran, en el rechazo a todo tipo de cambio utilizando la violencia, teniendo como prioridad la oposición teórica y práctica al neoliberalismo.

Si los participantes de Davos continuaban pensando cómo mantener el *status quo* dentro de un método de globalización dirigido y orientado desde los poderes económicos y políticos, para los militantes de Porto Alegre lo importante era la globalización de las utopías y de los valores humanos. Para estos últimos, lo significativo no eran las medidas administrativas y las imposiciones financieras formuladas por el Fondo Mundial de Inversiones o el Banco Internacional de Desarrollo. Para ellos lo importante era encontrar caminos de una economía solidaria y un combate generalizado a todo tipo de pobreza.

Mientras que el pequeño grupo de representantes de los ocho países más ricos del planeta se comprometían entre sí para formular leyes basadas en megacorporaciones capaces de mantener el orden mundial, y así garantizar que el capital continúe dictando

las normas y los criterios de consumo y producción, el gran número de activistas en Porto Alegre buscaba una globalización con rostro humano, priorizando cuestiones como educación, salud, seguridad, en definitiva, un encuentro mundial en donde se reflexionase sobre la necesidad universal del cuidado de unos para con los otros. Se intentaba el inicio de una forma de vida mundial que no se contentase con la globalización de patrones económicos impuestos por el capital.

De ambos lados se percibe perfectamente que se vive una nueva realidad y se tiene conciencia de una situación inevitablemente mundial. La interdependencia e interrelación de países y movimientos es la nueva tónica de las relaciones internacionales. Una política y, lógicamente, una ética que se preocupe por el ser humano, tendrá que tener en cuenta las características de esta nueva realidad. La Ética de la Liberación, consciente de este nuevo contexto, elabora nuevos contenidos y reformula sus antiguas propuestas a favor de los pobres y oprimidos. Muchos de sus representantes, entre ellos Enrique Dussel, se comprometen y participan en los encuentros de los Foros Sociales Mundiales. Los movimientos sociales, junto a movimientos estudiantiles e intelectuales, cada uno a su ritmo y con sus peculiaridades, se tornan un nuevo agente de acción transformadora mundial y buscan en la sociedad civil las formas alternativas al poder vigente. La globalización se manifiesta como una necesidad mundial de acción y participación.

5.1.- El contexto y la necesidad de la globalización.

De hecho, la nueva realidad viene enmarcada por el proceso que se ha definido como *globalización*. Aunque la reflexión y la crítica sobre el fenómeno de la globalización son recientes, hay que situar su inicio en el momento de la internacionalización de intereses económicos y políticos liberales, contemporáneo al surgimiento de los movimientos de liberación y sus filosofías. Hay, igualmente que considerar, que no es un fenómeno tan reciente, pues podemos encontrar algunos antecedentes en siglos anteriores, como los teóricos del *contrato social* quienes pretendían, románticamente, ver el mundo como una *aldea global*.

El término *globalización* es frecuentemente utilizado hoy en la política, economía, antropología, en las relaciones internacionales y prácticamente en todos los campos del saber. A pesar de su uso constante, no siempre es claro este concepto. Su acepción más sencilla hace referencia a una nueva realidad mundial en la que se han

incrementado las conexiones globales en todos los niveles de las relaciones internacionales y no solamente las económicas. Abraza una gran variedad de acciones que pueden ir desde el turismo y el ocio, pasando por las informaciones, hasta el terrorismo y el crimen organizado. La ecología y todo lo relacionado con el medio ambiente están igualmente incluidos. La idea fundamental es que todas las acciones y actividades humanas, locales o nacionales, están interrelacionadas y tienen repercusión en el resto de la sociedad, afectando unas a otras³³².

Un estudio más detallado nos lleva a encontrar una gran complejidad de elementos y circunstancias con relación a esta nueva realidad, dividiendo grupos de aceptación y rechazo. Sus defensores atribuyen una gran cantidad de ventajas, reconociendo su nueva organización macrosocial y su exigencia de un nuevo orden internacional. Para Laïdi, por ejemplo, sería la *representación social mayor de fin de siglo*. Justifica las críticas de otros pensadores a algunas imprecisiones que se encuentran situadas dentro de factores ideológicos que promueven intereses parciales.

Esta representación social presenta básicamente dos actitudes diferentes que al mismo tiempo se configuran como dos riesgos. Uno de *imprecisión*, debido a la gran generalidad y superficialidad con que se toman los conceptos y la realidad internacional. El otro de *reducción*, restringiendo cualquier hecho social a la nueva realidad de la globalización, como si todos los hechos sociales fueran fruto y consecuencia de la globalización. Dicha representación enfoca la globalización como un fenómeno de cambio *espacial y temporal*, pues amplía el territorio local-nacional y acelera las relaciones hasta el límite de hacerlas simultáneas. La consecuencia más importante es la de proporcionar una mundialización de los particularismos capaz de construir un paralelismo planetario de acciones y de culturas³³³.

Para conseguir resultados neutrales y concretos habría que evitar los obstáculos que impiden pensar la globalización de formas parciales. Es el caso de las interpretaciones basadas en los conceptos de *homogenización* y de *heterogeneidad*, que aunque limitadas separadamente, pueden al tiempo pensarse más adecuadamente a partir de la *dialéctica de la globalización y fragmentación*. Hay situaciones que no se deben reducir a meros conflictos entre comercialización y cultura, como el caso de contraponer la alimentación de diferentes pueblos, así como sus formas de ocio y diversión, a tipos de comportamiento occidentalizados. Con un ejemplo bien concreto,

³³² GÓMEZ, J.M.: *Política e democracia em tempos de globalização*, Ed. Vozes, Petrópolis, 2000, p 53

³³³ LAÏDI, Z.: *La mondialisation ou la radicalisation de l'incertitude*, París, Etudes, 1997, p 294

no se puede pensar la problemática de la globalización y sus consecuencias, argumentando contra la alimentación y, en general, el *tipo McDonalds*, como contrarios o enemigos al ayuno islámico o judío. Se debe tomar consciencia de que hay un movimiento de asimilación, oscilando por el momento que busca encontrar el punto de equilibrio entre los extremos de lo particular-diferente. Se busca un denominador común, generador y orientador de una nueva realidad social, capaz de aglutinar un proyecto social que supere aislamientos y etnocentrismos.

Buscando profundizar la reflexión de este concepto, algunos de los estudios sobre la globalización proponen definir cinco características generales que permiten entender mejor el alcance de la nueva realidad y crear una situación de madurez ante sus posibles posiciones³³⁴. Se trata ya de una preocupación por definir académicamente este cambio y sistematizar lo que se va realizando para la comprensión de los espacios físicos y simbólicos presentes en el contexto actual.

La primera característica se refiere a la constatación de un *ensanchamiento* en las actividades sociales, económicas y políticas que supera el límite de las fronteras nacionales tradicionales. La conclusión es, que lo que ocurre en un país tiene impacto en el resto de los países.

La segunda hace relación a la *intensificación* o incremento de la densidad de los flujos o patrones en los Estados y entre los Estados. Componen el *nuevo orden social* y el nuevo sistema mundial. Los intercambios comerciales, políticos, tecnológicos y de cualquier otro tipo, viven un nuevo sentido en cada Estado-Nación en contacto con otras realidades diferentes.

La tercera alude a la *profundización* y entrelazamiento entre lo local, lo nacional, lo regional y lo global, hasta el punto de hacer confusas las separaciones entre lo que se puede llamar de *interno* y de *externo* de esas instancias³³⁵, cuando un grupo de naciones y entidades de derechos humanos y ciudadanos, cada una por su parte, exige justicia y reconocimiento de otros derechos.

La cuarta pone en evidencia un conjunto de *nuevos problemas trasnacionales*, generados o intensificados por el aumento de las interconexiones globales, como pueden ser el aumento de armas destructivas de la especie humana, enfermedades contagiosas, la degradación atmosférica, emigración clandestina y tantos otros. Muy

³³⁴ GÓMEZ, J.M.: *op. Cit.* P 56

³³⁵ Un ejemplo concreto de esta característica se puede encontrar en el *caso Pinochet*, cuando un grupo de naciones pidió el derecho de juzgar al ex-presidente y ex-dictador chileno por crímenes cometidos contra la humanidad, en los que se encontraban víctimas de ciudadanos de aquellos mismos países.

probablemente, estos problemas únicamente puedan ser resueltos con acciones globales o internacionales.

Por último, el surgimiento de una gran red de *relaciones de interdependencia*, que con mucho dinamismo, a pesar de sus dificultades y contingencias, se organiza teniendo como base los Estados Nacionales, Instituciones Internacionales, Organizaciones No Gubernamentales y otros movimientos y asociaciones transnacionales³³⁶. Aunque no alcance a cada persona como ser individual, inaugura un nuevo régimen de relaciones de supraterritorialidad.

En cualquier circunstancia, la globalización significa un cambio histórico fundamental en las organizaciones internacionales y se constituye como un proceso multidimensional, a escala transnacional e intercontinental. La problemática a partir de América Latina es que esta nueva realidad internacional ejerza una mayor desigualdad social entre los países, imponga formas de comportamiento y de uso de los recursos nacionales para fines diferentes y repita intereses de las antiguas colonias. Es el motivo por el que surgen críticos, aunque la constatación de su presencia como nueva fórmula de organización mundial es evidente.

Para Enrique Dussel, el concepto de globalización se une e identifica con el concepto de Modernidad europea³³⁷ y del consecuente eurocentrismo. Dussel afirma que Europa fue históricamente periférica hasta la Modernidad, cuando se produce un cambio de significado en el concepto de Europa. Analizando la mitología griega, Dussel encuentra un primer concepto de *Europa*. Aparece con referencias orientales, hija de fenicios, por lo tanto, oriunda de pueblos semitas, condición que se olvida cuando la Europa Moderna se hace hegemónica, y que se consideró históricamente como la Europa definitiva. Esta afirmación de Dussel está en el contexto de su análisis de la cultura helénica, que no se identifica con el concepto de Europa medieval ni moderno³³⁸. Por el contrario, la Europa de la Modernidad es, más bien, considerada periférica; en términos griegos, *bárbara*.

En aquél momento histórico las culturas más desarrolladas correspondían a Asia y África, más concretamente, a la región de Turquía y de Egipto, territorios que,

³³⁶ AXFORD, B.: *The global system*, Cambridge, Polity Press, 1995

McGREW, A.: *Conceptualizing Global Politics*, in *Global Politics*, Cambridge, Polity Press, 1992

³³⁷ Dussel analiza el proceso y la dimensión de la globalización en *Hacia una filosofía política práctica*, o. c. en el capítulo XVI, pp 345-408, al tratar de aspectos de la Modernidad y de la globalización, anteriormente ya formulados en la *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Ed. Trotta, Madrid, 1998

³³⁸ DUSSEL, E.: *Hacia una filosofía política práctica*, op. cit. p 345

aunque no totalmente “humanos”, según el concepto helénico, tampoco eran considerados como bárbaros sin más.

Un segundo concepto con el que Dussel no está de acuerdo, corresponde al que formula la idea de *lo occidental* identificando la continuidad de los imperios griego y romano con Europa. Se trataría del imperio que habló latín y cuyos límites estaban definidos por las actuales Croacia y Serbia. Con este concepto, ya se provoca una división, e incluso confrontación, entre oriente y occidente; el primero con características árabes islámicas, y el segundo con una identidad helénica y cristiana.

En esa situación histórica, Dussel continúa insistiendo en que no se puede hablar de Europa. Más aún, el mundo griego clásico estaría definido por el cristianismo bizantino influenciado por el árabe musulmán, sin una identidad propia. El enfrentamiento entre el mundo romano oriental, cuyo núcleo ideológico y cultural estaría localizado en Constantinopla, y el Islán, comienza a indicar una división entre las dos culturas³³⁹, pero constatándose una superioridad de la cultura árabe. De hecho, la intelectualidad de occidente, Abelardo, Alberto el Magno, Tomás de Aquino entre otros, utilizan el recurso a Aristóteles vía Bagdad-Toledo-París, pues las primeras traducciones de Aristóteles y el uso del método aristotélico ya era conocido y utilizado por los pensadores árabes. La idea de Europa como consecuencia y desarrollo de la cultura grecorromana es considerada por Dussel como fruto del romanticismo del siglo XVIII.

El enfrentamiento con el Islán es lo que va a dar una noción nueva de identidad, y es cuando Europa comienza a diferenciarse de África y del Oriente. Las Cruzadas, a pesar de su fracaso, significan la primera tentativa de una imposición europea, que quiere enfrentarse a la *universalidad* musulmana, cultura que ocupaba el espacio conocido entre el Atlántico y el Pacífico.

Hasta el siglo XIII no se puede hablar de una Europa suficientemente definida y, mucho menos, de una Europa capaz de ser el catalizador y centro de la cultura. Dussel es enfático al afirmar que, hasta entonces, Europa nunca fue centro³⁴⁰. Europa, como centro, comienza a configurarse con el Renacimiento italiano del siglo XV, coincidiendo con la caída de Constantinopla. Surge a partir de una fusión, con aportes de novedad, uniendo el mundo occidental latino al griego oriental, y enfrentándose en todos los niveles al mundo turco musulmán. Comienza a erigirse una ideología

³³⁹ Idem p 346

³⁴⁰ Idem p 348

eurocéntrica que supone, falsa y románticamente, que occidente es el resultado de la combinación entre el helenismo, la cultura romana y el cristianismo³⁴¹. Para Dussel, más que una historia universal, significa un conjunto de historias locales yuxtapuestas. Concluye que esta primera tentativa no significa en realidad un eurocentrismo, pues tanto geográfica como políticamente es imposible. No hay posibilidad de elaborar una idea de historia mundial todavía.

Esta historia mundial viene enmarcada con la llegada de la Modernidad. Los descubrimientos de los nuevos Mundos van a ser importantes tanto para la identidad europea como para la latinoamericana, africana y asiática³⁴². Comienza un concepto de Modernidad, claramente eurocéntrico, provinciano y regional. No se pueden negar los grandes valores de la Modernidad para Europa. Es el momento de la madurez de la razón como proceso crítico y su salida de las imposiciones dogmáticas y violentas. Sus hitos principales pueden identificarse con el Renacimiento italiano, la Conquista de Nuevos Mundos, la Ilustración alemana y francesa, la Reforma protestante, la Revolución francesa e incluso el Parlamento inglés, cambios que se efectúan entre los siglos XV y XVIII. Todos estos fenómenos tienen como característica común la de ocurrir dentro de Europa, experiencia de fenómenos intra-europeos que van a provocar la visión eurocentrista y el desarrollo posterior de esa misma ideología.

En realidad, se puede hablar de historia universal cuando esta ideología eurocentrista se expande con los descubrimientos geográficos, principalmente a partir de 1492³⁴³, cuando se produce un despliegue del sistema-mundo que consigue abarcar la totalidad del planeta, permitiendo una sola historia mundial, con consecuencias internacionales e interculturales en las intervenciones políticas, militares, económicas y sociales.

España será el proejemplo de la Modernidad, con unidad política-administrativa peninsular, ideológicamente consensuada con el pensamiento cristiano, con identidad cultural definida y poder militar nacional organizado. Es el momento de la identificación con el catolicismo español, con la gramática de Lebrija y la propia Inquisición. El Atlántico suplanta al Mediterráneo y se organiza el mercantilismo mundial, con centralidad europea latina. Dussel considera que es en este momento concreto cuando se determina la Modernidad, primer *sistema-mundo* que crea las

³⁴¹ Idem p 348

³⁴² Idem p 350

³⁴³ DUSSEL, E.: *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*, Nueva Utopía, Madrid, 1992

consecuentes ramificaciones económicas (como la propiedad privada y la iniciativa privada), personales (sin duda alguna, el más importante consiste en el desarrollo y aceptación del concepto de subjetividad) y políticas (como la libertad de contrato, y el parlamentarismo). Descartes, en este sentido, no es causa de la Modernidad y sí su consecuencia³⁴⁴. El *ego* cartesiano no es el punto de partida, como se puede pensar, sino el punto de llegada.

Si España, y más precisamente la Península Ibérica, inaugura en 1492 la Europa Moderna asentándola como centro geopolítico³⁴⁵ y, consecuentemente, provocando que los Nuevos Mundos sean vistos como otros mundo inferiores, se trata de una primera fase que posteriormente será sustituida por la Revolución Industrial y su vertiente ideológica, la Ilustración inglesa, que continuarán fomentando el centralismo dominante y la sumisión periférica, proceso que comienza a ser efectivo en el siglo XVIII y que llegó hasta 1945; épocas históricas que mantienen e, incluso, favorecen y aumentan *la racionalidad irracional* del mito de la modernidad.

Dussel insiste en que la Europa Moderna significó un etnocentrismo mundial que se identificó con una universalidad y mundialidad. Se confundió la *universalidad abstracta*, aquella que Kant pretendía en su principio de moralidad y que identificó con una máxima universalizable, con la *mundialidad concreta* hegemonizada de la Europa como *Centro*. Es así como el *ego cogito* cartesiano se interpreta como el *ego conquiro* de los invasores europeos durante siglos. Lo que no fue posible para Europa en su confrontación con Asia, se hace realidad en América Latina, manifestando la superioridad bélica y la acumulación de riquezas, esta última para, entre otras funciones, fortalecer a las potencias europeas en su lucha contra las potencias asiáticas³⁴⁶.

Así, la Modernidad europea crea un nuevo paradigma que no es solamente militar, económico y político. Es también un paradigma de lo cotidiano, de la comprensión de las cosas, ciencia, religión, literatura... La vida del día a día y sus características de injusticia social, se asumen como, y con, normalidad, muy al estilo aristotélico de la injusticia como algo natural, los ricos asumiendo su función social de riqueza y los pobres asumiendo su función de pobres. Curiosamente, América latina entra rápidamente en la Modernidad europea, mucho antes que América del Norte. Pero

³⁴⁴ DUSSEL, E.: *o. c.* p 351

³⁴⁵ Vale la pena recordar la elaboración de los primeros mapamundis, situando siempre Europa en el centro del mapa y con proporciones exageradas de su tamaño real. No se trata exclusivamente de una visión falsa de la dimensión del mundo real, en realidad se trata de una visión ideológica que pone a Europa como centro y como superior a los otros territorios.

³⁴⁶ DUSSEL, E.: *.O. c.* p 353

entra como la parte dominada, explorada y encubierta, formando parte del sistema-mundo como inferior y dependiendo de las grandes potencias y metrópolis.

La Modernidad europea se encuentra entre dos procesos antagónicos, uno *ad intra*, por el que es capaz de superar la inmadurez racional, la superación de regionalismos y la autonomía de clases y grupos sociales, y otro proceso *ad extra*, por el que justifica irracionalmente sus acciones de violencia, de producción y de desigualdad. Se autocomprende como una realidad superior y más desarrollada³⁴⁷, obligando a los otros pueblos, considerados inferiores, rudos, salvajes y primitivos, a avanzar en la única posibilidad que determina su forma de pensar. Crea una reducción desarrollista, con ausencia total de lo que es diferente, permitiendo y justificando, en caso necesario, el recurso a la violencia, interpretado como acto inevitable. El héroe europeo es visto como la figura esforzada y sacrificada que busca a toda costa someter a sus enemigos, luchando y culpando al atraso cultural de los nuevos pueblos conocidos. La muerte, el sacrificio humano, el exterminio de culturas, es inevitable y necesaria para hacer triunfar la civilización de la Modernidad.

5.2.- La ambivalencia de la globalización.

Hay que afirmar, por un lado, que las necesidades humanas requieren y hacen posibles relaciones de intersubjetividad, bajo la conciencia de que todos necesitamos de todos y que vivimos en un mismo espacio físico que forma nuestro mundo. El ser humano es un ser social por naturaleza. Al mismo tiempo es un ser transformador y constructor de nuevas realidades. La interdependencia, el recurso a los otros y a lo diferente es connatural a la propia realidad humana, que procurará constantemente la aproximación con otras culturas y con otros pueblos.

El deseo de formar parte del universo y de las transformaciones humanas se hace patente. Está latente en el sentimiento de ser miembro de una dimensión mayor. Es un sentimiento que ya está presente en los poemas clásicos que cantan al cosmos; o la manera como la inclusión del ser vivo es vista como integrada en un universo superior; o como en el mismo grito social de Marx que pide la unión de los proletarios y

³⁴⁷ Idem p 354

oprimidos del mundo. El sentido de comunión es profundo en el ser humano y su búsqueda es constante en su caminar por la historia³⁴⁸.

Sin embargo, las formas concretas de llevar a cabo la comunión planetaria no tuvieron el éxito deseado. Como estamos viendo, la Modernidad europea ignoró una parte de la naturaleza humana universal. En nombre de una civilización planetaria se atacaron y negaron cosmovisiones de otras culturas locales, culturas que fueron capaces de formular propuestas de vida social y comunitaria.

Desde la Ética de la Liberación se busca valorizar la parte negada, aquellas manifestaciones que fueron descartadas y sus poblaciones reducidas a víctimas. La Modernidad europea necesita someterse al juicio humano e histórico que busca encontrar el rostro del otro y demostrar una racionalidad diferente que ponga luz en la irracionalidad de la Modernidad.

Se busca, por tanto, ensanchar los criterios del pensamiento humano, reactualizar la *razón liberadora* que permita descubrir las irracionalidades en las que la historia cayó múltiples veces en su proceso de desarrollo. Dussel invoca un sentimiento histórico nuevo que llama *Trans-Modernidad*³⁴⁹, al que identifica con la toma de conciencia de los límites de la Modernidad; de su idea de centralidad y racionalidad de un único y exclusivo grupo social, lo que ciertamente provoca la irracionalidad de ese grupo; un grupo que pide originalmente autonomía, pero niega la autonomía de otros grupos; que defiende la racionalidad contra la inmadurez racional medieval, pero que niega la racionalidad de otros grupos diferentes; que pide iniciativa y libertad pero que niega las posibilidades históricas y culturales de otros grupos. En definitiva, un grupo que impone un sistema y una forma de vivir que ignora las posibilidades y conquistas presentes en la historia de otros grupos humanos.

La Trans-Modernidad que Dussel defiende es igualmente un proyecto mundial. Tiene que fundamentarse en la Alteridad, o mejor, en la liberación de las alteridades negadas³⁵⁰, reconocimiento de que el otro, como sujeto y como cultura, es co-esencial a la misma Modernidad, permitiendo que su forma de ser se realice totalmente.

El proyecto de la Trans-Modernidad es, por lo tanto, una co-realización de lo negado por la Modernidad excluyente y exclusiva. Dussel recuerda la necesidad de lo

³⁴⁸ En este sentido, el origen y surgimiento de las grandes religiones ya presentan los mismos sentimientos de universalización.

³⁴⁹ En este mismo capítulo analizaremos más concretamente este concepto y propuesta de Dussel.

³⁵⁰ DUSSEL, E.: *O. c.* p 355-356

analéctico³⁵¹, la sensibilidad generosa y solidaria para reconocer y el aproximarse del otro para incorporar la alteridad negada, defendiendo que la Modernidad sea capaz de asumir la parte negada de las víctimas, como sujeto humano y como pueblo.

La negación de una globalización inhumana y excluyente, que comienza históricamente eurocéntrica y que se mantiene en la actualidad bajo los mismos conceptos, se hace presente ya en Ricoeur, a quien Dussel recurre para su reflexión sobre las relaciones mundiales. El objetivo de Ricoeur era analizar la relación entre la civilización universal, marcadamente eurocéntrica, como un sistema de globalización moderno y, al mismo tiempo, la experiencia de culturas locales³⁵². Para Ricoeur, la civilización universal se constituye y organiza a partir de varios elementos. El primero estaría definido por el *espíritu científico* moderno europeo; el segundo estaría determinado con las estructuras *técnico-instrumentales* propias del espíritu científico anterior; el tercer elemento estaría constituido por *políticas y economías racionalizadas y universalizadas*. Estos tres elementos constituirían y generarían un tipo de vida mundializada.

Ricoeur considera que hay aportaciones positivas en estos elementos, tales como la conciencia de una realidad planetaria y la conciencia de la única humanidad, el acceso de los bienes de consumo y de cultura, la lucha contra el analfabetismo y otras acciones que contemplan la promoción del ser humano³⁵³. Pero, al mismo tiempo y contradictoriamente, se advierte una negación, muy sutil y eficaz, de los núcleos creadores de las grandes culturas y de las grandes civilizaciones. Aquello que Ricoeur llamó *núcleos éticos-míticos* estarían siendo negados y rechazados. Los elementos interpretativos, sociales e históricos, las formulaciones antiguas vividas durante milenios, no tienen espacio en la nueva forma de universalización, lo que provoca un enfrentamiento entre la realidad universal que se va erigiendo y las experiencias de las realidades particulares que formaron y forman parte de las culturas locales. Estas culturas, no tienen la posibilidad de recrearse y desarrollarse. Experimentan la muerte histórica. De hecho, Ricoeur piensa que las culturas particulares, inclusive las más tradicionales, no resistirán a la occidentalización mundial³⁵⁴.

La realidad, de hecho, presenta una civilización como sistema universal marcada por la razón instrumental. Al mismo tiempo, presenta culturas particulares sin capacidad

³⁵¹ Idem p 357

³⁵² Idem p 359

³⁵³ Idem p 360

³⁵⁴ Idem p 361

de comunicación entre ellas. La universalidad se da a nivel instrumental mientras que la particularidad cultural se vive materialmente en el núcleo ético-mítico. Esta situación, para la Ética de la Liberación, significa la universalización de un proceso de dominación eurocéntrico y angloamericano, opinión que comparte con otras filosofías locales, igualmente ignoradas sistemáticamente. Es el caso de las filosofías *pos-coloniales* africanas³⁵⁵, que denuncian las teorías centralistas a partir de un proceso dialéctico en el que se confrontan el universalismo moderno y el particularismo local. Llegan a la conclusión de una propuesta que respete la necesidad de una política mundial y multicultural, y no la imposición de una política económica global, idéntica para todos los países y todas las culturas.

Dussel es consciente en su reflexión sobre la globalización de la posibilidad de un carácter humanista y comunitario para la misma. En su visión de la historia de la humanidad, Dussel reconoce y defiende movimientos anteriores a la globalización, diferentes de la globalización actual. Vale recordar que, para Dussel, la historia de la humanidad no comienza con la historia europea, como muchas veces se ha podido expresar. Algunas cuestiones ya están universalizadas desde tiempos inmemoriales, como la división de la semana en siete días, división que corresponde a las culturas mesopotámicas y que se impusieron de forma pacífica y administrativa a lo largo de siglos. Este hecho concreto ya indica una realidad anterior, marcada por la cultura mesopotámica y egipcia, que formaron un sistema-mundo, dentro del mundo entonces conocido, caracterizado por su forma de interpretar la realidad, y que no siguió los patrones del eurocentrismo. Este sistema, Dussel lo sitúa cronológicamente a partir del siglo IV antes de Cristo.

Otros ejemplos pueden ser igualmente expuestos, como expresión de las mal llamadas, para Dussel, culturas indo-europeas, pues en realidad se trataba de culturas asiáticas, concretamente de China y Mongolia, que utilizaron, con anterioridad al resto del mundo, los recursos del hierro y del caballo³⁵⁶. De la misma forma que en el caso

³⁵⁵ Dussel recuerda de forma especial la figura de Odera Oruka, profesor en la Universidad de Nairobi, que colaboró y participó activamente en diversos encuentros de diálogo entre el Norte y el Sur. Debido a regímenes dictatoriales africanos, que en la opinión de Dussel siguen las directrices de los países dominadores y que tienen miedo de los filósofos críticos, Odera Oruka fue asesinado en diciembre de 1995. Cfr. *Idem* p 363

³⁵⁶ Como detalle práctico concreto, Dussel expone el uso de pantalones como ropa masculina, utilizados mundialmente. Esta prenda de vestir tiene su origen en los caballeros mongoles, como prenda más útil para cabalgar y que después fue siendo utilizado por todo el mundo, llegando incluso a tener un uso femenino a partir del siglo XIX.

anterior, ya se puede hablar de un sistema-mundo que se extiende por todo el planeta conocido y que, al igual que en el caso de Mesopotamia y Egipto, no es eurocéntrica.

A partir del siglo VII, Dussel encuentra un nuevo centro del sistema-mundo en Bizancio-Bagdad, cultura con claras características árabes y con gran desarrollo de las ciencias médicas, geográficas, físicas, astronómicas, matemáticas y filosóficas. Los intelectuales árabes musulmanes y los europeos orientales son los que hacen posible la ciencia durante siete siglos. La Europa occidental será considerada por ellos como bárbara y violenta. Este centro continuó aumentando su influencia con la expansión musulmana y con el constante desarrollo de las ciencias, llegando a ocupar un espacio comprendido entre los océanos Pacífico y Atlántico, con focos culturales tan importantes como Bagdad, Bizancio, Damasco, El Cairo, Alejandría, Córdoba y Toledo. Es este sistema-mundo el que será sustituido en 1492.

En esta fecha Europa comienza a tener un carácter central y centralista, ya que puede hablarse, con razón, de una universalización de un sistema-mundo, ocasionado y permitido por el llamado Descubrimiento de América que, en realidad, no era sino una invasión europea del continente americano³⁵⁷. Es en aquel momento cuando las comunicaciones y la comprensión del mundo son universales. Comienza con una dimensión humanista e imperial, a partir del predominio español. Después se va gestando en torno a características burguesas y mercantiles, merced a Holanda y más tarde a industriales, con influencia de Inglaterra. Y finalmente, con características transnacionales, gracias a Estados Unidos, a partir sobre todo de 1945. En esta última fase, la globalización ya no se comporta de manera exclusivamente instrumental, sino que añade elementos materiales, consumistas y tecnológicos³⁵⁸. Dussel insiste en que por primera vez en la historia, se puede hablar de un sistema-mundo que se impone mundialmente.

Desgraciadamente, al mismo tiempo que se produce y se impone esta globalización de la Modernidad, la exterioridad de las otras culturas se debilita o disminuye. Esta acción globalizante se traduce en una acción expansiva, capaz de abarcar nuevos territorios que provoca el fenómeno de la expansión y que acaba cuando se desbordan los límites geográficos y la sumisión de sus poblaciones.

³⁵⁷ Algunos de estos datos están ya expuestos en el capítulo primero. Los tenemos que recordar brevemente para contextualizar la interpretación de Dussel sobre la historia de la globalización.

³⁵⁸ DUSSEL, E.: *Idem* p 369

De la expansión se pasa a la exclusión. La globalización se inicia, pues, con contradicciones y crisis internas, fruto de la inconsecuencia de sus principios. La misma globalización que objetiva la inclusión de todas las culturas en un sistema mundo definido, provoca una exclusión violenta que se manifiesta de forma especial en los aspectos culturales y económicos. La lógica de la globalización experimenta una *irracionalidad violenta y excluyente*. Al mismo tiempo que incluye y globaliza lugares tan importantes por su riqueza material y significación simbólica, como Méjico y Perú, les niega valor; una negación que se torna cada vez más sistemática³⁵⁹. El sistema-mundo se expande constantemente de forma cada vez más violenta, que se manifiesta, no solamente en sus aspectos bélico-militares, sino que especialmente asume una dimensión sangrienta de negación cultural y de anulación de identidades colectivas. El despliegue de la subjetividad moderna aniquila formas de expresión y de identidad.

Las características más visibles de este proceso de globalización y de exclusión, vienen marcadas, primeramente, por una *explotación económica estructural*³⁶⁰ que, curiosamente, va a ser el motivo del enriquecimiento europeo y, como consecuencia, va a permitir que Europa se haga mucho más centralista, al contar con un poder económico que le permite enfrentarse con superioridad a las culturas africanas y, especialmente, a las asiáticas³⁶¹.

En segundo lugar, se constata una *dominación política metropolitana*, que a partir de la administración pública y con la aceptación de las autoridades, lleva a cabo una domesticación de las culturas y un desconocimiento de las historias locales. Europa consigue, como tercer aspecto, ser *hegemonía cultural del sistema-mundo*, logrando que su cultura y su racionalidad particular adquieran universalidad³⁶²; factor éste conseguido a partir de la violencia, mostrando que, previo a la experiencia del *ego cogito* cartesiano, hay un *ego conquistador*, ya formado en las luchas internas contra musulmanes, judíos y bárbaros, y utilizado en la conquista de los nuevos territorios y de las nuevas gentes.

Las formas de organización globalizadoras aparecen, por consiguiente, como dominadoras, impositivas y contradictorias ideológicamente. Sus elementos fundantes son humanamente dudosos y cuestionables. Se elaboran objetivos claros sin

³⁵⁹ Idem p 370

³⁶⁰ Idem p 372

³⁶¹ De hecho, la superioridad económica de Europa con relación a Asia no está clara hasta el advenimiento de la Modernidad. Las civilizaciones clásicas asiáticas manifestaban una fuerte cohesión interna y un poderío económico y militar avanzado. Las mismas ciencias eran, en algunos aspectos, más adelantadas que la ciencia europea. En África, se constatan algunos imperios poderosos, que con el tiempo sucumbirán al fuerte poder europeo.

³⁶² DUSSEL, E.: Idem p 372-374

posibilidades de crítica, lo que conduce a un carácter de exclusivismo y de negación de opiniones y posibilidades de las otras culturas. Las organizaciones económicas y sus prácticas políticas son consideradas únicas, despreciando otras organizaciones y anulando la contribución que podían dar a la humanidad.

5.3.- Consumo, producción, exclusión, individualización: la globalización sin ética.

Lo cierto es que, a pesar del poderío militar y de la dominación racional e ideológica, el movimiento de expansión mundial no fue aceptado incondicionalmente, tanto por los pueblos conquistados como por los disidentes internos. Este rechazo se manifestó constantemente, y en la actualidad se manifiesta a partir de dos fracasos³⁶³ como son la destrucción ecológica, consecuencia de una tecnología devastadora, y el empobrecimiento de la mayoría de la población mundial, que en realidad, tendría que formar parte activa de esta integración universal.

La crítica a la globalización se fortalece interrogando sus objetivos y consecuencias. Atendiendo a la realidad presente, la globalización puede entenderse como la *modernización de los patrones de consumo de acuerdo con el sistema capitalista*³⁶⁴. Para adaptarse a estos patrones de consumo los países dependientes y pobres son obligados a copiar el estilo de vida de las grandes potencias y economías desarrolladas. Los países desarrollados imponen a los países en vías de desarrollo, como objetivo primordial, incorporarse a su estilo y forma de vida. La globalización actual sería la continuación de un proceso que se inició en un ciclo anterior, situado más o menos entre los años 1930 y 1980 que pretendía incorporar los pueblos del Tercer Mundo al consumo de masas.

La mayor dificultad para aceptar pacíficamente esta nueva imposición proviene de la evidencia de que la distribución desigual de la renta, presente en los países subdesarrollados, lleva a una mayor división social, aumenta la diferencia entre clases y, lo que es peor, conduce a una inevitable exclusión social. Sin duda alguna,

“la civilización surgida de la Revolución Industrial europea conduce inevitablemente a la humanidad a una dicotomía entre ricos y pobres, dicotomía que se manifiesta entre países, y dentro de cada país, de forma poco o muy

³⁶³ Idem, p 375

³⁶⁴ ARRUDA SAMPAIO, P.: *Globalização versus Nação*, in VVAA. *Culturas e inculturação*, CESEP/PAULUS, São Paulo, 1968, p 18

*acentuada. De acuerdo con la lógica de esta civilización, tan solo una parcela minoritaria de la humanidad puede alcanzar la homogeneidad social en el nivel de la abundancia. La gran mayoría de los pueblos tendrá que escoger entre la homogeneidad a niveles modestos y un dualismo social en mayor o menor grado*³⁶⁵.

Realmente, el elevado contraste entre el gran desarrollo de la técnica y de las fuerzas productivas, y las pésimas condiciones de vida en las que viven la inmensa mayoría de los trabajadores del tercer mundo, es ya una crítica práctica y ética a las formas actuales de la globalización.

La desconfianza con las que los opositores miran a la globalización comienza por la negación del predominio económico. La afirmación básica es que más que una globalización, de lo que se trata es de una *transnacionalización* del sistema capitalista, cimentada en dos factores fundamentales: *el proceso de concentración y centralización de capitales* y *el auge de las nuevas tecnologías*. La consecuencia es la radicalización y agudización del poder de las élites económicas que, recurriendo a la sensibilidad de los términos marxistas, se les puede continuar llamando burguesas. Este primer proceso aumenta su control y su capacidad de movilizar y revolucionar las fuerzas productivas en todo el mundo, e impone su organización e intereses. La decadencia de las fuerzas sindicales y de los movimientos obreros y campesinos en todo el mundo, son una muestra de cómo el poder económico consigue someter a los grupos de oposición y de reivindicación.

El segundo se refiere *al auge de las nuevas tecnologías* que incide en la disminución de la demanda de trabajadores sin perder la producción. En este segundo caso, los países del Tercer Mundo, se resienten en sus estructuras internas, con lo que los Estados Nacionales dejan de formar parte activa del proceso de globalización y se ven obligados a aceptar las reglas del mercado internacional, debiendo someterse y ajustarse a las nuevas exigencias comerciales.

La experiencia de la globalización, en América Latina, es la experiencia de una nueva colonización que provoca desarticulación de sus centros internos de decisión y rompen la espina dorsal de los sistemas económicos nacionales. Pone en duda la certeza de un futuro como nación o como pueblo. Dramáticamente, hay que reconocer que en América Latina,

³⁶⁵ FURTADO, CELSO: *O Subdesenvolvimento Revisitado*, Paulus, col. Economia e Sociedade, São Paulo, 1993, p 13

“en medio milenio de historia, partiendo de una constelación de factorías coloniales, de poblaciones indígenas rasgadas, de esclavos trasplantados de otros continentes, de aventureros europeos y asiáticos en busca de un destino mejor, llegamos a un pueblo de extraordinaria polivalencia cultural. Pero nos falta un verdadero conocimiento de nuestras posibilidades y, principalmente, de nuestras debilidades. Se trata de saber si tenemos un futuro como nación que cuente en la construcción del ser humano y de su devenir. Se trata de saber hasta donde quieren llegar las fuerzas que nos impiden y rompen constantemente nuestro proceso histórico de formación de un Estado-Nación”³⁶⁶.

La globalización, tal como se presenta, no puede servir a una realidad en formación como la de América Latina. Su fuerza se funda en la lógica de la economía de mercado, el desarrollo tecnológico y la producción de bienes para su posterior consumo. La globalización pasa de una sociedad de empleo a una sociedad de actividad plena, una sociedad de cantidad de bienes materiales y no de calidad de vida de sus miembros. Prevalece la tecnología sobre el trabajador, el consumo sobre la necesidad, el sistema económico sobre la persona. Este tipo de organización mundial acentúa el *NO-SER* de América Latina. Más que una globalización, se trata de una auténtica *occidentalización* que continúa negando el valor de las culturas y que da más importancia a lo económico que a lo social.

Este *No-Ser* latinoamericano surgió, como ya se ha indicado, como consecuencia de la expansión de la Primera Modernidad que forma la sociedad y el sistema capitalista. La emergencia de América Latina se da a partir de la expansión del capital mercantil. Su forma de nacer y su supervivencia periférica se forman a partir de su negación³⁶⁷ y de sus experiencias constantes de exclusión social. Si el dualismo entre esclavos y nobles lleva a una realidad de participación de la nobleza en las decisiones sociales, la esclavitud ya viene marcada por la exclusión y marginalización. Si esto ocurre en el origen de la América Latina Moderna, continúa ocurriendo con la Modernidad posterior a la Revolución Industrial, como consecuencia de una industrialización tardía que provoca una emigración de lo rural a los centros urbanos, lo cual termina creando un mundo laboral que excluye del trabajo y engorda el desempleo y el subempleo, provocando una nueva exclusión social, que hace permanecer el dualismo, entre participantes activos y excluidos, características que ya se habían solidificado anteriormente.

³⁶⁶ Idem p 35

³⁶⁷ ARAÚJO DE OLIVEIRA, M. *Desafios éticos da Globalização*, Paulus, São Paulo, 2001, p 53

Si se tiene en cuenta que estas masas de trabajadores rurales no han tenido acceso a la educación y a la formación básica, la exclusión se agrava con la imposibilidad de participación en una sociedad que exigía conocimientos de escritura y lectura³⁶⁸. Los analfabetos formaban parte de un grupo social excluido de derechos básicos.

La negación de lo humano es innata al nacimiento del capitalismo, puesto que éste se fundamenta en la producción y el consumo, y no en las necesidades y valores del hombre. El capitalismo produce un *no-hombre*. Se trata de una configuración histórica específica del proceso de producción. El hombre se apropia de la naturaleza por el trabajo. En el capitalismo, el trabajo personal se transforma en mercancía, objeto de intercambio. Este intercambio es lo que va a constituir el elemento social, la posibilidad de intersubjetividad. De esta forma, el objeto producido pasa a dominar a su productor. Los productos intercambiados llevan a someterse a un orden e imperativos que se van formulando desde el valor material dado a cada uno de ellos, olvidándose del trabajo de su productor.

La sociabilidad se da a partir del intercambio material. La fuente y el espíritu de la sociabilidad residen en las cosas, materialización de las relaciones sociales. Las relaciones humanas son entendidas como relaciones sociales entre productos y trabajos. Si la apariencia es la de satisfacer necesidades humanas, la realidad es que el sentido del intercambio es la satisfacción de un mercado que da un valor diferente a cada mercancía, independiente de las necesidades reales³⁶⁹. Es este el sistema que paulatinamente se irá globalizando.

Una de las consecuencias del predominio del capital sobre las necesidades humanas será el sacrificio del hombre al capital. El capital se alimenta de hombres. El trabajador deja de ser sujeto, se transforma en medio de producción y miembro del sistema de producción. En el capitalismo el trabajo se hace privado, aislado, en un principio. Tendrá que socializarse a partir de la igualdad con otros trabajos y trabajadores, lo que provoca mecanismo de cambio, experiencia de un momento concreto del sistema global de producción. La socialización del trabajo es un proceso de abstracción, de despersonalización del trabajo, de separación entre el trabajador y su trabajo. En el capitalismo los productos individuales son desvinculados del proceso de

³⁶⁸ Hay que recordar que los analfabetos, en algunos países de América Latina, eran impedidos de su derecho a votar en elecciones. El derecho al voto era ejercido exclusivamente por aquellos que tenían las posibilidades de educación.

³⁶⁹ ARAUJO DE OLIVEIRA, M. *o.c.* p 59

producción de la totalidad de las actividades del trabajo. La vinculación se hace por el intercambio de mercancías que es lo que se transforma en mecanismo de socialización.

Desde su inicio, el capitalismo provoca productores individuales, desvinculados de cualquier proceso de producción como totalidad de las actividades del trabajo. Su vinculación se producirá por el intercambio, primero a niveles locales que después pasarán a niveles universales, formando de esta manera el mecanismo de socialidad. La valorización del producto a través del intercambio significará la desvalorización del trabajador y la cosificación del ser humano. A más producción, más intercambio y más sociabilización. Al mismo tiempo, más explotación y deshumanización³⁷⁰.

La globalización del sistema capitalista es fruto de la dinámica de acumulación de capital. Si por un lado lleva a un centralismo individualista, fundado en la competencia y en el predominio del más fuerte, por otro lado el centralismo supera las fronteras nacionales y los límites locales proyectándose para un esquema productivo de dimensiones internacionales. Se trata, en verdad, de una globalización del sistema productivo, como un sistema productivo mundial; sistema que se apropia del espacio geográfico, en sus dimensiones económicas, sociales y políticas. Realiza su unidad internacional a partir del capital mundial, y consigue sus resultados positivos gracias al gran desarrollo de la tecnología.

La globalización que surge con este sistema es en realidad una centralización del poder económico en un plano mundial, lo que forma la llamada burguesía mundial, una forma sofisticada, organizada y muy avanzada del capitalismo mundial. Se caracteriza por su flexibilidad y movilidad, practicando formas nuevas de control y de organización del trabajo. El trabajo directo se va reduciendo. Aparecen formas de trabajo indirectas con utilización de mano de obra variada e internacional, mezclando regionalmente métodos industrializados y altamente mecanizados, con mano de obra artesanal y con maquinaria atrasada u obsoleta. Lo que para algunas regiones puede ser considerada aceptables y buenas, en otras regiones ya son mecanismos ultrapasados y superados . O sea, utiliza un capital mundial con mano de obra regionales y locales pero sometiendo la mano de obra regional al capital internacional. Esta forma de producción no dejará de ocasionar desempleo, con consecuencias igualmente globales y dimensiones estructurales.

³⁷⁰ Idem p 61

La pretensión de esta forma de globalización es la internacionalización del sistema financiero por medio de la internacionalización de los medios de producción a gran escala y de un primoroso y minucioso control económico; situaciones que llevan a una reducción de los Estados nacionales y a su minimización. Los Estados nacionales van perdiendo su poder económico y su capacidad de planear e, incluso, de negociar. La globalización financiera refuerza la autonomía del capital³⁷¹, permitiendo el predominio y la participación de los grandes capitales y la desvalorización de los mercados regionales y locales. Ejemplo claro de esta situación es la realidad de los países del Tercer Mundo, sometidos al capital internacional, aceptando políticas económicas impuestas, muchas veces contra los mismos intereses de las necesidades locales, obligación de pago de la deuda externa, conformidad en el desequilibrio comercial en las relaciones internacionales, subordinación a los medios de información y de ocio, etc.

El neoliberalismo se estructura, y cuando es necesario se reestructura, reconcentrando su capital en el hemisferio norte, con recursos posibles gracias a los altos niveles de desarrollo permitidos por la tecnología de producción, la información y la comunicación. En último término, esto provoca la organización de bloques económicos internacionales que comienzan a administrar y dividir el mundo, sintiendo que este tipo de sistema no garantiza su estabilidad y sus divisiones no son bien aceptadas por amplios segmentos de la sociedad.

De hecho, cada vez más surgen grupos conscientes de la ambigüedad del llamado *mito del progreso*, capaz de justificar cualquier acción en nombre del mismo progreso. Y a su vez crece la conciencia de que la naturaleza es limitada y finita, por lo que grupos conscientes exigen una actitud de cuidado, preservación y manutención³⁷², además de un compromiso práctico y testimonial.

Los grupos y entidades que asumieron el compromiso de ser conciencia en la sociedad reivindican una mayor organización internacional en todos los sentidos. Esos grupos han comprobado, de forma indudable, la ausencia de políticas coordinadas internacionalmente³⁷³. Este vacío político internacional ha sido la causa de la manutención de la desestabilización económica y social. Y estos mismos grupos recuerdan que esta desestabilización, entre otros motivos, ya fue producida por la deuda

³⁷¹ Ídem p 64

³⁷² Vale la pena recordar el gran número de publicaciones sobre el cuidado y la atención debida al planeta y el compromiso con su manutención. Entre tantos otros estudios, destacamos la obra de Leonardo Boff, *A ética do cuidado*, Paulus, São Paulo

³⁷³ En este sentido hay que llamar la atención del abismo existente entre la globalización del poder económico y del poder político sin una organización jurídica internacional

externa por impedir el desarrollo del progreso en los países del Tercer Mundo. Una de las más desastrosas consecuencias de la deuda externa fue exactamente la imposibilidad de avances necesarios para una vida digna y autónoma, sin necesidad de depender totalmente de las ayudas del Primer Mundo. En realidad, aquellos auxilios se convirtieron en obligaciones pesadas e injustas. Por último, los grupos más críticos perciben la distancia existente entre una economía real y una economía simbólica o virtual. En realidad, las divisas y reservas nacionales e internacionales no son reales³⁷⁴. Estos datos llevan a pensar y afirmar la fragilidad de un sistema que no acepta comentarios contrarios y que parte de un principio de resultados.

Ante estas realidades críticas y fallos del sistema, el neoliberalismo se defiende alegando nuevas estrategias dentro del mismo sistema, o sea, alegando el reconocimiento de sus fallos dentro de un sistema todavía imperfecto pero ideal. La culpa de los males en el mundo, de la destrucción, de la desigualdad social, del desempleo y del resto de los problemas mundiales no estaría en el sistema, sino en la aplicación incorrecta de sus propuestas. Las deficiencias responden a una imperfección en su aplicación y no a una propuesta del sistema mismo.

Una Ética de la Liberación no admite la disculpa de una imperfección en las estrategias concretas del sistema. Niega la validez del sistema por varios e importantes motivos que pasamos a enumerar.

El primer motivo es la exclusividad del mercado como único mecanismo de socialización universal. La dimensión que asume el mercado en el sistema capitalista original, y en su fase actual neoliberal, llega a presentar características religiosas, elaborando una forma de *trascendencia para lo absoluto*. Adorando el capital se entra en una dimensión sagrada, intocable, misteriosa y dogmática. No se puede cuestionar el sistema. Hay que tener fe absoluta en él. En la medida en la que el ciudadano, equivalente al fiel religioso, confía en el sistema, permite su desarrollo y realización. Las buenas acciones se manifiestan en forma de inversiones, ahorros, y cualquier forma que haga crecer el capital. Todo para beneficio del ser humano que tendrá paz, tranquilidad económica, posibilidades futuras, vida digna, consumo garantido y seguridad en su vida personal³⁷⁵, entre otros beneficios que pueden adquirirse.

³⁷⁴ Pongamos por caso hipotético que toda persona que tiene dinero en el banco, especialmente tratándose de dólares, quisiese sacar su dinero y hacerlo efectivo. La sorpresa vendría al no tener dinero real para que cada persona tuviese su propio dinero.

³⁷⁵ Ejemplos de esta ideología pueden encontrarse en los discursos del fallecido presidente de los EEUU, Ronald Reagan, en los cuales se dejaba bien clara la necesidad de no interrogar las acciones políticas y

Esta actitud exige una crítica ética a partir de los movimientos de liberación, especialmente de la Ética de la Liberación de inspiración cristiana. Cuando se adora lo que no es adorable, se absolutiza lo que es relativo. Colocar el capital como idea central y absoluta es aniquilar el ser humano y confundir los fines humanos y los propios medios³⁷⁶. En términos cristianos, significaría exactamente una *idolatría*, la creación de un fetiche o un icono que apartaría a los seres humanos de su verdadero destino.

La segunda cuestión que se puede argumentar es sobre el sentido de la producción capitalista. En verdad se trata de una producción que lejos de satisfacer las necesidades humanas se fundamenta en la satisfacción de la producción y del consumo. Su objetivo central es aumentar la producción y el consumo, en definitiva, incrementar el mercado a partir del binomio *capital-mercado*. El bien material se torna valor supremo. La ausencia de criterios humanos llega al extremo de colocar al hombre como mercancía, como elemento de compra y venta. La misma vida termina teniendo un precio³⁷⁷ y, en algunos casos, el precio se reduce exclusivamente a ciertos aspectos del cuerpo y a una limitada parte del cuerpo. Esta realidad conduce a la *cultura de la muerte* y al sacrificio del ser humano en función del capital. Cuando lo finito se coloca como infinito, se pierde el sentido de las mediaciones y se trastoca el objetivo principal de las comunidades humanas³⁷⁸.

Un sistema mundializado a partir del capital, cuya opción principal es el capital y el consumo, choca con las propuestas de la Ética de la Liberación, cuya opción fundamental es siempre el pobre, y en general, las víctimas. La Ética de la Liberación se posiciona con relación a la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana. No niega la necesidad de la producción, pero defiende un proceso productivo que dé capacidad a todos los seres humanos para que puedan vivir y para que tengan una vida digna con los elementos materiales esenciales para su desarrollo.

Desde la óptica de la Ética de la Liberación defendida por Dussel, y en general los filósofos y teólogos de la liberación de inspiración cristiana, hay que partir de una

económicas del Gobierno. En algunos de sus discursos se sentía una fuerte fe en la economía de mercado e incluso la formulación de un credo capitalista: Yo Creo en la Economía de Mercado.

³⁷⁶ Es importante a este respecto, la obra de ASSMANN, H.; HINKELAMMERT, F. *A idolatria do mercado*, Vozes, Petrópolis, 1989. Los autores presentan críticas a los teóricos del neoliberalismo y reflexionan sobre el sentido de la economía desde una perspectiva humanista y cristiana.

³⁷⁷ Hay que recordar, con mucha amargura, la situación actual de comercio humano. Desde el uso sexualizado de adolescentes y jóvenes, especialmente del Tercer Mundo, tanto de género masculino como del femenino, hasta la compra y venta de órganos vitales, pasando por el mismo cuerpo como objeto de decoración en tatuajes, o autolesiones para servir de soporte a pearingings y objetos de todos tipos.

³⁷⁸ ARAUJO DE OLIVEIRA, M.: *o.c.* p 73

razón teológica, más que de una razón antropológica, que revela la dignidad del ser humano como criatura de Dios; un Dios que desde el inicio de la revelación aparece intrínsecamente unido a la vida. Un proyecto inspirado en el Dios de la vida exige que la producción, reproducción y desarrollo de la vida sea lo más amplia posible, para que la humanización del ser humano sea, en consecuencia, lo más amplia posible. El auténtico “pecado” es someter al hombre a dimensiones de muerte y de deshumanización.

La propuesta de la Ética de la Liberación, por lo tanto, no excluye la dimensión universal del ser humano. La universalización es una dimensión natural, que parte de la experiencia de que todos los seres humanos tienen la misma raíz y el mismo *origen original*. Son hijos de una realidad única, expresada de forma mítica en la narración de Adán y Eva como padres de toda la humanidad. Al mismo tiempo que los mitos de la revelación bíblica presentan la imposibilidad de separar al Dios creador de la vida de la misma vida.

Finalmente, la revelación bíblica presenta un Dios de la vida que se manifiesta tan fuertemente en la persona de los pobres, que llega a encarnarse en la figura de un pobre nacido precariamente en la periferia de Jerusalén y muerto por el imperio del poder como un pobre que se opone a todo tipo de explotación y dominación. Si la revelación se ofrece en la figura del pobre, como condición social, cultural, humana, el mismo pobre se torna mediación para el acceso al Dios de la vida. La opción por el pobre se transforma en la convocación para luchar por la vida. El pobre es la mediación para la solidaridad y la justicia.

El Dios de la Ética de la Liberación no es una figura romántica o retórica. Es un Dios de la conciencia de la realidad. Es al mismo tiempo un Dios de propuestas y de proyectos de vida para todos los que forman parte de su creación. No es un Dios aislado culturalmente, es una propuesta de convivencia, en términos cristianos, de *comunión universal*. La propuesta de liberación no es para un grupo reducido o seleccionado. Es una propuesta para toda su creación, en la que hay que incluir no solamente a los seres humanos, sino también a todos los seres vivos. En términos filosóficos, el Dios de la liberación es un motor para la producción de la vida humana.

De este modo, el Dios de la Ética de la Liberación se revela con una inspiración comunitaria y solidaria. La vida se realiza en la liberación humana, encarnada en formas culturales concretas; formas que intentan la integración entre sus miembros en torno a ideales de comunión. La exclusión humana, por lo tanto, no entra en la utopía de la

liberación. El hombre, social y comunitario por naturaleza, no puede quedarse al margen de las organizaciones humanas. El ideal de la comunión universal rechaza la exclusión y la marginalización a la que muchas víctimas del capitalismo están condenadas. El mismo ideal de comunión significa un rechazo a toda división de clases y a toda explotación a las que las víctimas del sistema se vean sometidas. La marginalización es lo opuesto a la comunión. La utopía de la liberación en la comunión por la vida, es una utopía orientadora, un ideal a ser alcanzado y un compromiso de estrategia de acción por parte de los que buscan ser fieles a la inspiración y revelación de la vida por la liberación.

Estas posibles alternativas exigen conceptos nuevos. En lugar de recurrir al término de *globalización*, sería más interesante y apropiado hablar de *mundialización*. Es el caso de Edgar Morin³⁷⁹, que utiliza este concepto y considera la existencia actual de dos *modelos de mundialización* constantemente presentes y en conflictos. Uno de ellos es el que hemos tratado hasta aquí como *globalización*. El otro, supone el auténtico proceso de *mundialización*. Actualmente, y de acuerdo con Edgar Morin, nos encontramos en la *segunda mundialización*. Remonta a su origen medieval con la llegada de los europeos a América, lo que sería la *primera mundialización*. Si surgió una *mundialización* técnica, comercial y mercantilista, muy semejante a la *globalización* actual, aparece otra *mundialización* liderada por Bartolomé de las Casas, que en 1542 afirmaba la dignidad y humanidad de los indígenas, consiguiendo que los teólogos afirmasen la igualdad intrínseca y natural entre indígenas y europeos. Los conceptos y las formulaciones históricas utilizadas por Morin, están muy próximas a las utilizadas por Dussel.

En la misma línea, y prácticamente contemporáneo a Bartolomé de las Casas, Michel de Montaigne (1533-1592) afirmaba y defendía que todas las culturas tienen sus virtudes, intuición que le hizo pensar en el mito del buen salvaje y en el valor a las comunidades naturales de América y África. Históricamente son muchos los pensadores que intentan hacer entender la importancia y la riqueza de los pueblos conocidos como nuevos. Serían idealizaciones de un tipo diferente de mundialización, lo que podemos denominar como una *auténtica mundialización*, cuyo contenidos humanos continuaron expresándose en los movimientos y tradiciones que hicieron surgir los derechos

³⁷⁹ Las referencias al pensamiento de MORIN, E., las encontramos concretamente en dos de sus obras, *Science avec conscience*, Paris, Fayard, 1961; y, *Terre-Patrie*, Paris, Seuil, 1993

humanos, en la importancia y el empuje de los humanismos, resumidos en los ideales de *la igualdad, la libertad y la fraternidad*.

Curiosamente, el ideal de la Revolución Francesa fue el que motivó la defensa de los Estados Nación y la creación de una identidad histórica y de sentimientos, contraria a los ideales de la *mundialización*. La Nación no es entendida exclusivamente como una cuestión territorial o geográfica, sino como el profundo sentimiento de comunidad. Posteriormente, los *internacionalistas* no llegaron a entender el significado del *sentimiento de comunidad*, aunque tenían claros los *sentimientos de humanidad*, aproximándose más a la *mundialización*. Recientemente, se han cometido errores, incluso en nombre de la *igualdad*, cuando gobiernos liberales o socialistas, como la Nicaragua Sandinista con relación a los indios misquitos, intentaron integrar comunidades indígenas a las administraciones nacionales, como si las culturas pudiesen ser proletarizadas, capitalizadas o, sencillamente, burocratizadas.

Si por un lado hay que tener en cuenta que todos los que habitamos el planeta Tierra automáticamente ya estamos incorporados a una comunidad de destinos, hay que pensar que todos tienen el mismo derecho de ser llamados para vivir y participar de ese ideal y destino común. Por eso, la primera función de la mundialización tiene necesariamente que ser la creación de una conciencia planetaria y humana para todos. Si realmente la respuesta tiene que ser global, igualmente los recursos y distribución, potencialidades y posibilidades, tienen que ser globales. Edgar Morin insiste en que la primera tarea de la *mundialización* tiene que ser la lucha contra la desigualdad social en todos los niveles, comenzando por el internacional. Constata que la *mundialización tecnológica* está en crisis y no consigue realizar sus pretensiones. La *segunda mundialización* es un movimiento constante que se apoya en la confianza en un proceso de humanización que tiene que encontrar su eslabón entre las tradiciones humanistas del pasado y los ideales del futuro.

En la misma línea, encontramos la crítica de Leonardo Boff, para quien, de lo que se trata, es de buscar el *SER* más profundo de la realidad humana, con un nuevo paradigma basado en la *conciencia planetaria* y en la certeza de que somos parte del mundo³⁸⁰. Somos, fundamentalmente, *ECO*: eco-sistema, eco-economía, eco-política, eco-ética, eco-ingeniería, eco-espiritualidad, etc³⁸¹. Edgar Morin, no de forma contraria

³⁸⁰ BOFF, L.: *A civilização Planetária*, Ática, São Paulo, 1998.

³⁸¹ Leonardo Boff, después de su militancia como teólogo de la liberación, cuando se preocupó por las cuestiones sociales como algo prioritario, sin dejar de luchar contra la injusticia social, a la que interpreta

sino complementaria a la de Leonardo Boff, defiende la necesidad de la conciencia antropológica, la toma de conciencia de lo antro-po-lítico, antro-po-económico, antro-po-ético, antro-po-ingeniero, etc., conceptos que visceralmente se oponen a un globalización pragmática, utilitarista e instrumental, y que hacen coro con otras posturas más críticas, y más éticas, en el proceso de interpretar y utilizar la tierra.

De lo que se trata en el fondo, más que de la globalización o mundialización, es del tipo de globalización que se está dando en la actualidad. La globalización (o mundialización), como proceso de *universalización*, parece ya indiscutible. Los mismos textos de Marx apuntan a una *unión internacional proletaria* y llegan a reconocer la función del capitalismo como agente de internacionalización. La cuestión principal radica en las propuestas neoliberales, que se presentan y se intentan exponer como exclusivas en la formación de la *globalización actual*, pero no consiguen sus objetivos por ser consideradas como insuficientes y excluyentes por los grupos sociales y étnicos que le hacen frente.

La sociedad actual se afirmó privilegiando la ciencia, la técnica, la industria y la economía, provocando lo que Max Weber llamó *desencantamiento del mundo*. La realidad actual parece avisar que el ser humano necesita de otros principios con los que poder realizarse más plenamente. Necesita de lo poético, lo contemplativo, lo estético, principios que históricamente tantos pensadores humanistas fueron descubriendo y colocando como reflexión al servicio de todos los hombres.

La realidad está ante los ojos del mundo, como siempre estuvo. La Modernidad *utilizó e instrumentalizó* la naturaleza, la misma naturaleza que continúa presente a los ojos del hombre. El problema no está en la naturaleza. Está en la forma de verla y de sentirla, de utilizarla e instrumentalizarla. Por eso, una nueva mirada busca, parafraseando y contradiciendo la expresión de Weber, el *Re-encantamiento del mundo*³⁸², actitud de vida y concepto filosófico, propuesto por filósofos, ecologistas y ambientalistas para mirar a la realidad de forma nueva y dar sentido a la *universalidad*; posibilidad que está a nuestro alcance para que no se reduzca exclusivamente a la transformación material o a la producción.

como consecuencia ecológica del mal uso de la tierra, centró su preocupación y su lucha intelectual en la defensa del medio ambiente. Si la década de los años sesenta, setenta y ochenta significaron *el grito de los pobres*, la década de los noventa se caracteriza por ser *el grito de la tierra*, lo que significa que la tierra clama también por su liberación y cuidado. Además del libro citado, indicamos en la bibliografía otros escritos importantes para esta cuestión.

³⁸² MANGABEIRA UNGER, N.: *O encantamento do mundo*, Ed. Loyola, São Paulo, 1991

Nuevos valores buscan la creación de un ideal que conduzca a nuevas formas de vivir y de relacionarse con la naturaleza, las culturas y las diferencias. La Filosofía, vuelve a hacerse presente en este mundo de nuevas propuestas para redimensionar la condición humana y hacerla universal, rompiendo el padrón mimético de la posible masificación del consumo y de las imposiciones globales.

La Filosofía, como ciencia de la reflexión de las causas primeras y últimas del ser humano, es especialmente convocada a ayudar a crear una nueva forma de vida y pensar en la conducta del ser humano. La filosofía tiene como obligación el pensamiento crítico. El desafío práctico es el compromiso de la ética. Ante los aspectos vistos como negación del ser humano, más concretamente en la realidad de América Latina, la Ética de la Liberación quiere inspirar nuevos caminos de humanización.

Para ello recurre a la mediación científica. Dussel es consciente de que la necesidad crítica tiene que pasar por el diagnóstico de las ciencias humanas para tener una visión más completa y acertada de la realidad, diagnóstico que permitirá una crítica ética más firme y realista³⁸³. Por eso, a partir de la constatación de la injusticia y de la desigualdad social, es desde donde Dussel analiza la situación éticamente, como una realidad asimétrica, con sufrimiento de las víctimas. La crítica ética, tiene necesariamente que darse a partir de las víctimas, que son la prueba empírica de relaciones desiguales. Las víctimas son la manifestación más clara de que las relaciones intersubjetivas obedecen a criterios que no se guían por principios humanos.

El principio humano por excelencia es el principio de la vida. Como ya hemos visto, este principio se traduce en la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana, elementos que sólo pueden darse en cada sujeto humano dentro de una comunidad de vida; comunidad que permite la supervivencia, desarrollo, comunicación, organización y todas las dimensiones de la vida humana. El criterio ético fundamental, solo puede ser el criterio de la vida humana que, filosóficamente, tiene que ser considerado como un imperativo ético, un principio material, práctico y universal. Como principio negativo se expresa en la obligación del *no matarás* y como principio positivo en la afirmación del respeto a la vida y en la creación de posibilidades que permitan una existencia digna. No se trata solamente de evitar la muerte provocada e injusta, sino de favorecer las formas de vida para la realización humana de cada persona y de cada colectivo humano.

³⁸³ DUSSEL, E.: *Op. Cit.* p 376

Este principio convoca al ser humano a actuar éticamente, lo que supone reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida de cada sujeto humano³⁸⁴. La manera de conseguirlo es partiendo de normas auténticas, concretamente en una comunidad de vida, pero con referencia a toda la humanidad, o sea, con pretensión de universalidad, lo que nos remite nuevamente, a una globalización que tenga presente los principios más fundamentales de la vida humana. Lo cotidiano de la vida, que se manifiesta como lo más auténtico y urgente en la vida de cada ser humano, necesita parámetros de humanización y desarrollo. Lo cotidiano tiene que identificarse con lo ético. Esta identificación exige un juicio crítico de la realidad del sistema-mundo, juicio que tiene que expresarse como contradicción y negación al sistema actual.

Así, Dussel propone el *principio liberación*, como una responsabilidad de orientación social. Se trata de un principio no solamente crítico y orientador, especialmente material y formal. Su preocupación básica es reflexionar sobre lo *posible*, lo que lleva a un principio de facticidad. Si en el sistema-mundo se comprueban elementos considerados como *útiles*, el principio liberación tiene que evaluar si son realmente *útiles* o *inútiles*, si lo considerado como *eficaz* es realmente *eficaz* o *ineficaz* para la reproducción y el desarrollo de la vida de los miembros de los países periféricos empobrecidos.

Desde estos aspectos hay que considerar como injustos y antiéticos toda forma de competición que el sistema-mundo considera como eficientes y prácticos. Se trata de aspectos medidos exclusivamente a partir del mercado, lo que indica una razón meramente instrumental. En la práctica, se revelan como medidas que destruyen la naturaleza e impiden la vida del planeta. El valor principal defendido por este tipo de sistema mundo es el de la producción y su posterior consumo. La ética de las víctimas quiere reflexionar sobre la necesidad de nuevas formas de vida y nuevos sujetos éticos que pongan freno a la sociedad de mercado total. No se trata de una simple producción, y sí de una producción que conserve la vida, y que al mismo tiempo sea capaz de distribuir lo que produce, de tal forma que los productos puedan dar vida a todos y no solamente a una minoría.

³⁸⁴ Idem, p 381-384

5.4.- Sistema-mundo y Trans-Modernidad.

Anteriormente, en este mismo capítulo, hemos adelantado algunas cuestiones sobre la formación de lo que Dussel denomina como *sistema-mundo*, y que tiene relación directa con la Modernidad y la globalización.

Dussel parte de una visión histórica que revaloriza culturas olvidadas, como es el caso de las culturas orientales, musulmanas y africanas. Al mismo tiempo, reinterpreta la visión clásica de la Modernidad, cuestionando divisiones temporales históricas y formulando categorías de interpretación diferentes. Une la idea de globalización al concepto de Sistema Mundo (*World System*), como tentativas históricas de crear una unidad ideológica y administrativa, que durante siglos no pudo darse, y que encuentra el momento oportuno en el fin de la edad Moderna europea, promoviendo una nueva realidad internacional.

Su crítica de la visión de la Modernidad y de la globalización actual, le lleva a pensar un nuevo concepto, el de *Trans-Modernidad*, defendiendo y proponiendo una nueva forma de entender la realidad actual, que sea capaz de un *más allá* a la hora de interpretar lo que la Modernidad y la Post-Modernidad han significado hasta ahora.

Dussel insiste en la afirmación de que la centralidad europea, en verdad, solamente aparece a finales del siglo XVIII. Y de esta centralidad se vieron libres algunas regiones que no sufrieron su influencia. Son estos lugares los que pueden ofrecer nuevas posibilidades de entender las relaciones humanas, como posibilidades de experiencia de *exterioridades alterativas*³⁸⁵. Estas culturas, junto a la crítica de la sociedad occidental, pueden traer un nuevo proyecto que trascienda la Modernidad occidental conocida.

La propuesta de Trans-Modernidad, lleva a Dussel a hacer una crítica histórica sobre la formación de los sistemas mundiales, geográficamente, y una crítica a las propuestas ideológicas de la Modernidad.

La idea de un Sistema-Mundo es colocada por Dussel como contrapartida al convencimiento de un primer eurocentrismo. Este eurocentrismo pensó que Europa produjo los sistemas instrumentales necesarios y esenciales para la comprensión y

³⁸⁵ Idem, p 387. Además de lo expuesto en la obra *Hacia una filosofía política práctica*, Dussel expone esta cuestión en su *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, cuando trata de la formación de los sistemas culturales, que serán orientados como sistemas regionales, y a partir de su relación inter-regional irán haciendo posible un Sistema-Mundo. Cfr. *Ética de la Liberación en la Edad de la globalización y de la exclusión*, pp 42 ss.

organización del mundo. Dussel se refiere concretamente a la interpretación de Hegel, Marx, Weber y de tantos otros pensadores europeos, que aceptan y defienden la universalización de los sistemas ideológicos occidentales en los últimos siglos, o sea, desde la Modernidad.

La formulación sistemática de esta universalización de ideas y de conceptos, que puede corresponder a la tentativa de formulación de un primer Sistema-Mundo, se debe a la combinación de varios factores, como son la Ilustración francesa, la Ilustración inglesa (ambas de finales del siglo XVIII), junto a los románticos alemanes. Los exponentes de estos movimientos reinterpretaron la Historia Universal proyectando Europa hacia el pasado³⁸⁶. La intención era confirmar la demostración de un recorrido histórico que preparaba el camino para un centralismo europeo y, al mismo tiempo, el fin de la historia universal, idea abanderada especialmente por Hegel.

Una lectura así concebida viene acompañada de la negación de otras culturas presentes y ya conocidas en el espectro internacional. Para los ilustrados franceses e ingleses, y para los enciclopedistas alemanes (como Kant y Hegel), Oriente era la niñez de la humanidad, el origen de los despotismos y la negación de la libertad³⁸⁷. Estas visiones llevan a la conclusión de que el Espíritu humano remontará a Europa, para la plena civilización y libertad. Utilizando los conceptos hegelianos, Europa será elegida como destino para el sentido final de la Historia Universal.

Se ignora, con esa actitud, que el mundo ya contaba con una experiencia de organización social. Tal organización englobaba varias regiones y se extendía desde China hasta el Magreb, pasando por Irak, Egipto y todo el norte de África. La novedad que permitirá el convencimiento de la superioridad europea estriba en el despliegue que Europa realiza en dirección a América. Las naciones que se incumben de esta misión no dejan de contar con problemas internos y conflictos externos³⁸⁸.

A finales del siglo XV e inicios del siglo XVI nace lo que se puede llamar una economía-mundo europea, pero con sociedades conflictivas, bélicas, y con intereses muy particulares, entre los que prevalecerán los económicos, fundados en la

³⁸⁶ Idem p 388

³⁸⁷ Vale la pena recordar las afirmaciones de Montesquieu, en *L'Esprit des Lois*, libro escrito en 1748, cuando en el capítulo XXIII del libro VIII, escribe "*China es, pues, un Estado despótico; y su principio es el temor*". En la misma línea, algunos años más tarde, concretamente en 1762, Nicolás-Antoine Boulanger, escribió *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, lo que provocará un fortalecimiento de la idea de Oriente despótico, cruel, violento, vengativo, etc. Cfr. DUSSEL, E. Idem p 388

³⁸⁸ Wallerstein es enfático al afirmar que Europa despliega sus fuerzas hacia América como potencias o imperios fracasados, con la característica decadente de sus sociedades. Cfr. BRAUDEL, F. - WALLERSTEIN, I. *El moderno sistema mundial*, México, Siglo XXI, 1980

acumulación de capital y en la expansión económica³⁸⁹. Este despliegue europeo, que realmente comienza en 1492, sí puede formar un nuevo Sistema-Mundo, que no llega a ser globalizado ni universal, aunque sea capitalista, expansionista y moderno. Con poderío marítimo, gracias a las carabelas de invención portuguesa, con poderío económico, gracias a las riquezas americanas, y con poderío militar, por el desarrollo de la industria bélica, va haciendo gestar su hegemonía. En verdad, se trata de un *primer eurocentrismo*, que será seguido por un *segundo eurocentrismo*, que es el que surge con la Revolución Industrial y sus nuevos métodos de expansión.

Dussel insiste en que estos eurocentrismos que formaron un Sistema-Mundo no fueron las primeras manifestaciones de una organización social de niveles internacionales. Constantemente alude a las culturas asiáticas y norteafricanas. Concretamente, explica la no-centralidad mundial de China a partir de un interés histórico que la impide dirigirse a América. Aunque China fuese potencia económica y cultural, y aunque fuese foco comercial, incluso Dussel afirma su centralidad política, no llega a ser mundial, pues no se dirige hacia América.

La importancia de China hasta el siglo XVIII está reconocida históricamente. El mismo Adam Smith lo confirma, registrando la comprobación de trabajo eficiente y productivo, el número de su población, mucho mayor que la europea y detalles de lujo esmerado, como el séquito con el que se hacían acompañar los nobles y ricos personajes, los adornos y otros elementos sofisticados³⁹⁰. La salvedad que Smith critica en la sociedad china es que a pesar de sus riquezas sociales, los obreros son pobres.

Lo cierto es que China no estaba interesada en su desplazamiento hacia América, pues el centro económico y cultural, y la importancia comercial se radicaba en el Indostán y en el actual Irak. Hay muchos indicios de la llegada de los asiáticos a América, seguramente atravesando el estrecho de Bering, pero estas expediciones no significaron intereses económicos ni políticos. El verdadero interés estaba en las regiones próximas a su mundo social.

El mismo Adam Smith es consciente de las primeras ventajas que la novedad del descubrimiento de América provoca. La importancia mayor reside en que América permite un mejor acceso al mercado asiático, más concretamente, al chino. Los

³⁸⁹ DUSSEL, E. Idem p 389 y DUSSEL, E. *Ética de la Liberación ... o.c.* p 52 ss.

³⁹⁰ Citado por Dussel, refiriéndose al libro de *Las riquezas de las naciones*.

mercados asiáticos eran considerados más variados, finos, ricos e importantes que los otros³⁹¹.

La superación de este momento histórico es considerado por Dussel como un primer Sistema-Mundo. Hasta entonces la realidad mundial se formaba a partir de organizaciones regionales con un sistema inter-regional que ocupaba una gran extensión, capaz de unir directamente el Océano Pacífico con el Mar Mediterráneo, e indirectamente con el Océano Atlántico. Al contactarse con el Nuevo Mundo, a niveles económicos, expansionistas y comerciales, es cuando se producen nuevas relaciones internacionales capaces de efectuar cambios sociales. Las naciones orientales no fueron las protagonistas de la construcción de este Sistema-Mundo y de las primeras globalizaciones reales. Los motivos no fueron económicos y sí por el objetivo de sus organizaciones internas, especialmente el sentido corporativista de la propiedad y los límites de una burocracia exagerada.

La primera globalización, por lo tanto, se realiza a partir de la Modernidad capitalista³⁹², cuya última instancia vendrá marcada por la ética calvinista. Tenemos que considerar, en primer lugar, el espíritu individualista y subjetivista de este tipo de ética, que profundizará su concepción igualmente individualista. En segundo lugar, la argumentación de la *teología liberal* o *teología del progreso*, que entiende que la riqueza es una bendición de Dios, posición totalmente contraria al ideal de pobreza del cristianismo católico medieval. Estos dos elementos justificarán y legitimarán la acción práctica.

A estos dos elementos, hay que añadir la importancia dada a la competencia personal, lo que indica un nuevo principio de acción individual. No se trata únicamente de trabajar, hay que ser eficiente. En términos económicos tendría que decirse que hay que ser productivos en el trabajo. Pero, al mismo tiempo, el calvinismo defiende como virtud la austeridad individual³⁹³, virtud que acaba justificando la acumulación y, en consecuencia, la propiedad privada. Por último, esta misma virtud y la disciplina de austeridad, formarán la idea de confianza y de integridad personal ante los problemas humanos, haciendo crecer el ideal de la seguridad personal ante los problemas del mundo.

³⁹¹ DUSSEL,E. idem. P 394

³⁹² Max Weber es claro al indicar la importancia de la Modernidad en este proceso, especialmente en su estudio sobre la ética protestante.

³⁹³ DUSSEL,E. Idem p 395

Si se puede afirmar que China e Indostán presentan características propias del capitalismo, o por lo menos aproximadas, es arriesgado hablar de un sistema capitalista en oriente. Se puede entender como un capitalismo regional, pero no como un sistema capitalista de dimensiones mundiales, a pesar de su interrelación con otros sistemas regionales que abarcan las regiones del norte de África y de Asia³⁹⁴.

España significa, en la visión de Dussel, históricamente, la *primera Modernidad*, aunque con dimensiones incompletas, pues se trataría en realidad de un dominio Atlántico, sin grandes influencias en el Mar de la China. Dussel considera que todavía no se produce un centro mundial geopolítico que pueda entenderse como un Sistema-Mundo. Curiosamente, Dussel afirma que esta Modernidad tendrá una larga duración, pero en un espacio geográfico todavía periférico. Es este el momento histórico que produce la *colonialidad del poder*, debido al control de los enclaves africanos y de los centros musulmanes, a los que se añade de forma contundente los nuevos territorios conquistados en América³⁹⁵. China se irá cerrando en sus fronteras nacionales y perdiendo su influencia comercial y política.

Se produce un proceso semejante a la formación helénica de Europa, cuando Grecia era periferia del Imperio Persa-Egipcio y posteriormente pasó a ser centro. En un proceso que comienza con España y Portugal, Europa pasa a ser centro mundial. Son muchos los fenómenos nuevos que permiten esta situación. Además de los descubrimientos de los Nuevos Mundos, el contacto con las culturas árabes y asiáticas permiten la definición de un nuevo sistema científico, que significa en realidad la presencia de la Revolución Científica, que desde la geografía y la astronomía establecen una nueva visión del mundo y del cosmos. A todo esto, se debe añadir la Revolución Ideológica, que culmina en Ámsterdam y el Reino Unido, protagonista por elaborar una formulación filosófica coherente y sistematizada.

Lo que hace especialmente más posible y patente la hegemonía europea para Dussel es la Revolución Industrial por su importancia económica y comercial. Esta Revolución Industrial, cimentada en la Ilustración y el Renacimiento, junto a las Revoluciones Científicas e Ideológicas, va originando la negación de otras culturas tradicionales, concretamente las asiáticas y norteafricanas, y promoviendo la hegemonía europea. China, Egipto, el mundo musulmán y árabe, son negadas como culturas

³⁹⁴ DUSSEL, E. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, op. cit. p 52 ss. Aquí Dussel indica para lo que sería el primer Sistema-Mundo. El descubrimiento de América apuntaría para un segundo Sistema-Mundo. El Tercer Sistema-Mundo ya es el de la Revolución Industrial.

³⁹⁵ DUSSEL, E. *Hacia una filosofía política práctica*, o. c. p 398

civilizadas y Modernas. Las nuevas culturas descubiertas en América siguen consecuentemente el mismo proceso. Se da, de hecho, una anulación de los sistemas inter-regionales y la aniquilación de las identidades culturales amerindias, a las que hay que incluir las del sur de América del Norte, las asiáticas y las africanas³⁹⁶. Para Dussel, la auténtica hegemonía europea, con influencia de nivel mundial, comienza a finales del siglo XVIII, pudiendo colocar como referencia la Revolución Francesa de 1789.

A partir de un análisis inter-regional, Dussel afirma que a pesar de la llegada de España a América, el centro económico continuaba siendo China e Indostán. Tanto estas naciones como las otras áreas inter-regionales contaban con industria manufacturera y estructuras económicas que se basaban en la utilización de mano obra barata, especialmente en el caso de China, o mano de obra esclava. Estas características daban una economía productiva pero no industrializada. La industrialización es lo que provocará la verdadera globalización, cuando los intereses económicos ingleses y franceses, a los que ya hay que añadir las colonias inglesas en América del Norte, comienzan a utilizar la maquinaria industrial sustituyendo la mano de obra, considerada cara en Centro Europa y en el Reino Unido.

Al sustituir la mano de obra por maquinaria industrial, la Revolución Industrial comienza a provocar la exclusión económica y social en ámbito nacional e internacional. Los cimientos ideológicos vienen marcados por la Ilustración, que como hemos visto comienza a considerar el mundo oriental como despótico y salvaje, y a los Nuevos Mundos bárbaros, atrasados y supersticiosos. La realidad es que poco a poco se va imponiendo una razón central europea, que termina siendo aceptada por el Antiguo Sistema Mundo musulmán, oriental y africano.

La conclusión es que una parte de Europa pasa a considerarse diferente y central. La Península Ibérica, el sur de Italia, y en general el sur de Europa, será considerada parte de África. Más aún, los territorios africanos, asiáticos, el sur americano y el mundo musulmán, serán definidos como lugares periféricos. Europa se considera el

³⁹⁶ Dussel insiste en que hay que recordar otros imperios antiguos, tales como el Egipto, el del Congo, además de los ya citados de China y Arabia. Estos imperios fueron destrozados y distribuidos por los países europeos durante el siglo XIX. Se puede percibir una diferencia fundamental de interpretaciones, comparando la obra de Adam Smith *El origen de la riqueza de las naciones*, 1776, en donde se afirma que China puede ser considerada la nación más rica del mundo y las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, dictadas en Berlín por Hegel, en las que se afirma y se acuña la expresión del *eterno y miserable despotismo oriental*. Se nota todo un proceso de reformulación ideológica y económica, en donde se pueden percibir niveles globalizantes.

centro del mundo, con poder de distribuir el propio mundo³⁹⁷. Se llega a una exclusión de lo no-europeo, actitud que será repetida constantemente a lo largo de la historia, tanto en ideologías de derecha como de izquierdas³⁹⁸. La Pos-Modernidad no deja de ser tan eurocéntrica como la misma Modernidad.

Dussel considera que la Pos-Modernidad es crítica de la Modernidad, pero no es crítica del eurocentrismo ni del predominio del norte³⁹⁹. Las críticas se dirigen más hacia cuestiones que interpelan la razón instrumental, la subjetividad, la masificación, la universalidad abstracta y, en definitiva, los temas de la Modernidad, pero no toma conciencia de la positividad de las culturas excluidas por el proceso de la *Temprana Modernidad* (1492-1789) y por la *Modernidad Madura* (1789-1989), globalizada industrialmente y, neoliberal ideológica y económicamente. Su pretensión, al menos teórica, es la de que todos los países se igualen a Estados Unidos y Europa en todos los niveles, desde sus realidades económicas, como las políticas y las sociales. Se trata de un proceso ya iniciado y considerado por las partes interesadas como irreversible e inevitable⁴⁰⁰. La última etapa de esta nueva fase se inicia en 1989, con la Caída del Muro de Berlín y el derrumbe de los Estados socialistas del Segundo Mundo o Europa del Este.

Dussel propone, por lo tanto, la *Trans-Modernidad*, idea inspirada en la *exterioridad* de Lévinas cuando critica a la Razón Moderna. La propuesta es partir del *Otro*, un movimiento que se origine y parta del *Otro* y de *Otro lugar*, un punto de partida que se sitúe *más allá* del *mundo* y del *ser* de la Modernidad. La propuesta es partir, como consecuencia, del *más allá europeo y norteamericano*. La conclusión lleva a originarse y partir de lo negado por la expansión hegemónica centroeuropea y norteamericana⁴⁰¹. Afirma la posibilidad y la certeza de que otras culturas, que hasta ahora fueron excluidas, tienen capacidad de humanización universal, lo que exige un nuevo descubrimiento de *Otros Mundos* en los mundos ya considerados descubiertos, como forma de participación común en la construcción de una nueva realidad.

La Trans-Modernidad se comprende, así, como una actitud y una opción de ir más allá de toda imposibilidad interna de una Modernidad exclusiva y excluyente. Es

³⁹⁷ Hay que recordar en esta distribución del mundo, las Conferencias Internacionales, como las celebradas en Berlín, que determinaron los límites nacionales de las antiguas culturas africanas.

³⁹⁸ Como es el caso de las tendencias marxistas y neoliberales, recordando incluso, que el maoísmo chino tenía una base muy eurocentrista.

³⁹⁹ DUSSEL, E. Idem p 403

⁴⁰⁰ Idem p 404

⁴⁰¹ Idem p 405

un movimiento contrario a la pretensión homogenizadora actual de la globalización capitalista. No es una negación total de la Modernidad, a la que hay que reconocer el valor de la subjetividad, de la ciencia, de la consideración positiva del ser humano que interpreta el hombre como un ser transformador, activo y digno. La tecnología, fruto de la Modernidad, debe asumir su dimensión humanizadora como forma concreta de vivir la Trans-Modernidad, especialmente descartando todo aquello que deteriore y acabe con el medio ambiente. La tecnología puede ponerse al servicio de las culturas ignoradas, permitiendo una enorme riqueza cultural y humana negada por el sistema de mercado.

La Trans-Modernidad propuesta por Dussel es un movimiento polifacético, híbrido, pos-colonial, pluralista, tolerante y democrático. La conciencia de esta posibilidad es la valorización de toda globalización con carácter positivo, diferente de una globalización entendida como estrategia mundial, controlada por multinacionales y estados centrales, sistemas de imposición económica, militar y hasta cultural. La Pos-Modernidad es un movimiento que se origina valorizando desde dentro los alcances de la Modernidad.

La Trans-Modernidad es un movimiento que se origina desde fuera de la Modernidad, valorizando lo que hay de positivo en las otras culturas y en las posibilidades ofrecidas por la propia Modernidad. Significa dar importancia a lo que nunca fue considerado como importante. Implica incorporar procesos que provengan de fuera, componentes de otras culturas que supieron organizar su convivencia y su relación con el medio ambiente. Y por eso, acepta que hay movimientos culturales fuera de los centros de decisión oficiales.

5.5.- Globalización y Tercer Mundo.

Aunque el término de Tercer Mundo comience ya a caer en desuso y ser sustituido por otras expresiones más precisas, lo queremos utilizar aquí dentro de una cuestión geopolítica, identificando a aquellos países que ocupan el hemisferio sur y en donde la gran mayoría de sus habitantes se encuentran por debajo de la línea de pobreza trazada por organismos internacionales oficiales⁴⁰².

⁴⁰² De hecho el concepto de Tercer Mundo deja de tener sentido con la nueva situación mundial y el fin de los llamados países del Segundo Mundo, países que estaban bajo la organización política de la también extinta Unión Soviética. Con el fin de aquel Segundo Mundo, no habría necesidad de denominar Tercer Mundo. Aquí mantenemos esta denominación por los motivos explicados.

Venimos insistiendo en la realidad cruel y en la situación en que viven los países de este Tercer Mundo. Ya analizamos algunas de sus consecuencias, cuya causa primera es el tipo de sistema económico que vigora mundialmente, preocupado por las cuestiones económicas y comerciales, al tiempo que prácticamente se desconsideran las cuestiones relativas a los seres humanos y los grupos de identidad cultural.

Dentro de este sistema, curiosamente, desde hace algunos años, se habla y se pretende un cambio para su reestructuración y reorganización. Estos cambios, que en la práctica se van realizando, en el Tercer Mundo no han significado en ventajas ni beneficios. El motivo es que, sin lugar a dudas, los cambios no pretendieron mejorar las condiciones humanas de vida ni establecer nuevas relaciones internacionales. Sencillamente, fueron cambios para perfeccionar el sistema económico y hacerlo más eficaz, pragmático y lucrativo.

De hecho, los cambios son fatídicamente visibles. Antes de 1960, a partir de las teorías del Bien-estar social, no se puede negar la presencia de beneficios y servicios sociales destinados a las clases trabajadoras. Después de 1960 comienzan a realizarse los cambios que van a motivar una nueva relación entre economía y política, con la pérdida paulatina y constante de derechos sociales y políticos.

Las características más visibles de estos cambios se encuentran en el progreso de las nuevas tecnologías, a las que hay que añadir el desarrollo de las fuerzas productivas con organización a nivel mundial⁴⁰³. Especialmente, la ciencia y la técnica se convierten en un factor predominante. La producción será cada vez más técnica y homogénea, siguiendo modelos de producción y de comercio. La ciencia, y su brazo práctico, la técnica, serán los muelles capaces de impulsar el aumento de la producción en las economías contemporáneas. El trabajo artesanal, creativo y personal, pierde espacio en este tipo de economía. El sistema y los intereses económicos basados en la producción, necesita de bienes e insumos útiles y en grandes cantidades, lo que disminuye la importancia y la capacidad de fabricación de servicios artesanales, manufactureros y personales.

Las nuevas relaciones internacionales se reestructuran a partir de las relaciones del mercado de trabajo. De esta reestructuración emergen nuevas experiencias, entre ellas la flexibilización de la mano de obra trabajadora y la automatización de la producción. La ciencia y la técnica continúan como fundamento para la acumulación de

⁴⁰³ ARAUJO DE OLIVEIRA, M. *o. c.* p 81

capital y perfeccionamiento de los sistemas productivos. Entre las diferentes tecnologías, comienzan a destacar la tecnología de automatización y de información, que terminan por exigir una organización transnacional para regular todas sus actividades. Aparece así un fenómeno especial de globalización, que se confunde con una transnacionalización de medios de producción y de intereses de capitalización. A partir de esta experiencia, se exige un control máximo y efectivo de las fuerzas y de los medios de producción. Ciencias como la informática, ingeniería (genética, electrónica, etc.), biotecnología, mecatrónica, y otras similares, serán los nuevos paradigmas de producción y desarrollo.

Estas características son colocadas por los defensores del sistema vigente como fuerzas de progreso y avance social. Aparentemente, el deslumbramiento de la técnica y los reales progresos de la ciencia, pueden hacer pensar que esa situación es verdadera. Pero, en realidad, esta situación termina enmascarando otra realidad diferente, marcada por la exclusión de los medios informáticos de grupos sociales que no tienen condiciones para aspirar a este tipo de formación profesional. Más todavía, existen grupos sociales que no tienen posibilidad de acceso a los medios electrónicos. Lo que puede parecer un progreso científico, concretamente en el Tercer Mundo, significa una nueva forma de exclusión. Esta nueva realidad ya fue denominada como *analfabetismo digital*, y alcanza un gran número de personas en los países en vías de desarrollo. Esta cuestión es tratada como *brecha digital*.

Al mismo tiempo, y muy unida a la realidad tecnológica que estamos describiendo, la producción se organiza, mundialmente, desde otros nuevos elementos. Por un lado, insistimos, encontramos una nueva realidad que exige nuevas formaciones profesionales de trabajadores. Son organismos y corporaciones que tienen la necesidad de dominar tecnología punta o, por lo menos, tecnología informática.

Por otro lado, aparecen nuevas formas de gestionar y regular el mismo trabajo. Si en los años anteriores, el sistema económico apostó, casi exclusivamente por el poder y el dominio de las grandes corporaciones, grandes fábricas y grandes organismos con dimensiones multinacionales e internacionales, el fenómeno de los últimos años presenta el predominio de una nueva organización que afecta directamente las posibilidades de mejorar la realidad de los países periféricos.

Esta nueva realidad, no deja de lado las dimensiones internacionales y multinacionales. Pero en lugar de una concentración de poderes económicos, se comienza a percibir un proceso de descentralización en la organización de los medios de

producción. Se trata, en verdad, de una descentralización del proceso productivo. A partir de la tecnología de punta y del alto nivel de las comunicaciones, se crean redes de microempresas capaces de efectuar el mismo trabajo con mejores resultados. Las grandes corporaciones evitan, de esta forma, la congregación de trabajadores y dispersan la unidad de los trabajadores estableciendo una gran diversidad de medios de producción.

Consecuencia de esta nueva realidad, será la dificultad de mantener estructuras reivindicativas por parte de las clases trabajadoras, el desplome de las organizaciones sindicales y la pulverización en infinitos grupos de profesionales, que termina creando una división enorme de asalariados, dividiendo en nuevas clases sociales, aunque todas ellas asalariadas, apartándose una de las otras, dificultando la organización de los trabajadores e imposibilitando reivindicaciones comunes.

En las últimas décadas, la caída y la pérdida de derechos laborales y sociales han sido constantes, presenciando impotentemente al aumento de desempleo y el debilitamiento de los movimientos obreros. Sin duda alguna, esta situación termina afectando gravemente a las poblaciones de los países del Tercer Mundo, que todavía no consiguieron el mínimo de derechos sociales y laborales.

Esta nueva realidad que venimos presentando implica y provoca la injusticia y la división actual. De hecho, otra de las crueles situaciones a las que se ven sometidos los grupos excluidos, se debe a la concurrencia actual entre las organizaciones económicas. Estas dependen en gran parte de la tecnología utilizada. Como ya hemos visto, el uso de la tecnología, especialmente la de punta, provoca cualificación y formación profesional por un lado, lo que no deja de ser algo positivo e importante. Pero por otro, conduce a la eliminación y a la exclusión. Es el caso de muchos millones de trabajadores que no obtuvieron el acceso a los recursos tecnológicos. Lo que se coloca indiscutiblemente como necesidad de nuevas tecnologías, lleva a la formación de nuevas sociedades y organismos de formación profesional⁴⁰⁴, pero deja de lado una gran parcela de la misma sociedad.

Fruto de esta preocupación por la producción se pueden entender cursos rápidos de profesionalización y convenios entre centros de enseñanza con organizaciones industriales y con centros de investigación. Por un lado, se traduce por el interés en acceder lo más rápido posible al mundo del trabajo, mejor definido como *mercado de*

⁴⁰⁴ Idem p 86

trabajo. Esta acción se legitima con un gran número de cursos rápidos, con suficiente formación técnica pero sin atención a asignaturas de ciencias filosóficas, humanas, sociales o éticas. La preocupación principal estriba en la formación técnica, sin prácticamente preocupación por reflexionar sobre el sentido de la tecnología o del trabajo, dejando de lado cuestiones que afectan a la dimensión social, nacional e internacional de la realidad. Crea una mano de obra sin espíritu crítico ante los desafíos mundiales.

Por otro lado, de esta nueva asociación de grupos de interés surge una nueva consecuencia. Es lo que podemos llamar del nacimiento de una nueva élite social. La idea baconiana de que *saber es poder*, se pone en práctica en esta nueva realidad. Más todavía, quien detente los medios de saber es quien va a ostentar el poder, con claro perjuicio para los grupos con dificultad de acceso a la educación superior.

La realidad de la centralidad y privilegio de lo económico en detrimento de las cuestiones humanas y sociales se puede entender a partir de otro aspecto más. Este aspecto se refiere a la *política monetaria*. Si en épocas anteriores la moneda era un símbolo de intercambio entre productos, en el sistema económico neoliberal la moneda asume una dimensión de producción y de comercio internacional. Si el objetivo inicial de la moneda fue crear una referencia que pudiese establecer relaciones comerciales justas y personales, en el sistema vigente la moneda es sinónimo de producción y enriquecimiento.

De nuevo surge el poder de un centro económico capaz de gestar potencial económico a partir de sus intereses parciales. Se trata de los flujos financieros y la internacionalización de los mismos. La globalización se presenta con varios rostros. Uno de ellos es el de la moneda, que deja de ser una forma de intercambio para convertirse en el resultado de las fuerzas productivas desarrolladas para un sistema de acumulación. La función principal no será el intercambio y sí la acumulación de capital, que nuevamente se erige como un sistema mundial.

Más importante que las relaciones laborales y las posibilidades de trabajo como medio de realización de la humanidad, el neoliberalismo se preocupa por el crecimiento del capital y de la acumulación. La acumulación se convierte en la forma de regularizar las relaciones económicas internacionales. Actualmente, esto se realiza a partir de la *dolarización* y, con la reciente formación del bloque económico europeo, *eurocización*, que imponen constantes reajustes y cambios a partir de las monedas americana y europea. Esto conlleva la sumisión de economías a los planes monetarios americanos y

Europeos. Los esquemas de finanzas responden a su interés concreto. Este interés continúa haciendo víctimas en los países del Tercer Mundo.

Muchas de las políticas sociales de países del Tercer Mundo se vieron perjudicadas por tener que adaptarse a metas y objetivos de las organizaciones económicas internacionales y por tener que adaptar tasas de cambio en función del dólar. Los intereses provocados por las políticas económicas y monetarias fueron altamente perjudiciales para los países en desarrollo. No queremos volver aquí a la cuestión de la deuda externa contraída en situaciones especiales por los países periféricos, cuestión ya analizada en el primer capítulo. Pero sí es necesario llamar la atención sobre una cuestión central; a saber, la imposición de objetivos económicos a los países del Tercer Mundo. A partir de medidas económicas que exigen la aceptación del dólar como base de sus negociaciones, la autonomía nacional y el poder del Estado quedan reducidos al mínimo, beneficiando a los sistemas financieros internacionales. En palabras de A. Touraine, *no hay más sociedad, existen apenas mercados y grupos unidos en red*⁴⁰⁵.

De hecho, el mercado intenta, si no acabar, por lo menos disminuir y minimizar las mediaciones de los Estados. Se constata la búsqueda de un nuevo contexto, con un nuevo conflicto entre el Mercado, el Estado y la Sociedad. Este conflicto asume en la actualidad dimensiones ambiguas y especiales. Por un lado, las grandes empresas que entraron en el objetivo de la internacionalización y de la globalización se interesan por una acción mínima del Estado, de tal forma que su estructura y administración no sufra la interferencia de las imposiciones estatales.

Pero esta globalización económica tiene sus contradicciones entre las potencias económicas. La economía liberal no consigue crear una unidad de acción ni de principios. Así, por un lado, Estados Unidos aparece como responsable por el bloque predominante. Internamente, necesita equilibrar sus intereses estatales con los intereses de la multinacionalidad empresarial. Externamente, ya se ve en la situación de tener que enfrentar a otros bloques en vías de expansión. Estos bloques ya cuentan con organizaciones comerciales muy desarrolladas, luchando por sus intereses y compitiendo prácticamente en condiciones de igualdad con el bloque norteamericano. Es el caso de la Unión Europea y Japón. Pero a estos dos bloques, hay que tener bien presente la expansión de las economías orientales. Si en estas últimas el país de

⁴⁰⁵ TOURAINE, A.: *A desforra do mundo político, a hegemonia das leis econômicas está em processo de dissolução*, in periódico FOLHA DE SÃO PAULO, 16/06/1996

referencia fue Japón, se firmaron con gran poder los llamados Tigres Asiáticos, y en los últimos años ganó importancia la presencia de la fuerte economía china. Otros bloques económicos todavía son débiles, bloques que, no por coincidencia, corresponden a los países geográficamente situados en América del Sur y África.

A pesar de estas tentativas de bloques económicos paralelos, lo cierto es que hay un predominio claro de América del Norte, lo que se puede constatar en las políticas económicas y monetarias. La economía mundial aparece pautada por la dolarización⁴⁰⁶ y el termómetro de las relaciones internacionales es el termómetro impuesto por las inversiones y capitalizaciones de Estados Unidos. En el mercado internacional se evidencia una clara inundación de dólares transnacionalizados. De forma incoherente y contradictoria, la moneda americana se convierte en la moneda más oficial e importante, pero al mismo tiempo en la más inflacionaria⁴⁰⁷ y en la más inestable para los países.

La prioridad comercial dada a lo monetario y a lo financiero provoca un protagonismo constante de los bancos. Al mismo tiempo, la constatación es la del encogimiento de los Estados en sus iniciativas económicas y el debilitamiento de sus pretensiones. En muchos casos, son los propios Estados los que se convierten en deudores de los mismos bancos. Si el esquema de las empresas y bancos internacionales y multinacionales consigue una riqueza flexible con alto poder de comercio y de inversiones, los Estados ven atenuadas sus posibilidades económicas y sienten reducidas sus iniciativas de inversión y negociación internacional. Es el caso concreto de las privatizaciones.

Esta situación, nuevamente, acarrea problemas en los países dependientes pues terminan perdiendo el poder de las mediaciones institucionales para atender sus derechos. Si el objetivo defendido por las empresas neoliberales es, al menos teóricamente, la consecución de un mundo más rico y con menos desigualdades sociales, en la práctica esto está muy lejos de ser cumplido.

El Tercer Mundo continúa viviendo una realidad antigua en un nuevo orden económico internacional. La situación de desigualdad y de injusticia no sólo se ha mantenido, sino que incluso se ha agravado con el impacto de las políticas monetarias y cambiables. Los Estados van perdiendo el control de empresas y producción, debido a las privatizaciones impuestas y se ven sometidos a los intereses internacionales,

⁴⁰⁶ ARAUJO DE OLIVEIRA, M. *op cit* p 94

⁴⁰⁷ De hecho, exponiendo un caso hipotético, aunque imposible de ocurrir en la práctica, de todos los Estados y todos los inversores sacar sus fondos en dólares de los bancos, no habría dinero *real* para el pago de los interesados.

provocando su dependencia a intereses económicos. Más aún, aparecen amenazas de inestabilidad económica y monetaria cuando un Estado recurre a medios diferentes de los establecidos por las instituciones internacionales.

Todas estas condiciones terminan afectando a los niveles de empleo y de supervivencia familiares. La exigencia de estabilidad económica llega a confundirse con inestabilidad monetaria, acusando a los Estados que pretenden ser autónomos de fomentar situaciones económicamente imprevisibles y de riesgo para la organización mundial.

Las consecuencias alcanzadas con este tipo de sistema económico internacional no han sido buenas para los países del Tercer Mundo que han salido perdiendo en varios escenarios. El primero de ellos es la necesidad de la formación tecnológica y profesional esmerada y avanzada. Los países del Tercer Mundo no cuentan con situaciones reales que les permitan competir en igualdad de condiciones con los países más industrializados. La formación de mano de obra especializada aparece como una de las grandes deficiencias en el mercado de trabajo de los países en desarrollo, lo que agrava las desigualdades sociales, y especialmente las desigualdades de posibilidades.

De la misma forma, los niveles de desempleo y subempleo alcanzan límites inéditos. La situación es ambigua, pues al mismo tiempo que se produce un crecimiento real en los países desarrollados, las condiciones de vida de las clases trabajadoras presentan índices peores. Esto indica un crecimiento económico y un desarrollo tecnológico sin avances reales en la formación de las poblaciones, en la calidad de vida y en los medios de producción. La conclusión es la de un desarrollo sin empleo que alcanza a los grupos económicos más fuertes de estos países y continúa excluyendo a las clases sociales más pobres.

El fenómeno de la emigración hacia países del Primer Mundo hay que entenderlo exactamente dentro del contexto de las mínimas posibilidades ofrecidas a los habitantes del Tercer Mundo. Son de sobra conocidos los riesgos y situaciones a los que los emigrantes se ven sometidos. La mayoría de los casos son emigraciones desorganizadas e ilegales, en expediciones espontáneas y sin ninguna garantía de permanencia en el país pretendido. Se incrementa, con este fenómeno, la presencia del Tercer Mundo en el Primer Mundo⁴⁰⁸. Y asume una dimensión impensada

⁴⁰⁸ Curiosamente, en la época en que se escribían estas líneas, se produjeron en Francia, primeramente, conflictos violentos entre jóvenes vecinos de barrios emigrantes en París y otros lugares de Francia. Posteriormente el mismo fenómeno se extendía a otros países europeos, mostrando la realidad

anteriormente, provocando una nueva realidad en la forma de vivir la interculturalidad en la globalización. Países que en su tradición histórica y geográfica eran racialmente homogéneos, experimentan ahora la convivencia racial, muchas veces no de forma pacífica y tranquila. En cualquier caso, la avalancha de grupos de emigrantes, es la consecuencia de la negación del ser a la que muchos grupos humanos todavía se ve sometida en el siglo XXI. La búsqueda de una nueva realidad en los países desarrollados, no deja de ser la búsqueda de un reconocimiento humano que no se encuentra en sus lugares de origen por haberseles negado sus características más naturales.

En definitivo, para el Tercer Mundo la globalización ha significado una continuación de las políticas de marginalización y de exclusión. Se han dejado de lado las propuestas de políticas sociales y se ha insistido en las políticas de comercio que salvaguarden los intereses de los grupos económicos de los países del Primer Mundo, estableciendo medidas proteccionistas para éstos y exigencias difíciles de cumplir para el Tercer Mundo. La falta de cualificación y de formación de la mano de obra, ha agravado las desigualdades sociales y el pago de la deuda externa se ha hecho a costa de sus reservas naturales. El Tercer Mundo continúa especializándose en perder, situación que se mantiene desde hace siglos, y que testimonia la irracionalidad de una racionalidad política y económica. Esta irracionalidad, leída éticamente, demuestra la deshumanización de la humanidad y la negación de la convivencia en un sistema que no tiene en consideración las necesidades y la dignidad del ser humano.

insuportable e inaceptable por parte de estos grupos de emigrantes. Sin duda alguna, motivos para reflexionar sobre el sentido del ser humano, respetar y garantizar sus necesidades mínimas y reconocer la dignidad de cada ser humano.

3ª PARTE.
DESAFÍOS Y PRÁCTICAS DE LA ÉTICA DE LA
LIBERACIÓN.

Capítulo 6.- DIÁLOGO, APORTACIONES Y LÍMITES DE LA ÉTICA DE LA
LIBERACIÓN.

6.1.- El diálogo con otras éticas europeas.

6.1.1.- Influencias de teorías filosóficas europeas en el pensamiento de E. Dussel.

6.1.2.- El debate sobre el Escéptico y el Cínico.

6. 2.- El diálogo con otras éticas latinoamericanas.

6.2.1.- Críticas al pensamiento de Dussel desde América latina.

6.2.2.- Tendencias y situación actual en el debate filosófico de la liberación.

6.3.- Aportaciones y límites de la Ética de la Liberación.

Capítulo 7.- UNA POLÍTICA CRÍTICA COMO MEDIACIÓN DE LA
LIBERACIÓN.

7.1.- La constatación de un sistema inhumano.

7.2.- La institucionalización de los principios transformadores.

7.3.- La práctica de una nueva racionalidad.

7.3.1.- El ejemplo de la economía.

7.3.2.- Una racionalidad consciente de la importancia física-corporal.

7.3.3.-La posibilidad de una nueva praxis.

7.4.- La colaboración y la solidaridad como ética política práctica.

7.5.- Los derechos humanos fundamentales.

7.6.- La necesidad del compromiso personal y político.

Capítulo 6. DIÁLOGO, APORTACIONES Y LÍMITES DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN.

Aunque puedan existir discordancias externas y divergencias internas en el movimiento que dio origen a la filosofía de la liberación, hay que reconocer su importancia y sus aportaciones en el siglo XX. Sin referirnos a sus primeros momentos de incubación histórica, ya analizados en el primer capítulo, y centrándonos en el final del siglo XX, se percibe una línea de pensamiento que buscó nuevas soluciones para los problemas sociales, y con ello, no solamente los problemas sociales sino también los humanos.

Al igual que otros muchos movimientos, levantó sospechas y dudas, además de polémicas constantes. Los críticos más agresivos acusaron a la filosofía latinoamericana de la liberación de los riesgos que la “condenación ideológica” contra las clases sociales económicamente beneficiadas provocaba; además, la acusaban de un triunfalismo optimista en la defensa exagerada de las clases populares; triunfalismo que lindaba con exclusivismos ideológicos de carácter mesiánico. Se reprochaba, igualmente, una disposición de desprecio a sistemas de pensamiento anteriores y una actitud de anatematización de las ideologías que pensasen de manera diferente.

Junto a las críticas externas que atacaban el centro del pensamiento de la filosofía de la liberación, se debatía entre las polémicas internas y diferencias de conceptos, tachando sus enunciados de provisorios e indeterminados. Dentro de los aspectos sociales la mayor crítica consistía en la inestabilidad que los cambios defendidos podrían ocasionar en la organización social, con su posible y consecuente catástrofe final.

Si por un lado fueron críticas que atacaron al movimiento de liberación, por otro fueron motivos que ayudaron a madurar la reflexión sobre la liberación humana y social. Aquellas interrogaciones y discusiones pusieron de manifiesto la originalidad y

la posibilidad de un pensamiento latinoamericano liberador, que lejos de un sistema ya totalmente formado, encontraba constantemente nuevos desafíos históricos.

Aunque las realidades sean constantemente transformadas, los principios tienen que mantenerse con fidelidad a las propuestas originales. Al igual que en el caso de otros pensadores, la obra de Dussel no dejó de lado sus intuiciones originales. Las enriqueció a lo largo de debates y polémicas. Como expresó en el primer volumen de su *Para una ética de la liberación latinoamericana*, su intención era *no solamente pensar las condiciones de posibilidad de una filosofía latinoamericana. Ella es desde su comienzo, filosofía latinoamericana*⁴⁰⁹. Llamaba la atención, por lo tanto, sobre la necesidad de iniciar una filosofía de la realidad latinoamericana, crítica ante la situación mundial y consciente de la realidad de miseria y de injusticia que clamaba, y todavía clama, por su liberación.

El desarrollo, los conflictos y diálogos que formaron parte de este proceso pueden ser analizados desde una doble crítica. Por un lado, a partir de la crítica y del diálogo con las filosofías europeas. En un segundo lugar, con las tendencias dentro de la propia filosofía de la liberación; cuestiones que abordaremos a continuación.

6.1.- El diálogo con otras éticas europeas.

Teniendo en cuenta el esfuerzo del pensamiento latinoamericano de formular su identidad, podemos observar actitudes que históricamente variaron pendularmente, oscilando entre los que reafirmaban la primacía de la cultura europea hasta la negación de la cultura latinoamericana, y los que reafirmaban la cultura latinoamericana hasta el extremo de negar la validez de influencias europeas en la realidad latinoamericana⁴¹⁰. Entre estas posiciones extremas se hace necesario el recurso al diálogo y a la valorización de las ideas formuladas por otros sistemas de pensamiento.

Aquí queremos insistir en la importancia y la necesidad de encontrar los caminos para pensar la realidad y articularla ideológicamente, intentando valorizar lo original de

⁴⁰⁹ DUSSEL, E.: *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, 1973, Palabras Preliminares, p. 11.

⁴¹⁰ Por ejemplo, el diálogo en la literatura titulado *Civilización y barbarie*, nos enseña el desarrollo de esta cuestión. Si en un primer momento se negó toda importancia a las culturas indígenas nativas, considerándolas como salvajes, primitivas, en definitiva, bárbaras, posteriormente se intenta comprender la identidad cultural y nacional valorizando todas las manifestaciones culturales anteriores a la llegada de la civilización europea y negando la importancia de ésta. La obra de Sarmiento, *Facundo*, es el paradigma de esta dialéctica de diálogo, que creemos, puede resumirse en la gestación de una nueva realidad, en donde haya una sintonía entre la novedad europea y la tradición nativa, dando lugar a una nueva situación cultural a ser valorizada.

las culturas latinoamericanas dentro de un contexto que se presenta cada vez más global y universal. Si es cierto que las culturas latinoamericanas pueden aportar elementos válidos para un enriquecimiento cultural que permita una nueva forma de relación internacional, también es verdad que la tradición occidental y europea, cuenta con grandes posibilidades y contribuciones para el sistema mundial. No se pueden negar, en la situación actual, la aportación que pueden traer para el hombre contemporáneo las diferentes elaboraciones filosóficas.

En capítulos anteriores⁴¹¹ hemos insistido en la necesidad de crear un pensamiento latinoamericano, imposible de desvincularlo de teorías que ya contribuyeron a entender y transformar la realidad. El pensamiento de Dussel no huye de esta trayectoria, recurriendo e inspirándose especialmente en los sistemas de orientación social, como pueden ser las teorías del contrato social, los socialismos utópicos y dialécticos, las teorías comunitarianistas e incluso anarquistas.

Dentro de esta preocupación por lo social, Dussel no prescinde de elementos de la contribución marxista, y como él, el conjunto de la filosofía latinoamericana preocupada por la transformación de la sociedad. Pero para la formulación de sus tesis tampoco excluye ideales vitalistas y existencialistas, considerándoles constituyentes de su pensamiento, permitiendo una superación de lo simbólico y de lo axiológico, y aprovechando la contribución histórica que emerge desde la dialéctica de Hegel, pasando por la axiología de Scheler o de Nietzsche, continuando por el existencialismo de Heidegger, la fenomenología de Husserl, el simbolismo de Ricoeur, y culminando con la alteridad de Lévinas, concretizándose en la idea del rostro del otro como núcleo real del compromiso filosófico y humano. De hecho, la preocupación por el Otro reaparece espontánea y constantemente en toda reflexión que pretende analizar la relación entre los seres humanos en sus dimensiones colectivas culturales.

Para ser fiel a la filosofía, Dussel (como tantos otros pensadores anteriores y contemporáneos) no se inspira en un solo sistema de pensamiento, sino que se inspira en pensadores, dejándose influenciar por las ideas más humanas y humanizadoras. No se trata de ser fiel a un sistema establecido de pensamiento. Más bien, se trata de ser fiel al ser humano en su proceso de liberación y en sus medios para conseguirlo.

⁴¹¹ La importancia de la búsqueda de la originalidad del pensamiento latinoamericano y las influencias que filosofías europeas han ejercido sobre el pensamiento latinoamericano, se hacen bien presentes en este trabajo, especialmente en el capítulo primero, aunque tampoco estén ausentes en los otros capítulos.

Para entender mejor el pensamiento y la evolución de Dussel, intentaremos un recorrido aproximándonos a aquellos pensadores que contribuyeron con sus ideales y sus ideas, y que ayudaron a configurar su trayectoria filosófica. Entre los debates más ricos, vale la pena recordar el diálogo con la *Ética del Discurso* en confrontación con Habermas y Apel⁴¹².

En América Latina el diálogo no siempre fue amistoso, enfrentando situaciones de contraste ideológico, especialmente con Horacio Cerutti⁴¹³; confrontaciones que ponen de manifiesto la existencia de *filosofías de liberación*, más que de una *filosofía de la liberación latinoamericana*. A pesar de la existencia de diferentes ideas, esta situación no deja de ser rica y válida, especialmente para entender la filosofía de la liberación como un movimiento que busca ser fiel a su objetivo de liberación, evitando anquilosarse en estructuras fijas e inamovibles. La filosofía, como crítica de sí misma, toma conciencia de sus límites y alcances.

6.1.1.- Influencias de teorías filosóficas europeas en el pensamiento de Dussel.

Dentro de esta actitud de diálogo entre las diferentes líneas filosóficas⁴¹⁴, y en la aceptación de ideas que ayuden a humanizar el pensamiento, podemos sentir una primera aproximación de la filosofía de Dussel a las filosofías de Husserl y de Heidegger. Esta aproximación se da a partir de una relectura crítica de la fenomenología husserliana y de la ontología heideggeriana.

Para Dussel, la filosofía de la existencia no fue una *filosofía de la crisis*, sino una *crisis de la filosofía*, lo que hizo posible reformular antiguos sistemas de pensamiento, ayudando a salir de la omnipotencia de la autoconciencia y de la relectura del pensamiento hegeliano desde la crítica de lo Absoluto.

En los años sesenta, Dussel opta por la tradición fenomenológica-hermenéutica preocupándose por una antropología de la realidad latinoamericana. Su modelo se centra

⁴¹² Este diálogo, que analizaremos más adelante, fue exagerado en sus agresivas divergencias.

⁴¹³ Al igual que en el diálogo anterior, esta confrontación, realmente más que diálogo, merece la pena ser tratado en otro apartado que analizaremos más adelante.

⁴¹⁴ Tomamos como base de análisis de la evolución del pensamiento de Dussel los siguientes estudios: LAMPE, ARMANDO (org.): *História e libertação*, edición bilingüe (español-portugués), homenaje a los sesenta años de Enrique Dussel, Ed. Vozes, Petrópolis (Brasil), en sociedad con CEHILA, São Paulo, 1996.

MENDIETA, EDUARDO: *Introducción: Política en la era de la globalización; crítica de la razón política de E. Dussel*, publicado como introducción (p. 15-39) en *Hacia una filosofía política crítica*, del mismo Enrique Dussel, obra ya citada y editada Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.

HERNÁNDEZ PIÑERO, M^a ARÁNZAZU: *Validez, alteridad y liberación en la ética de Enrique Dussel*, Tesis de Doctorado presentada en la universidad de La Laguna (Facultad de Filosofía), en abril de 2004.

GARCÍA RUÍZ, PEDRO ENRIQUE: *Lévinas, Ricouer y los orígenes de la filosofía de la liberación*, documento mimeografiado, facultad de Filosofía y Letras, de la universidad Nacional Autónoma de Méjico.

en la fenomenología pos-trascendental de Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre y especialmente en la teoría de Paul Ricoeur sobre el *núcleo ético-mítico* de cada cultura. Desde esta visión y a sugerencia de Leopoldo Zea, intenta un encuadramiento nuevo de la historia de América Latina dentro de la historia universal. Parte de la hipótesis de que *toda civilización tiene un sentido*, y aunque no esté totalmente sistematizado o registrado, corresponde a un sistema organizado, o sea, *al núcleo ético-mítico que se organiza intencionalmente*. La identidad del grupo cultural se realiza a partir de los mitos presentes en la comunidad.

La cultura se organiza y se sustenta en valores que pueden permanecer ocultos. Por lo tanto, es necesario investigar estos núcleos para descubrir la sustentación de la comunidad histórica. Dussel opone la concepción griega a la semita cuestionando la idea subyacente en el término *desarrollo*, que para la visión griega sería el continuismo cronológico de sus valores, pero que, en realidad, sería la proyección de una idea *eurocentrista*, bien al estilo hegeliano, cuya primera consecuencia es la exclusión del pensamiento de la modernidad y de los movimientos autónomos de América Latina⁴¹⁵. Desde esta crítica de la exclusión que la modernidad provoca, lo que en realidad Dussel intentaba era una *protohistoria* de América Latina, más claramente, una historia preocupada con los orígenes antropológicos de América Latina. No se trata solamente de una *historia*, sino de una *ontología*, que, a su juicio, tendría que estar marcada por la influencia griega, judía y cristiana, identidades presentes en la base de la autocomprensión social y cultural latinoamericana.

Esta influencia de Paul Ricoeur entra en crisis al ahondar la reflexión sobre el conflicto cultural y el enfrentamiento presente en el encuentro violento de las culturas europeas e indoamericanas. Dussel percibe que el pensamiento ricoeuriano es insuficiente para tratar este conflicto e incapaz de responder al hecho de la *dominación* y su consecuente imposición cultural. Dussel se concentra, a partir de 1965, en un aspecto cultural básico, la comprensión del *SER* de América Latina. El fundamento del cual parte será la ontología y la prehistoria latinoamericana, lo que supone la reelaboración de la *protohistoria* latinoamericana y su reconocimiento como identidad óntica e histórica.

⁴¹⁵ Las obras más importantes en que Dussel expone estas ideas son *El humanismo semita*, Buenos Aires, Ed. EUDEBA, 1969; *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 1974; *El humanismo helénico*, Buenos Aires, EUDEBA, 1975; *Iberoamérica en la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 25, 1965; *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona, Ed. Estela, 1967; *El encubrimiento del Otro. El origen del mito de la modernidad*, Bogotá, Ed. Antropos, 1992; *América Latina: dependencia y liberación*, Buenos Aires, Ed. García Cambeiro, 1974.

La preocupación de Dussel se centra en lo que Leopoldo Zea llamó *concientización*. Este concepto significa la *interiorización* del pasado histórico latinoamericano para poder definir al mismo tiempo el papel, la misión y la realidad de América Latina, en el conjunto de la historia universal. Se trata de la búsqueda de un sentido que, curiosamente, irá a encontrarlo en la semejanza protohistórica de la cultura semita⁴¹⁶.

Preocupado con la cuestión práctica, Dussel se inspira en la analítica existencial del *Sein und Zeit* heideggeriano. Su preocupación es ética y una ética que sea ontológica, por lo tanto, una ética que haga referencia a la esencia del ser humano. Por eso recurre a la *Ética de Nicómaco* de Aristóteles, entendiendo que es en ese momento en que el autor griego se preocupa fundamentalmente por el hombre y no solamente por una moral casuística. Dussel ve la importancia de realizar una ligación, histórica y total, que tenga en cuenta los sistemas discriminados en la historia, percibiendo la necesidad de una *des-trucción de la historia de la filosofía y de la ética*. El motivo de la necesidad de esta *des-trucción* estriba en el carácter *egocéntrico*, excesivamente centralista y subjetivista de la historia de la filosofía occidental.

A pesar de aceptar la crítica a la subjetividad de Heidegger como *fundamentum inconcussum* de la realidad, encuentra algunos límites en este filósofo, concretamente en el ideal de cientificidad y en el criterio de auto-evidencia absoluta de la conciencia.

La descentralización de la filosofía surge como intuición de la subjetividad diferente del *Dasein* heideggeriano. La fenomenología se transforma positivamente desde la *situación hermenéutica*. El ser-en-el-mundo es la base hermenéutica para redimensionar la subjetividad; subjetividad que no deja de ser trascendental, como Husserl ya había indicado. El ser-en-el-mundo se descubre como un hecho concreto, primario e irreductible, anterior a la misma conciencia, lo que Dussel aplicará con el concepto de *faktum*⁴¹⁷. Lo importante para Dussel, en este caso concreto de la filosofía de Heidegger es, la destrucción que defiende contra la *metafísica de la subjetividad*, por la que el sujeto se convierte en la medida universal del conocimiento y del ser de las cosas. No acepta un *ego cogito* encubierto en el *Dasein* de Heidegger.

La ética en la que Dussel quiere crear es una ética que no se funda en el *ethos* predominante en cada sujeto, ni en cada grupo o colectivo humano, sino en una ética

⁴¹⁶ Idea igualmente formulada en *El humanismo semita*, o.c. e *Iberoamérica en la historia universal*, o.c.

⁴¹⁷ Lo indica primeramente en el segundo volumen de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, o.c.

ontológica, *ethica perennis*, histórica y construida desde lo concreto del ser humano. Para Dussel, de-construir la historia de la ética y de la filosofía significa una exigencia de construcción y formación de una ética ontológica que sea capaz de redimensionar las verdades y los sentidos ocultos que fueron encubriéndose a lo largo de la historia⁴¹⁸. Sin dejar de utilizar el sentido heideggeriano de *des-trucción*, Dussel se preocupa en buscar el *ethos* que fue olvidado anteriormente.

Diferenciar *ética* de *ethos* permite a Dussel la explicación de su afirmación. El *ethos* es una estructura intencional, pero al mismo tiempo cultural y personal. El *ethos* es entendido por Dussel como el obrar personal de cada ser humano. La *ética* es ya un pensar reflexivo, metódico y científico. Es el momento del ser-en-el-mundo del hombre. La ética se realiza en situaciones concretas y es, en ellas, donde exclusivamente puede realizarse. La realidad histórica condiciona la ética y pone en evidencia la estructura ontológica fundamental. La crítica ética es lo que permite reconocer la *ethica perennis*, lo permanente y arquetípicamente humano, lo que no entra en lo provisorio de cada contexto y que forma lo ontológico humano, lo esencial del ser hombre, por lo que tiene que ser respetado y dignificado en cualquier situación⁴¹⁹.

La des-trucción de la tradición ética y la cons-trucción de la nueva ética parten, en la intención de Dussel, de la idea del *fundamentum inconcussum* de Heidegger, que propone una destrucción del sentido de la subjetividad moderno, y situar las nuevas éticas dentro de un sentido ontológico fundamental, idea que continúa tomando de Heidegger para concluir en la construcción de una estructura ontológica dentro de una estructura ética. Dussel añade a la intuición heideggeriana la idea de *verdad del ser*.

Si para Heidegger la pregunta por la verdad del ser no entra en la relación ontológica y ética, Dussel sí se preocupa por ella para construir un nuevo humanismo ignorado por Heidegger, lo que le hizo incapaz de analizar la realidad de la relación entre explotado y explotador. Para Heidegger lo importante es pensar el ser y nada más. Se olvida de la realidad del sujeto moderno, dominador, que tendrá que pensar su ser desde su situación de privilegio, ignorando la otra realidad de las víctimas del sistema. La ética de Heidegger es la ética del status quo, la ética de la voluntad de poder propia

⁴¹⁸ La dialéctica entre descubrimiento x encubrimiento fue uno de los temas más abordados por los movimientos de liberación. Aplicados especialmente a la idea del *descubrimiento de los nuevos mundos*, refiriéndose al Descubrimiento de América, el contenido de esta confrontación fue aplicado a otros debates. Dussel lo expone repetidas veces. Entre los escritos más sistemáticos en donde trata esta cuestión, podemos citar *Para una des-trucción de la historia de la ética*, Mendoza, Ed. Ser y Tiempo, 1973; *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1974; *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Madrid, Nueva Utopía, 1993

⁴¹⁹ Cfr. Especialmente *Para una des-trucción de la historia de la ética*, o. c. p. 163

de la modernidad. El desafío de Dussel es la superación de la modernidad por un movimiento de liberación, utilizando sus mismas palabras, “...si la superación de la modernidad es lo que se viene gestando, dicha superación histórica es un movimiento de liberación. La filosofía latinoamericana tiene ahora su oportunidad”⁴²⁰.

La crítica a la subjetividad de la modernidad y la destrucción de la historia de la ética conducen a una ética ontológica nueva, que va a tener presente los grandes momentos de la consolidación del sujeto. A imitación de Xavier Zubiri, reconoce el valor de la dialéctica de Hegel, pues *toda auténtica filosofía comienza hoy por ser una conversación con Hegel*⁴²¹. En verdad, Hegel representa un hito en la cultura y en la filosofía occidental, ya que supone un avance sin precedentes en la formulación de los conceptos en torno a las nociones de construcción del significado del *espíritu* humano, en sus dimensiones concretas nacionales, y del significado de *historia* como sentido de los proyectos colectivos.

En estos conceptos Dussel encuentra una inspiración que contribuye a la superación del ser humano. Pero, también, descubre igualmente la insuficiencia de sus propuestas y la limitación de sus instrumentos hermenéuticos. La *dialéctica hegeliana* se presenta incapaz de alcanzar la dimensión liberadora en grupos sociales oprimidos. Intentando una respuesta a los grupos que sufren la injusticia de la sociedad, llega el momento en el que Dussel pasa a incorporar el término y el método *analéctico*⁴²², que opone al método dialéctico propio de la filosofía anterior.

Para la construcción del método analéctico, Dussel presta atención a realidades objetivas y a motivaciones subjetivas. La realidad objetiva viene enmarcada por la formulación de sistemas de pensamiento económicos, como la teoría de la dependencia; teológicos, como la teología de la liberación; movimientos nacionales de liberación, presentes en prácticamente todos los países latinoamericanos en diálogo con los

⁴²⁰ DUSSEL, E.: *Filosofía y liberación latinoamericana*, en *Latinoamérica, México*, 10 (1977), p. 86.

⁴²¹ ZUBIRI, X.: *Naturaleza, historia y Dios*, Madrid, Alianza, 1963, p. 225. Además de este texto, la influencia de Zubiri en la obra de Dussel es importante, tanto por la fundamentación de la ética ontológica como por el carácter de la trascendencia del sujeto.

⁴²² Este proceso de análisis de Dussel comienza con la publicación de *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*, Mendoza, Ed. Ser y Tiempo, 1972. Posteriormente, esta obra, va a ser reeditada con el título de *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Salamanca, Sígueme, 1974. Esta obra creemos que es clave para la comprensión del pensamiento de Dussel y para la formulación de su sistema de pensamiento. Se expone claramente su crítica a la filosofía eurocéntrica anterior, la *des-trucción* de los sistemas formales anteriores que hicieron olvidar y escondieron la realidad de un pensamiento periférico, y al mismo tiempo comienza a definir las líneas maestras del método analéctico. Es el momento también de iluminar la necesidad de una ontología latinoamericana con sus dimensiones prehistóricas y protohistóricas, ambas dentro de una ontología óptica.

movimientos de liberación africanos, los movimientos de protesta nacionales, en el caso de Dussel el *Cordobazo* de 1969, movimiento muy semejante al de Mayo de 68 parisino, igualmente realizado por estudiantes y obreros.

Entre las motivaciones subjetivas se encuentra la repercusión que tuvo en Dussel la primera escuela de Frankfurt y especialmente la influencia de Emmanuel Lévinas, que va a hacer que Dussel acierte en la formulación de categorías adecuadas para entender el hecho de la generalización de la opresión y de la dominación.

Lévinas significa una ruptura epistemológica, una comprensión más profunda de la realidad, un ideal más auténtico de liberación, superando las deficiencias y límites que presentaban la hermenéutica cultural de Ricoeur y la ontología fundamental de Heidegger. La gran aportación de Lévinas consiste en ofrecer a Dussel un método capaz de pensar de forma geopolítica, política y ética, la realidad mundial de opresión y dominación.

En Lévinas, Dussel va a comprender la importancia y la primacía de las relaciones humanas como ética. Más que ontología se trata de reconocer la necesidad de las interrelaciones humanas en sus dimensiones de *intrasubjetividad* e *intersubjetividad*. La existencia de un *pathos*, como acontecimiento y experiencia, es la consecuencia de la comprensión intersubjetiva. Esta existencia de un *pathos*, es iluminada por la luz de la experiencia intersubjetiva. Desde este encuentro, Dussel formula una dimensión ética de encuentro que aproxima el *más acá* del *más allá*, unificando la teoría y la práctica⁴²³.

Desde este descubrimiento de proximidad entre teoría y práctica, sujeto y otro, Dussel va a elaborar conceptos tan importantes como el de *Exterioridad*, que expone la existencia de un espacio en donde se manifiesta *lo Otro* como una realidad fuera del sujeto, con una dimensión de transcendentalidad metafísica; *Proximidad*, para expresar la cercanía radical en la relación *yo-otro*; *Responsabilidad*, para indicar la obligación consciente de la realidad del *otro* como anterior a la conciencia del mismo *yo*; *Otro*, como idea de una realidad exterior a la mía, en su sentido concreto y al mismo tiempo como experiencia universal de la exterioridad como *totalmente Otro*; y, especialmente, la idea de *Rostro*, para significar la proximidad del otro dentro del contexto ético que da relación y sentido al encuentro cara-a-cara y al encuentro del un-para-el-otro⁴²⁴. Todos estos conceptos permiten ser asimilados por Dussel y redimensionados para la

⁴²³ GONZÁLEZ R. ARNAIZ, G.: *E. Lévinas: humanismo y ética*, Madrid, Cincel, 1988, p.36-48

⁴²⁴ Idem, p. 204-205

formulación de una ética de la liberación desde las víctimas, por su valor de comprensión de la realidad concreta de injusticia y opresión.

Curiosamente, es a partir del concepto levinasiano de *exterioridad*, como indica la metafísica de la totalidad del ser, que lleva a Dussel a volver a los posthegelianos Feuerbach, Kierkegaard, Marx y Schelling en su última fase. Recupera las ideas sociales de estos pensadores en la obra *Método para una filosofía de la liberación*, pues anteriormente no había encontrado interés en ellos⁴²⁵.

Lo que le llama la atención de los posthegelianos es su descubrimiento de la filosofía crítica del sistema, que considerará como la primera filosofía crítica. Como el mismo Lévinas indica, el sistema filosófico dominante y formal eliminaba la alteridad y la diferencia. Lo exterior al sistema, el *Otro* de Lévinas y de Dussel, es exterior al sistema y sin importancia. Ante esto, Feuerbach desde la antropología, Kierkegaard desde la teología, Marx desde la economía y Lévinas desde la ética, ponen de manifiesto que el otro es anterior al sistema y a la *totalidad* del sistema. Dussel recoge esta intuición de los posthegelianos y la aplica desde la transcendentalidad de la razón y su consecuente eticidad; en otras palabras, todos los sentidos humanos, desde sus comportamientos más primarios hasta su formulación epistemológica, tienen que pautarse por el criterio de la ética.

Si Dussel tomó esta idea de la *exterioridad* y de la *alteridad* de Lévinas y de los posthegelianos, Sartre y Zubiri le inspiran algunas cuestiones sobre la alteridad⁴²⁶ que le hacen pensar en la insuficiencia del método dialéctico y en la necesidad, práctica y real, del método *analéctico*, que tiene como exigencia indiscutible la ética pensada como la proximidad manifiesta en relación con el pobre y el compromiso concreto con su liberación.

Siguiendo los pasos de Lévinas, Dussel reconoce y reafirma que la ontología occidental ha sido una ontología de la racionalidad. Esta forma de elaborar el pensamiento e interpretar la realidad, llega a identificar el ser con el pensar. El *cogito* cartesiano termina siendo identificado con el ser y negando la realidad del Otro diferente y exterior. Con Lévinas, Dussel critica a la filosofía occidental pues limitó y

⁴²⁵ Si analizamos *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*, obra de 1972, editada en Mendoza, Ed. Ser y Tiempo, encontramos que prácticamente no se refiere a Feuerbach, Kierkegaard, Marx y Schelling. Su preocupación se reduce a unas pocas páginas (123-126). La reedición de esta obra es la que va a llevar el título de *Método para una filosofía de la liberación*, o. c. en donde las referencias a estos autores es ya palpable.

⁴²⁶ Los textos a los que Dussel se refiere son *Sobre la esencia* de X. Zubiri, Madrid, 1963 y *La crítica de la razón dialéctica* de J. P. Sartre. Estos dos textos los expone en *Método para una filosofía de la liberación*, como preámbulo para la introducción del concepto de *analéctica*.

priorizó, hasta el extremo de hacerse exclusiva, su racionalidad homogénea, lo que anuló las posibilidades de otras formas de ser y pensar. Cuando Dussel se preocupa por los motivos y causas que provocaron, encubrieron y justificaron la opresión de América Latina y su dominación, se distancia de Lévinas.

Pero la superación que Dussel intenta del pensamiento de Lévinas no supone su exclusión, sino la toma de conciencia de un nuevo límite. Lévinas trata la cuestión entablada entre la ontología y la política. Dussel recoge esta preocupación a partir de un principio *geopolítico*, *geo-ontológico*, en definitiva, *geo-ético*, y al mismo tiempo preocupado por la liberación⁴²⁷. La superación que intenta desde el pensamiento de Lévinas, parte de la importancia de la reflexión de la cuestión *Centro-Periferia*, como una reflexión de índole mundial; de la cuestión , *élites-masas*, como referencia de reflexión nacional (en donde hay que concluir la relación entre burguesía nacional-pueblo); de la realidad *Mujer-Varón*, como forma de relación en el nivel erótico; del conflicto entre *Cultura elitista-Cultura popular*, como reflexión en el nivel pedagógico y de la transcendentalidad *Fetichismo-Dios de la vida*, en el arqueológico de la religión. El *Otro* de Lévinas se traduce concretamente en indio, negro, marginalizado, mujer oprimida por el machismo, pueblo explotado, trabajador oprimido, grupos segregados y excluidos, emigrante africano, asiático, latinoamericano desfigurado en sus dimensiones culturales y humanas, en definitiva, el *Otro* de Lévinas es el sujeto concreto que Dussel llamará *víctima* en sus últimas obras.

Dussel llega a la conclusión de que el punto de partida de la ética tiene que ser otro diferente de los apuntados anteriormente en la historia del pensamiento. El punto de partida tiene que ser un sujeto arrojado en el mundo, abierto a la Totalidad de la vida, inacabado en su experiencia concreta y, al mismo tiempo, con posibilidades de poder ser otra realidad más desarrollada y realizada en la práctica concreta, a través de mediaciones empíricas. En palabras de Dussel,

*“lo que la praxis auténtica permite que advenga en mí es la **perfectio**, el llegar a ser fácticamente el poder-ser-ad-veniente pro-yectado y comprendido dialécticamente [...] Esa **perfectio** de la cual la praxis es mediación necesaria es la mía. La **miidad** del advenimiento es responsabilidad de la praxis, de una praxis que es, además y siempre, con-otros en la historia, que por último es historia universal de mi época, es manifestación del ser del hombre”*.⁴²⁸

⁴²⁷ Estas indicaciones, Dussel las formula en *Para una filosofía de la liberación latinoamericana*, vol III, vol IV y vol. V, al tratar *De la erótica a la pedagógica*, *De la política latinoamericana: antropológica*, y de la *Arqueológica latinoamericana: antifetichismo metafísico* o. c. y ya tratada en el capítulo 2, en donde alude al diálogo que tuvo con Lévinas en 1972.

⁴²⁸ DUSSEL, E.: *Para una ética de la liberación latinoamericana*, o. c. vol. I, p. 95

Realmente, el ser es el ámbito en que el ente adquiere sentido, verdad formulada por la filosofía occidental, comenzando por los griegos y culminando con Heidegger. Pero la filosofía dominante negó varias formas de ser, formas concretas que se manifestaban como exterioridad y alteridad, afirmación que Lévinas deja clara.

También es cierto que el sujeto humano es un ser pensante y racional. Pero la relación con los demás no puede ser establecida exclusivamente desde el conocimiento racional y sí desde la misma vida, sentida y sufrida. El *absolutamente otro* de Lévinas tiene que ser contextualizado. Por eso, el método dialéctico queda insuficiente pues se centra en la interpretación sin llegar a la vida de cada sujeto concreto, preocupado en la reflexión teórica y acabando por ser un método totalizador y monológico. El método más completo es el *analéctico*, pues consigue una aproximación real a la alteridad; aproximación práctica y responsable del otro, que parte de la realidad y no de la teoría. El método analéctico piensa el sujeto descentrado y despersonalizado y se compromete en la transformación de la realidad.

Dussel, asume, por lo tanto, las ideas que articulan el *ethos* concreto y su elaboración ética desde sus elementos existenciales y simbólicos, lo que podemos denominar *hermenéutica de los símbolos cotidianos*. Al mismo tiempo, acepta la ética ontológica expuesta por la dialéctica y la completa con una ética metafísica mediada por la analéctica. En una palabra, la ética, surge de una fenomenología hermenéutica y simbólica, se piensa dialécticamente y se cuestiona analécticamente.

6.1.2.- El debate sobre *el Escéptico y el Cínico*.

Como indicábamos anteriormente, entre los momentos de diálogo que surgen entre la Ética y la Filosofía de la Liberación, vale la pena detenerse en el diálogo sostenido entre Enrique Dussel, por un lado, y la Ética del Discurso, desde Apel y Habermas, por otro. No se trata de un enfrentamiento que niegue validez a estos sistemas de pensamiento. Mucho menos se trata de un diálogo entre contrarios. En realidad, se trata de un diálogo que trasciende la simple discusión académica, preocupándose por el diálogo *norte-sur* y la superación de la injusticia social en el mundo.

Partimos de la ponencia de Dussel en el simposio de Frankfurt, el 12 de abril de 1992⁴²⁹, aunque de hecho, este diálogo comenzó a finales de la década de 1980 y ya en el contexto indicado del diálogo entre el norte y el sur. Surgió como consecuencia de la

⁴²⁹ Recogemos este material en la *Revista Reflexão*, Campinas, nº 55/56, p. 74-87, enero/1993

contestación a la *razón capitalista*, que pretendía negar la posibilidad de formulaciones que pudieran atacar al sistema; *razón escéptica*, por tanto, afirmando la imposibilidad argumentativa de contradecir a la ideología neoliberal vigente. Esta actitud terminó convirtiéndose en una *razón cínica*, al querer suprimir alternativas, tanto argumentativas como prácticas, que pudiesen cambiar el sistema.

Oponiéndose a la totalización del sistema, la *Ética del Discurso*, argumentativamente y teniendo presente la comunidad real de afectados y de agentes activos y pasivos, encontrará su mayor enemigo en el *escéptico*, o sea, en aquél que niega la validez argumentativa del Otro. Para la *Ética de la Liberación*, el mayor enemigo se encuentra en el *cínico*, aquél que niega la posibilidad de una práctica nueva y alternativa. En cualquier caso, ambas éticas van a intentar dejar claro que el sistema no es intocable y está sujeto a críticas teóricas y prácticas.

Pensar que la moral vigente tiene una razón de ser incontestable, es negado por Apel al criticar el racionalismo crítico de Popper. Sería irracional no poder argumentar contra una razón establecida. El escéptico no puede negar la posibilidad de una acción argumentativa capaz de formular una nueva comunidad de comunicación. Se caería en una *autocontradicción performativa*, o sea, la negación de la posibilidad de una formación nueva.

El escéptico es una figura retórica. Es el adversario de una posición racional que niega el valor del acto racional del Otro. El Otro está ahí, pero se presenta incapaz de formular argumentos fuertes. El escéptico no reconoce la posibilidad del Otro de argüir cualitativamente por no estar incluido en la racionalidad vigente. Se niega la posibilidad de un encuentro racional. Desde la *Ética del Discurso*, se niega la posibilidad de una comunicación, lo que provoca la negación de la posibilidad de entrar en una comunidad de comunicación. El cínico es igualmente una figura retórica que niega al Otro, no solamente de forma argumentativa, sino también de forma práctica, pues no reconoce la interpelación política, económica, educativa, en definitiva, ética. O sea, niega la mediación posible de las acciones.

Para Dussel la *Ética del Discurso* no tiene argumentación contra el cínico. Puede tenerla contra el escéptico debido a su pretensión de fundamentación última, en la que intenta la universalización de los argumentos y de los conceptos. Pero el cínico carece de fundamentación lógica y de argumento ético. La base del cínico es la *razón estratégica*, lo que le impide formular un diálogo con la *Ética del Discurso*.

La Filosofía y la Ética de la Liberación parten, no solamente de la crítica a los sistemas de Totalidad, sino también de la negación de las totalidades como única posibilidad de formación mundial. La primera cuestión que lleva a negar la razón cínica es la presencia clara del Otro como aquél que está *próximo*, real y concreto, con rostro y nombre propio, y por lo tanto con posibilidades de ser. La segunda cuestión que lleva a la Ética de la Liberación al cuestionamiento de la razón cínica es la comprensión e identificación de la Totalidad como dominación u opresión, y la formulación de categorías capaces de enfrentar esta realidad.

Dussel afirma que la razón cínica impide el diálogo. Aunque la Ética del Discurso cumple una función interna enfrentándose argumentativamente a la razón escéptica, sin embargo no consigue argumentar con la razón cínica, función que podrá ser asumida por la Ética de la Liberación, reafirmando el proceso de liberación cuando en el interior del sistema dominado por la misma razón cínica se manifiesta el Otro como *alguien*. Esta manifestación surge como acción práctica, como capacidad de pasar del no-ser al ser, y, en términos discursivos, como capacidad de entrar en relación de comunicación, lo que le da una dimensión de conciencia ética. Solamente desde la manifestación del Otro, como revelación del Otro oprimido, se puede negar la Totalidad del sistema y de la razón cínica. Esta posibilidad supone la responsabilidad humana de sentir la proximidad del otro.

La Ética de la Liberación propone, por consiguiente, una acción práctica institucionalizada desde la pragmática universal y trascendental. El objetivo es intentar una fundamentación última contra el escéptico y una crítica de la razón cínica que pueda articularse desde la praxis para desafiar el Poder. La Ética de la Liberación insiste en ser una filosofía que toma conciencia del oprimido.

En 1993, Apel respondía a Dussel en una ponencia titulada *La Ética del Discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación*⁴³⁰, indicando una relación de complementariedad entre ambos sistemas éticos. Más que distancia de la ética de la liberación, Apel se refería a una diferencia metodológica y de comprensión de conceptos, que tenía en consideración, pero no de forma exclusiva, la cuestión geográfica e histórica. Los argumentos presentados por Apel seguían una argumentación triple, partiendo, en primer lugar, de la intencionalidad del concepto de *comunidad ideal de comunicación*, en segundo lugar de la *interpelación a la razón del*

⁴³⁰ APEL, O.K.: La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación, Revista Reflexão, Campinas, n° 63, p.44-68, sep.dez./1995

otro, y, por último, de una reflexión sobre la *pragmática trascendental contra el escéptico y el cínico*, concluyendo en la necesidad de continuación del diálogo y la conciencia de avances entre ambas éticas.

Apel comienza afirmando que la ética del discurso no se identifica, ni es, una ideología de dominación. Su preocupación es la de comprender una comunidad ideal de comunicación como requisito para una comunidad ideal de vida. Esto exige la actitud de trascender y superar las relaciones actuales, comenzando por la misma economía y las situaciones internacionales.

La ética de la liberación es considerada realista, en la visión de Apel, pues parte de la conciencia de miseria y exclusión social, *excomuni3n social*, de acuerdo con el término habermasiano, a la que est3n sometidos los pueblos de Am3rica Latina. El punto de partida ser3a, por consiguiente, la evidencia vivencial 3tica de la interpelaci3n del pobre. Si este punto es indiscutible para Apel, no lo considera original de la 3tica de la liberaci3n, aunque esto no anule su valor. La misma intuici3n e indignaci3n 3tica, Apel la encuentra en el sentimiento de la *proximidad exterior* de L3vinas, en la necesidad de la *conciencia de clase* de Marx o en el *grito del oprimido* b3blico⁴³¹.

El punto de partida, pues, es el de la interpelaci3n 3tica que exige hacer valer los derechos de los oprimidos, como forma de irrupci3n de justicia tanto entre los pobres como entre los satisfechos en la comunidad de afectados. Cuando la 3tica de la liberaci3n toma partido por los pobres, tiene que hacerlo ideol3gica e institucionalmente. Se necesita una fundamentaci3n normativa de la justicia que alcance el sentido de la vida de todos los afectados.

Para Apel, la tarea de la 3tica de la liberaci3n, como tambi3n de la filosof3a de la liberaci3n, es la de recordar constantemente la evidencia de la interpelaci3n justa de los pobres y la cr3tica ideol3gica a las filosof3as y ciencias sociales, especialmente a la econom3a y a la pol3tica. Esta funci3n tendr3 que ser propia de la 3tica de la liberaci3n, a pesar del riesgo dogm3tico de la condenaci3n de grupos sociales.

El primer problema que la 3tica de la liberaci3n puede encontrar est3 en el momento pr3ctico y concreto, en el instante de construir lo te3rico en real, ya que no se puede erigir como evidente una primac3a intersubjetiva y al tiempo una relaci3n macro-econ3mica⁴³². Apel insiste en la necesidad de una fundamentaci3n 3ltima trascendental y pragm3tica, capaz de romper el bloqueo de la racionalidad 3tica causada por

⁴³¹ Idem p 48

⁴³² Idem p 49

relativismos de todo tipo, tanto científicos como políticos. Apel ve la necesidad de un punto de vista filosófico-trascendental que permita una última fundamentación ética, pero surgida desde las situaciones históricas y geográficas. La ética del discurso se hace consciente y propone una macro-ética planetaria, no con prioridad académica, sino una ética que se interese y busque la solución a las crisis éticas mundiales, crisis que van desde el hambre hasta los conflictos ecológicos.

Para el escéptico la fundamentación última de la ética puede ser interrogada desde la posibilidad de una filosofía intersubjetiva. El escéptico es refutado porque tiene que presuponer y aceptar categorías y utilizar condiciones normativas que pueden contradecir la realidad. Hay que tener en cuenta que la primera cuestión es la posibilidad de contradicción. Lo importante es comprobar el reconocimiento de ciertas normas éticas fundamentales formando parte de las condiciones normativas de argumentación. La ética de una comunidad ideal de comunicación consiste en normas básicas, entrelazadas entre sí, intentando los mismos derechos, las mismas responsabilidades, que se fundamentan especialmente en la solidaridad por parte de todos los interlocutores posibles.

El punto principal ético de la pragmática trascendental es la crítica a la insuficiencia del sujeto moderno racional, lo que supone una ruptura radical con la fundamentación racional como validez universal ética⁴³³. Apel indica algunas cuestiones relativas a la ruptura.

La primera de ellas parte de una crítica a la propia filosofía de McIntyre⁴³⁴. Encuentra en él una contradicción performativa, al señalar la relatividad cultural como límite de la aspiración de validez universal. McIntyre afirma que no puede haber una racionalidad y una justicia universalmente válida. Pero al mismo tiempo tiene que dirigirse justamente a la instancia racional universal y servirse de ella como instancia de decisión en la cuestión suscitada. De ahí la contradicción performativa.

La segunda cuestión que Apel indica es el rechazo y el reproche eurocentrista y norteamericano, con un carácter teórico y epistemológico, además de ético y político. Apel hace una distinción, importante y realista, entre imposiciones e influencias. Si existe el riesgo de entender las influencias como imposiciones, se da una comunicación discursiva dominadora. Es la sospecha que recae sobre el eurocentrismo. Apel reconoce

⁴³³ Idem p 50

⁴³⁴ Fundamenta la crítica a partir del libro de McIntyre, *¿Qué racionalidad, qué justicia?*, o. c.

el recurso crítico a la ideología, bien al estilo marxista, para recurrir a la diferencia entre el relativismo histórico y la filosofía trascendental.

En este contexto, Apel ve en la Ética de la Liberación muy presente el historicismo de Hegel, traspasando el historicismo de Marx y de Heidegger, al que se le añade la exigencia ética incondicional de Lévinas. En el análisis que hace sobre Dussel, Apel entiende que Dussel rechaza el historicismo ético (fundamento que encuentra en Marx) e introduce la idea de *exterioridad del otro* como origen transontológico y extrahistórico de la reivindicación incondicional de la ética, lo que permite disolver las totalidades ideológicas y políticas, junto a sus morales, permitiendo el imperativo categórico de *¡Libera al pobre!*⁴³⁵. Apel considera que Dussel confunde o identifica la intuición bíblica del grito del pobre con el imperativo marxista de derribar todas las condiciones que hacen del hombre un ser humillado, esclavizado, abandonado y despreciado.

Dentro de esta cuestión, la Ética del Discurso se posiciona también con relación a la Ética de la Liberación. Apel apunta la importancia de la interpelación del otro a partir de los momentos históricos, ontológicos y hasta argumentativos. Considera que Dussel recurre a una *metafísica transontológica*, que toma de la Ética del Discurso, y que tiene su exigencia básica en la valorización de la interpelación del otro, exigencia que la Ética del Discurso toma como principio de argumentación y como innovación para la conciencia de la realidad dentro de una comunidad ideal de comunicación. Para la Ética del Discurso los afectados son seres con derechos prácticos y válidos. Los pobres se relacionan con todos los demás afectados y con la realización empírica de la situación y sus responsabilidades consecuentes, lo que exige llegar a un consenso y a un compromiso sin condicionamientos estratégicos⁴³⁶.

Una primera aportación a la crítica de la realidad injusta por parte de la Ética del Discurso estriba en la posibilidad de confrontar argumentativamente intereses de grupos y, también argumentativamente, llegar a consensos como posibilidad discursiva. Supone una negación radical de todo tipo de totalidad y totalitarismo cerrados al diálogo y a nuevas posibilidades, crítica que se refiere tanto a las ideologías dominantes neoliberales como a totalitarismos revolucionarios.

Una segunda aportación se refiere al recurso de una hermenéutica trascendental como comprensión del otro desde la comprensión del mundo parcial, o sea, desde la

⁴³⁵ APEL, K.O. o. c. p 55

⁴³⁶ Idem p 55

comprensión de una forma de vida y de tradición cultural. Apel defiende que la fundamentación metodológica tiene que partir de una semiótica trascendental o de una pragmática lingüística. Es desde esta perspectiva que se puede comprender muy bien cómo el entendimiento del ser, en el sentido de *ser un mundo de la vida*, determinado históricamente, y particularmente, los juicios de valor inherentes en el sentido de una moral sustancial, pueden cuestionarse radicalmente por la interpelación del otro en el discurso. Esto sucede, ciertamente, cuando se intenta llegar a un entendimiento diferente y a formas de vida socioculturales. El otro es el sujeto de otra constitución diferente del sentido de la vida y del mundo⁴³⁷.

La pregunta que Apel hace a Dussel es, si la comprensión del ser y del valor del *otro* es tan diferente del ser y del valor del *yo-mío*, al tiempo que reconoce que los discursos de entendimiento son posibles cuando hay buena voluntad de comprensión por los interlocutores, en donde se incluye el escéptico, dispuesto a dialogar sobre la realidad y la posible transformación social. El diálogo se mostrará infructífero cuando carezca de esta intención de comprensión, situación en la que Apel coloca al cínico⁴³⁸, especialmente cuando es utilizado por los grupos dominantes.

Ante el cínico, la Ética del Discurso reconoce su auténtico adversario. Apel identifica al cínico como aquel escéptico que se niega al diálogo por motivos estratégicos⁴³⁹, lo que supone la anulación de argumentos. En la crítica contundente y radical por parte de la Ética de la Liberación al sistema vigente, Apel reconoce y afirma la legitimidad y necesidad de la misma. Para Dussel, la Ética del Discurso caería en la ingenuidad y en la jugada del cínico al reducir su acción al ámbito académico, sin descubrir que está dominada por la estrategia de la totalidad de la razón cínica. Apel cuestiona esta afirmación negándose a ser lo que Lenin⁴⁴⁰ llamó *idiotas útiles del sistema capitalista*, reafirmando que la Ética del Discurso, ante el sistema vigente, cumple su función argumentativa de crítica. A nivel de reflexión, la Ética del Discurso trasciende cualquier sistema totalitario y defiende que no puede haber una prioridad unilateral, sino una prioridad que lleve a despertar una fundamentación última de validez. Esta afirmación, hace a Apel reconocer que la Ética del Discurso y la Ética de la Liberación se necesitan la una a la otra⁴⁴¹.

⁴³⁷ Idem p 57

⁴³⁸ Idem p 59

⁴³⁹ Idem p 59

⁴⁴⁰ Idem p 61

⁴⁴¹ Idem p 62

Apel es consciente de la relación entre la racionalidad discursiva consensual comunicativa y la racionalidad instrumental-estratégica. Cree que esta relación sería una *anticipación factual* de las relaciones ideales, pues estas relaciones pueden efectuarse en la *comunidad de comunicación real*, aunque nunca lo consigan totalmente, y aunque en el discurso argumentativo puedan aparecer como ideales. Esta cuestión lleva a Apel a confirmar que el nivel filosófico no es falseable y que desde el discurso filosófico se puede oponer a la estrategia del cínico. El nivel filosófico exige y supone la *responsabilidad de las consecuencias*, categoría que tiene que operarse como *objetivo lejano* pero con la *condición restrictiva* de no poner en riesgo las conquistas previas de la humanidad.

Para la Ética del Discurso hay una identificación en su discurso con el compromiso histórico responsable y ético. Esta identificación parte de la dialéctica de la *comunidad de comunicación real e ideal y del a priori de la fundamentación racional*⁴⁴². Reconoce que la Ética de la Liberación tiene el derecho de sospechar de ingenuidad a las éticas críticas europeas, pues se olvidan de las relaciones históricas que oprimieron a los países del Tercer Mundo, lo que le lleva a encarar con realismo la relación Norte-Sur. Es verdad que la desigualdad se sustenta, pero también es verdad que la desigualdad se cuestiona⁴⁴³, tanto desde el *discurso práctico*, en donde se contemplan los intereses de los afectados y desde donde se lucha por nuevas relaciones internacionales, como por *negociaciones estratégicas* en las que hay que actuar y comprometerse prácticamente con representantes de interés.

Apel reconoce en la Ética de la Liberación la representación más correcta de las clases pobres y oprimidas. Reconoce, al mismo tiempo, la prerrogativa ética y la obligación política de reivindicar la compensación histórica de las desventajas estructurales provocadas. Llegar a este estado de la cuestión, sería una forma práctica de alcanzar la comunidad ideal de comunicación.

Por su parte, Dussel, en febrero de 1994⁴⁴⁴ alargaba el debate, añadiendo algunos tópicos sacados de la Ética de la Liberación. Ante la afirmación y el reconocimiento de Apel que consideraba la realidad de pobreza como una experiencia auténtica y una evidencia de la exigencia ética de la Filosofía de la Liberación, el *factum* del capitalismo periférico, Dussel recuerda que esa evidencia está mediada por una

⁴⁴² Idem p 67

⁴⁴³ Idem p 68

⁴⁴⁴ DUSSEL, E.: *La ética de la liberación ante la ética del discurso*, Revista Reflexão, Campinas, n° 63, set.dez./1995 pp 69-94

interpretación científico-empírica social, lo cual afecta al sentido de la praxis, tornando las conclusiones complejas y, algunas veces, ocasionando algún dogmatismo.

Según Dussel, la Ética del Discurso parte de un principio de igualdad de diálogo, en donde los pobres estarían en el mismo nivel para reivindicar sus derechos que el resto de la comunidad real de afectados e integrantes. Por eso argumenta a partir del ideal de *igualdad y semejanza* al estilo aristotélico, como un punto de *simetría* pensado por la Ética del Discurso. Para Dussel gran parte de la cuestión está en re-conocer el carácter *asimétrico* de las relaciones mundiales, y reconocer al otro como persona y grupo social en su situación de opresión y exclusión⁴⁴⁵. El punto principal estará en reconocer la experiencia ética como una realidad anterior que provoca una asimetría real. No es verdad que se parta del mismo nivel a la hora de la valorización ética. La comunidad de comunicación real no tienen en consideración la asimetría común en la que los pueblos oprimidos llevan viviendo desde hace siglos, lo que exige un a priori del reconocimiento del otro como persona. Este reconocimiento es pre-científico y pre-reflexivo, anterior a la argumentación y a la fundamentación posible. Es el momento que hace emerger la conciencia como acto del habla en el rostro del otro que se me revela como otro interiorizado.

El primer momento en el que la Ética del Discurso no consigue tener claridad total es el momento asimétrico en el que está situado el explotado y excluido. Reconocer al otro como persona conlleva el reconocimiento de la perversidad del sistema vigente, que puede incluso servirse de la ciencia para legitimar sus actos. Desde la Ética de la Liberación, Dussel tiene en cuenta la validez intersubjetiva, un criterio de crítica que implica una reflexión desde los fines y los medios. El grito de *¡libera al pobre!* es al mismo tiempo un reconocimiento del otro y un imperativo categórico de comportamiento social, una norma básica de ética que lleva a la responsabilidad del otro⁴⁴⁶. Desde la conciencia de este otro excluido y dominado, Dussel critica el *eurocentrismo*, *historicismo* y *economicismo* como una cuestión ideológica, no tratada suficientemente por Apel.

De hecho, Dussel no encuentra en el eurocentrismo un mero papel filosófico e histórico, sino una dimensión de pretensión europea de universalización de una particularidad localizada⁴⁴⁷. Se trata, por lo tanto, de una ideología de dominación, en la

⁴⁴⁵ Idem p 71

⁴⁴⁶ Idem p 74

⁴⁴⁷ Idem p 75

que se colocan todas las posibilidades de desarrollo en el pensamiento del sistema vigente. Este eurocentrismo estaría presente en la Ética del Discurso. Su crítica al sistema vigente no deja de estar influida por su realidad privilegiada.

La misma crítica que Apel desarrolla en relación al historicismo de Marx, olvida que la preocupación de Marx era elaborar un criterio universal ético, basado en la dignidad del sujeto como persona, con trabajo digno y con posibilidades de argüir contra el mismo capital como sistema opresor del sujeto. De ahí la necesidad de pensar lo económico como una forma pragmática de acción y relación. La crítica a lo económico tiene que darse con realismo, pues lo económico se refiere directamente a la realidad corporal del trabajador, que tiene que ser desarrollada y reproducida como condición absoluta de cualquier otra actividad posterior⁴⁴⁸. Realmente, hay que partir del principio, consciente en la Ética de la Liberación, de una *comunidad de productores* y de una *comunidad de vivientes*, que permiten la reflexión y organización de parte de la vida, y que parte de la vida como principio fundamental y punto de partida de las realizaciones humanas.

Ante el deseo de Apel de mayores aclaraciones sobre la *metafísica transontológica*, pues considera contradictorias las posiciones *historicistas* y *ontológicas* inspiradas en Hegel, Dussel recuerda el concepto de Alteridad. Hay que recordar que esta inspiración está tomada de Lévinas. Dussel encuentra en esta idea una dificultad de comprensión en la Ética del Discurso. De hecho, al referirse al *Todo*, Apel, citando a Aristóteles, Parménides, Platón, Hegel y Heidegger, llega a conclusión de que la realidad se asemeja al ser y que el ser es comprensión de la realidad, con una inseparabilidad dialéctica del ser y el no-ser⁴⁴⁹. La respuesta “leviniana” de Dussel recurre a la no-identidad, la imposibilidad de la coincidencia, inmediatez e identidad del ser con el no-ser. No hay identidad entre la comprensión de la realidad y la misma realidad de las cosas físicas, y, mucho menos, con la realidad eventual del ser humano que se manifiesta en la persona del otro. El Otro, como sujeto, como centro de “su” mundo, como historia propia, nunca podrá ser totalmente abarcado por el *logos*, lo que expresa un límite concreto de los presupuestos racionales, el límite absoluto de la razón⁴⁵⁰.

⁴⁴⁸ Idem p 77

⁴⁴⁹ Idem p 78

⁴⁵⁰ Idem p 79

La forma de relacionarse racionalmente con la alteridad es lo que Dussel llama *razón ética original* que permite establecer la relación de lo diferente y lo distinto, indicando la realidad de un *algo más* que supera los límites de *mi* mundo exclusivo o individual. Es desde mi mundo que la presencia del otro revela un cara-a-cara, una comprensión del otro y una exigencia de *dejar-ser* al otro exterior a mi corporalidad física y racional. El otro no puede ser entendido completamente desde la dimensión del mí mismo.

El otro es la revelación del mundo exterior y supone la dimensión del diálogo y de la proximidad, aunque para esta proximidad tengamos que salir de la simetría teórica de las relaciones discursivas y entrar en la asimetría práctica y concreta de las desigualdades e injusticias reales. La vida de una gran parte de la humanidad se caracteriza por la miseria, las necesidades y las humillaciones. En esta condición de vida es fácil creer en esperanzas. Pero la esperanza no puede ser falsa ilusión discursiva. La Ética del Discurso puede confundir la realidad con la fuerza argumentativa. La Ética de la Liberación, desde la comprensión del otro como una realidad que supera y trasciende mi propia realidad, desde la responsabilidad de dar valor al otro que vive una vida deshumana, reconoce al pobre y excluido como sujeto histórico, no solamente como persona, sino como bloque social al que tiene que articularse como ejercicio práctico de realización de la esperanza.

Si por un lado hay que partir de una razón ética originaria, hay igualmente que partir de un principio y de un proyecto de liberación⁴⁵¹ que haga posible un proyecto filosófico y ético. Si la Ética del Discurso no descubrió el horizonte de la alteridad más allá de una dialéctica negativa dominada por el sentimiento de *simetría-sincrónica*, la Ética de la Liberación parte del principio asimétrico *desde abajo hacia arriba*, como parte concreta de las eticidades que quieren condicionar la moral universal, para dejar de ser una moral convencional y transformarse en una ética de la vida, dimensión que se convierte en una condición de validez ética en la práctica y en la fundamentación contra el escéptico.

Para fundamentar una ética práctica Dussel recurre a dos realidades. La *teórica*, pauta por aspectos académicos y reflexivos, y la *práctica*, marcada por la evidencia de la realidad. En el caso de la Ética de la Liberación, la evidencia de la realidad se refiere directamente a la situación de las víctimas excluidas y marginadas del sistema, o

⁴⁵¹ Idem p 80

sea, la situación de injusticia estructural y formal. La autofundamentación ética tiene que referirse en un primer momento a la realidad, colocando la prioridad ética en la lucha contra la situación vigente. Y, en un segundo momento, la fundamentación racional se preocupa por la reflexión y la construcción teórica de un nuevo modelo de vida, asegurando racionalmente el primer momento.

De esta forma, la Ética de Liberación se enfrenta a la razón cínica que se funda en el poder de dominación y en la imposibilidad de un nuevo orden institucional y dirige su estrategia constitucionalmente a partir del derecho y de la misma ciencia. Si el fundamento del cínico está en la defensa del orden vigente, el fundamento de la Ética de la Liberación se basa en la posibilidad de trascender la realidad y establecer una nueva realidad⁴⁵².

Dussel considera que el escéptico, figura principal en el diálogo con la Ética del Discurso, pone su fundamento en el orden del conocimiento y se estructura en una institucionalidad que puede ocultar la razón cínica. Desde una norma básica puede trascender su aplicación, pero siempre desde perspectivas discursivas racionales y desde un sistema que ya estableció su totalidad. Ante esta posición, Dussel recuerda que el principio por excelencia de la Ética de la Liberación parte de la facticidad de un mundo y de un sistema desde donde se analiza, se critica y se descubre éticamente la dominación, en sus niveles económicos, sociales, educativos, políticos, psicológicos y de otros tipos. Desde estos aspectos, los criterios y categorías de liberación se abren y se determinan desde la realidad del otro. La alteridad permite reconocer la dignidad negada fácticamente a las víctimas⁴⁵³. Desde esta situación práctica y real es posible fundamentarse éticamente. Dussel no niega el fundamento crítico del escéptico. Lo que cuestiona es su prioridad. No es suficiente cuestionarse al nivel académico o teórico, es más urgente y más válido éticamente cuestionar la prioridad práctica.

En 1995, Dussel nuevamente dialogaba con Apel en el contexto de *La cumbre social de Copenhague*, donde delegaciones de 180 países se reunieron con el lema de *mitigar y reducir la pobreza*; encuentros que siguieron a los anteriormente realizados en Río de Janeiro para tratar la cuestión ambiental, concretamente en 1992, y en El Cairo sobre la pobreza y el desempleo. La preocupación en ese momento se centraba en la realidad de la exclusión social y económica de gran parte de la población mundial, y en la disminución de salarios y beneficios a las clases asalariadas. Para este diálogo, Dussel

⁴⁵² Idem p 81

⁴⁵³ Idem p 82

quiso pensar concretamente en la arquitectónica de la *Ética de la Liberación*⁴⁵⁴. Las ideas presentadas fueron incluidas en su posterior libro sobre la *Ética de la liberación en la Edad de la globalización y de la exclusión*, que es motivo de parte de nuestro presente estudio.

Dussel reformula el sentido de las éticas materiales. Intenta dejar clara la posibilidad de un principio universal, o por lo menos, la universalidad de un criterio que sirva como orientación básica y general. Sería una especie de principio o imperativo material que pueda ser explicado de diversas maneras, exactamente por las éticas materiales, aunque sea de una forma limitada y reductora. Es un momento importante pero no totalmente suficiente. Permite la toma de conciencia de una realidad que trascienda los límites particulares, pero no llega a la comprensión de la totalidad de la realidad por motivos ideológicos y geográficos. Lo universal queda de forma clara y explícita, pero no entra en el sentido ético de la materialidad. La producción, reproducción y desarrollo de la vida humana, sería el primer principio universal a ser aceptado por las éticas materiales y la condición absoluta de la existencia⁴⁵⁵.

En un segundo momento, Dussel reinterpreta el sentido de las morales formales, pues manifiestan el proceso de aplicación de los principios materiales. Es un momento igualmente necesario aunque insuficiente. La ética tiene una universalidad propia y determina siempre los niveles de la moral formal. La validez universal e intersubjetiva del aspecto formal de la ética parte de un momento abstracto que tiene que determinarse materialmente en todos los niveles morales. La ética material tiene que llegar a una realidad con sentido de vida. Todas las éticas recuerdan que el acto humano es ante todo una mediación de posibilidad de un proyecto de conservación y desarrollo de la vida y de la supervivencia⁴⁵⁶. La permanencia de la vida tiene que darse en el nivel de las necesidades básicas articuladas en necesidades económicas, culturales, políticas, religiosas y éticas. La vida tiene que seguir siendo considerada como el principio material de la ética y de la universalidad humana.

Su aplicabilidad parte del sentimiento de la intersubjetividad, como norma básica, pragmática y comunitaria. La *Ética del Discurso* parte del reconocimiento de la igualdad entre sus participantes. La *Ética de la Liberación* continúa insistiendo en la

⁴⁵⁴ DUSSEL, E.: *Arquitectónica de la Ética de la Liberación. Sobre las éticas materiales y las morales formales*. Revista Reflexão, Campinas, n° 71, Mayo-agost./1998, pp 64-82

⁴⁵⁵ Idem p 67

⁴⁵⁶ Idem p 69

razón práctica de las víctimas⁴⁵⁷. La aplicabilidad es una cuestión de práctica y no de discurso.

En un tercer momento, Dussel integra la intención pragmática, inspirada por Peirce en la *Ética del Discurso*, como forma de institucionalización del *bien válido*. Mientras que para Peirce y la *Ética del Discurso*, el proceso pragmático se establece en el nivel de la *verificación*, el proceso pragmático defendido por Dussel se fundamenta en la *liberación*. Los contenidos reales no pueden ser solamente verificados, especialmente tienen que ser liberados, para lo que hay que reconocer una actitud crítica⁴⁵⁸. Hay que tener en cuenta que los consensos de derecho y culturales, tales como las leyes y las instituciones, se dan en el nivel de la verificación. Pero hay también que tener presente que la acción humana busca la dimensión de superación de sus realidades concretas y la búsqueda de nuevas realidades. Lo aplicable normativa y legalmente, no puede ser la última referencia para la acción de la colectividad.

Debido a esta búsqueda inconformista del ser humano, Dussel coloca un cuarto momento referido a la trascendentalidad. La conciencia histórica de los sujetos éticos, en el caso de la *Ética de la Liberación*, los excluidos y las víctimas del sistema vigente, se revela como una alteridad crítica, al estilo de Marx y de Lévinas. En ambos aparece de una forma radical la importancia del otro y su condición de liberación por su miseria. La liberación se efectúa desde la positividad del criterio ético de la supervivencia y desde la negatividad de la muerte, del hambre y, en general, de la miseria. La normalidad de la totalidad vigente considera la injusticia como natural, legítima y hasta necesaria. El sentido ético grita no solamente *¡libera al pobre!*, sino también *¡no debes hacer infeliz a nadie!*⁴⁵⁹. Tanto la conciencia crítica y ética, como el verdadero contenido del sentido ético, exigen saber escuchar la interpelación del otro en su corporalidad material y sufriente, no sólo como individuos concretos y físicos, sino como realidad comunitaria, situación de injusticia social, a partir de la experiencia *del nosotros* y no sólo de la experiencia *del yo*.

Mientras que la *Ética del Discurso* critica lo que se puede comprender como razón dominadora desde la racionalidad de la modernidad, Dussel continúa insistiendo en la necesidad de una crítica que vaya más lejos de la racionalidad y sea capaz de aportar un criterio universal desde la realidad que se manifiesta *fuera, ante o*

⁴⁵⁷ Idem p 71

⁴⁵⁸ Idem p 71

⁴⁵⁹ Idem p 73

trascendentalmente al sistema vigente, lo que la Ética de la Liberación realiza desde la alteridad de los dominados y desde la alteridad de los excluidos.

La alteridad de los dominados descubre como ilegítimo el sistema de los dominadores, tanto por opresivo como por excluyente, conceptos que Dussel aplica como *principium oppressionis* y *principium exclusionis*⁴⁶⁰. Apoyándose en Lévinas, Dussel encuentra como gran contrario al deseo y a la intención de una nueva realidad, al escéptico⁴⁶¹. Dussel considera dos tipos de escéptico. El primero es el *escéptico desde la normalidad del sistema*, y el segundo *el escéptico del sistema como dominador*. De estos dos tipos surgen las siguientes actitudes: a) el escéptico que necesita ser cuestionado desde su propio discurso, b) el escéptico al servicio del cínico, aquél que niega la posibilidad de la crítica y la realización de un nuevo sistema, y c) el escéptico crítico o liberador de una realidad anterior y ultrapasada, que aunque significó una liberación parcial, en la actualidad se torna dominador⁴⁶².

En contradicción a cualquier tipo de discurso, Dussel insiste en que el punto de arranque de toda crítica tiene que ser el otro como corporalidad sufriente de dominado. Las formas concretas son las del obrero, indio, negro, asiático, mujer, pobre o excluido. En definitiva, Dussel vuelve al concepto de *víctima* como la realidad primera a la que hay que recorrer solidariamente. El contenido ético de hacer el bien tiene que practicarse directamente en estos grupos sociales, como criterio primero de acción. El sujeto ético del pobre se encuentra materialmente oprimido y formalmente excluido. El reconocimiento del otro es anterior a cualquier tipo de razón crítica y a cualquier forma de argumento o de discurso. Este criterio hace profundizar en el imperativo de la conscientización como experiencia de la realidad sufriente del otro.

La conciencia tiene que ser una conciencia vivencial, existencial, histórica, marcada por el sentimiento de la práctica y de la transformación. No puede limitarse a una conciencia temática, científico crítica.

Es verdad, y los movimientos de liberación lo han comprobado, que es posible una íntima relación de unión y comunión entre los deseo de liberación de los excluidos y oprimidos con los intelectuales orgánicos, utilizando la terminología de Paulo Freire. La temática praxis-teoría-praxis toma una dimensión especial en la liberación de los grupos sociales y en la misma Ética de la Liberación. La Ética de la Liberación es una

⁴⁶⁰ Idem p 74

⁴⁶¹ Cfr. LÉVINAS, E.: *Autrement qu'être ou au-delà de l' essence*, Nijhoff, La Haye, 1974

⁴⁶² DUSSEL, E.: o. c. p 74

llamada a la acción, a la responsabilidad operante⁴⁶³. Las mediaciones operativas tendrán que estar claras y bien definidas y la articulación científico-filosófica, articulada con los líderes populares. Y, esto tiene que realizarse, no como vanguardismo elitista, ni como espontaneidad populista, sino como conocedores críticos y utópicos participativos. Lo que se pretende es argumentar críticamente a favor del sentido ético de la lucha por la supervivencia desde los oprimidos y excluidos, lo que provoca una actitud de validez ética.

Dussel continúa planteando la praxis de la liberación como una nueva formulación, con mediaciones propias, lógicamente institucionalizadas, al servicio de la liberación. En contra de insinuaciones anarquistas de la Filosofía de la Liberación, Dussel es consciente de la necesidad del derecho e, incluso, de la coerción. Sin duda, la coerción deja de ser legítima cuando se convierte en arma contra los nuevos derechos que los grupos oprimidos y excluidos descubren en su proceso de liberación. Dentro de la conciencia de que la liberación es fruto de un proceso constante de superación de los sistemas vigentes, la pretensión ética y formal de la *Ética de la Liberación* es la formación de una sociedad de hecho y de derecho. Esta sociedad tiene que abrigar las posibilidades reales del ser humano garantizadas por estructuras jurídicas y legales, capaces de contemplar, no solamente los derechos de la vida, sino la vida de todos los seres humanos.

La aplicación formal de las propuestas de la *Ética de la Liberación* suponen el reconocimiento de un principio de universalización en el que la relación entre las intersubjetividades se establezca prácticamente y con criterios humanizadores.

En su obra *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*⁴⁶⁴ parece que Dussel quiere finalizar el diálogo con Apel. Añade, no obstante, algunas consideraciones en relación con la moral formal de Habermas.

En este escrito, Dussel reconoce y valoriza el hecho de que la *Ética del Discurso* se sitúe como respuesta y alternativa a un momento histórico europeo de crisis. Dentro del ambiente de la Escuela de Frankfurt aparece la *Ética del Discurso* como una filosofía crítica, de la que *la Ética de la Liberación tiene mucho que aprender, aunque*

⁴⁶³ Idem p 75

⁴⁶⁴ DUSSEL, E.: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Ed. Trotta, Madrid, 1998. Dussel resume y concluye en esta obra el diálogo con Apel, a quien añade comentarios relativos a J. Habermas. Trata estas cuestiones en dos apartados del capítulo 2, que titula "*La moralidad formal. La validez intersubjetiva*". El apartado que se refiere a Apel lo enuncia como '*La ética del Discurso de K. Apel*', pp 180-188. El apartado en que se refiere a Habermas, lo titula '*La moral formal de Jürgen Habermas*', pp 188-201.

deba marcar claramente sus diferencias⁴⁶⁵. Dussel alude a un libro de Apel titulado *Transformación de la filosofía*⁴⁶⁶, en donde analiza especialmente la cuestión del a priori de la *comunidad de comunicación* como presupuesto trascendental y ético de todo lenguaje, argumentación o discurso posible. El segundo paso es la intención de una *fundamentación última de la ética*.

Dussel indica *positivamente* los niveles en los que la filosofía moral debe transformarse, pasando del solipsismo kantiano a la experiencia de lo comunitario, paso que abre la reflexión a la intersubjetividad y a la importancia de la exterioridad y de lo social. La *Ética de la Liberación* tiene que asumir integralmente esta reflexión por su apertura e inspiración para la *comunidad de la vida*.

Al mismo tiempo, Dussel analiza *críticamente* el motivo que llevó a Apel a refugiarse en un puro y formal nivel trascendental. Para Dussel, Apel interpreta reductivamente el contenido de la ética, considerándolo como algo cultural, particular, meramente ontológico, como una condición de posibilidad todavía no alcanzada. Dussel considera que Apel no reconoce ni percibe que las culturas son modos concretos de organizar históricamente el deseo colectivo de la reproducción y el desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad⁴⁶⁷. La misma comprensión del sujeto presupone una cultura dada. Apel no toma conciencia de que el principio material de la ética, el principio básico de contenido universal, forma a las culturas. La universalidad se expresa como realidad del sujeto humano que desarrolla culturas, ambientes en los que hace posibles la vida humana. La ontología necesita de mediaciones para la vida⁴⁶⁸.

Para la *Ética de la Liberación* las reglas formales intersubjetivas de la argumentación práctica tienen sentido como procedimiento para aplicar las normas, mediaciones, valores y fines de las culturas, generadas desde la dimensión del principio universal material. Este principio es pre-ontológico y propiamente ético. La primera obligación de la ética es la de enfrentarse a los que la niegan, aunque los principios ontológicos y trascendentales tengan que oponerse a una época de cientificismo empirista y materialista, en el que el dogmatismo político esté incluido.

El paradigma de la racionalidad filosófica lleva a la reflexión sobre el escéptico, según Dussel, comprendido por la filosofía de Apel a partir de la necesidad de

⁴⁶⁵ Idem p 180

⁴⁶⁶ Libro citado por Dussel en la página 181, refiriéndose a una publicación de 1973, en donde Apel construye los elementos de su sistema filosófico. Dussel recurre constantemente a este texto por encontrar en él elementos válidos para la comprensión de la filosofía de Apel.

⁴⁶⁷ Idem p 182

⁴⁶⁸ Idem p 183

argumentos entre personas que se reconocen como iguales, con la posibilidad de llevar a cabo la formulación de normativas que intentan el consenso. En realidad se trata de la superación del principio cartesiano racionalista por el principio o paradigma lingüístico. Para Apel, la función de la norma es la de establecer un principio metodológico, la búsqueda de una norma de validez universal que permita la validez ética de todas las restantes⁴⁶⁹. Se trata de pasar del mero análisis lingüístico al paradigma pragmático, lo que lleva a Dussel a criticar las éticas analíticas.

Dentro de esta crítica, Dussel encuentra en la *Ética del Discurso* una *imposibilidad* de descender a lo real. Las éticas analíticas se reducirían a reflexionar lo formal. Apel daría un salto de lo concreto a lo trascendental. Su norma básica sería que solamente pueden ser válidas aquellas normas que sean aceptadas por todos los afectados como participantes virtuales de un discurso práctico⁴⁷⁰. Dussel no encuentra en Apel la necesidad de una mediación que haga el puente entre lo universal y lo particular, aunque sí encuentra una preocupación por la responsabilidad ante los afectados de los acuerdos consensuales.

La filosofía de Apel deja entrever un principio de complementación o de extensión, lo que sería un principio de acción o idea regulativa para las relaciones humanas, pero siempre en una situación de igualdad o simetría social, cosa que Dussel no encuentra en la *Ética del Discurso*, por lo que ve la necesidad de pasar a un *principio de liberación* que sea capaz de ver a las víctimas como el primer paso de la responsabilidad y del reconocimiento de la vida humana. Falta la simetría entre lo estratégico fáctico y el principio general; entre la razón discursiva y la razón estratégica⁴⁷¹, principio que comienza con la experiencia de la comunidad que busca protegerse, defenderse y preservarse de toda acción que atente contra la vida misma.

Al analizar el pensamiento de Habermas, Dussel parte de la preocupación que presenta en la *esfera de lo público*. Encuentra una intención de validez intersubjetiva en la argumentación *libre de dominación* de la institución democrática, institución que permite la legitimación de discursos y comprensiones filosóficas, ideológicas y éticas⁴⁷².

Habermas, en un primer momento, intenta conciliar el nivel público, en realidad el nivel político, con el ético. La preocupación de Habermas parte de una realidad

⁴⁶⁹ Idem p 184

⁴⁷⁰ Idem p 185

⁴⁷¹ Idem p 186

⁴⁷² Idem p 188

práctica y de un fenómeno concreto, el movimiento obrero y estudiantil de 1968, que provocó una crisis teórica rechazando ideologías y prácticas anteriores. La experiencia de 1968 se caracteriza por un ambiente de búsqueda, en cierto sentido inspirado en la novedad de un nuevo método que no sea el de Popper. Se critica, tanto dialéctica como ontológicamente, la razón instrumental⁴⁷³. Para Dussel, la contundencia de la crítica a la razón instrumental, por su reducción a lo pragmático y eficiente, son de gran valor para la Filosofía de la Liberación.

Anteriormente, Habermas había iniciado un diálogo con el pensamiento marxista⁴⁷⁴, importante para la sensibilización de las cuestiones económicas y sociales. De todas formas, Dussel encuentra en Habermas una cierta dificultad en descubrir el sentido de la universalidad como aspecto material de la ética; dificultad que se traduce en la práctica en la laguna que Habermas presenta al tratar las cuestiones de economía política⁴⁷⁵. Según Dussel, Habermas se preocupa por lo social y utiliza la sociología, pero se olvida de lo económico y de la injusticia económica generalizada. Esta limitación le impide analizar con profundidad el aspecto material de la ética.

En realidad, la crítica de Dussel se centra en la comprensión equivocada que Habermas da a la idea de producción y naturaleza de Marx⁴⁷⁶. Según Dussel, para Marx, el trabajo, las relaciones de producción, el capital como sistema y la economía, son momentos de un proceso de reproducción y desarrollo de la vida humana que marca la ética humana. Para Habermas, Marx tiene una actitud instrumental y productivista. Dussel niega esta actitud en Marx y considera que pasa desapercibida para Habermas la intuición marxista de una ética universal que propone como criterio básico la producción, reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad. Estos elementos integrarían los presupuestos básicos de la ética universal, formando parte del contenido y de la posibilidad de la vida y de la realidad humana. Desde estos aspectos, Marx propone analizar a las sociedades, a las culturas, en definitiva, a todos los colectivos humanos.

Dussel se refiere a un segundo momento en la evolución del pensamiento de Habermas. Este segundo momento viene marcado por la Ética del Discurso y la teoría de la acción comunicativa⁴⁷⁷, y estaría caracterizado por el diálogo con el retorno

⁴⁷³ De esta época es su libro *Conocimiento e interés*, traducción española en Taurus, Madrid, 1986

⁴⁷⁴ El diálogo con el marxismo está bastante explícito en *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid, 1967

⁴⁷⁵ DUSSEL, E.: o. c. p 189

⁴⁷⁶ Idem p 192

⁴⁷⁷ Idem p 193

lingüístico, con el irracionalismo pre-moderno, con la social-democracia y las críticas a las éticas de Taylor, MacIntyre y Rawls. Es el momento en que Habermas piensa la relación entre la conciencia moral y la acción comunicativa, momento en el que Dussel encuentra gran proximidad con la Ética de la Liberación, al partir de la indignación que provoca en el ser humano el daño y la injusticia contra otros seres humanos.

Analizando sus argumentos y especialmente elaborando los enunciados descriptivos y normativos por los que intenta explicar el significado de la verdad moral, Habermas les confiere pretensiones de verdad y de rectitud. Pero estos enunciados descriptivos y normativos tienen que ser diferenciados de los enunciados emocionales y subjetivos. Estos últimos, indican preferencias, convicciones, deseos e inclinaciones. En contra de Ayer y Hare, que afirman que los enunciados vivenciales, los imperativos y los enunciados intencionales serían las formas lingüísticas más adecuadas⁴⁷⁸ para ser estudiadas por la meta-ética, Habermas concluye afirmando que la meta-ética analítica es escéptica y no cognitiva, desvalorizando la realidad del mundo desde su punto de vista científico. Habermas intenta, como consecuencia, afirmar la necesidad de argumentos universales para alcanzar una formación válida racionalmente del juicio moral.

En este momento Habermas llega al principio de la Ética del Discurso⁴⁷⁹, *una norma tiene validez cuando todos los afectados consiguen ponerse de acuerdo en cuanto participantes de un discurso práctico en que dicha norma es válida*⁴⁸⁰. Para su aplicación necesita de un principio puente que pueda afirmar la aplicación de los principios y cuyas consecuencias sean acatadas por las comunidades de afectados. De acuerdo con Habermas, las necesidades, más que individuales, son culturales e históricas, consecuentemente con características sociales y comunitarias. Pero, en la apreciación de Dussel, Habermas no entra en la cuestión de la asimetría entre los grupos sociales, asimetría presente en las culturas y en las sociedades. Habermas no llega a la conclusión de una relación moral-ética. Para él, lo valorativo es inamovible, concepto que le separa de la Ética de la Liberación, que se presenta más crítica de los principios establecidos, especialmente permitiendo que las víctimas tengan capacidad de interrogar los valores establecidos y los enunciados valorativos vigentes.

⁴⁷⁸ Idem p 193

⁴⁷⁹ Idem p 194

⁴⁸⁰ Citado por Dussel, E. op cit p 194, refiriéndose a *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985, p 86

No se trata sólo de una moralidad. Especialmente se trata de una criticidad. Para Dussel, Habermas se olvida de todo un continente que necesita un nuevo proyecto ético. Llega a una ética formal con un discurso práctico, pero no llega al fondo de la cuestión de la vida humana como criterio universal en relación con la cultura. No es capaz de descubrir el *deber-ser* universal, ni logra trascender al sentido ontológico⁴⁸¹.

Dussel considera que la *Ética del Discurso* no puede entrar en un debate racional con la *Ética de la Liberación*. Aunque asuma los problemas concretos, no consigue incorporarlos dentro de la problemática general y universal y no consigue llegar a una *solidaridad profunda* por la vida, limitándose a aspectos de evidencias culturales.

La negación de un principio material de la ética le impide a Habermas la posibilidad de universalidad ética, diferente de la *Ética de la Liberación* que, a pesar de las limitaciones, piensa la realidad desde motivos operantes e instituciones vigentes, aunque tenga que negarlas, superarlas y transformarlas. Mientras que la *Ética del Discurso* de Habermas prioriza lo que es moralmente obligatorio y recto sobre lo que es éticamente deseable, la *Ética de la Liberación* coloca lo estrictamente ético como lo que tiene que ser prioritario.

La *Ética del Discurso* acepta la posibilidad de un principio ético universal, fruto de una intersubjetividad positivista, universalista y formal. La *Ética de la Liberación* acepta este principio, resumiéndolo desde una conciencia ética articulada que parte de un *ethos* cultural⁴⁸², provocando un nuevo momento de desarrollo.

Resumiendo, podemos indicar que la *Ética del Discurso* intenta hacer posible y justificar racionalmente una ética preocupada por enfrentar el escepticismo y el relativismo cultural. Lo intenta hacer a partir de categorías de universalización ética, preocupándose básicamente por la injusticia internacional y la crisis ecológica. Desde los presupuestos de la *Ética de la Liberación*, Dussel señala que en cualquier comunidad de comunicación, hay siempre víctimas, excluidos del diálogo y de los consensos institucionales. Para Dussel, los verdaderos impulsos éticos no emergen del diálogo con aquellos que comparten los mismos intereses. El verdadero punto de partida es el rostro desfigurado del Otro. La razón práctica tiene que ser vista como la *razón del Otro*.

⁴⁸¹ DUSSEL, E.: o. c. p 196

⁴⁸² Idem p 200

6.2.- El diálogo con otras éticas latinoamericanas.

Sin duda alguna podemos admirarnos por la búsqueda siempre constante del hombre por conocer la verdad, búsqueda *siempre antigua y siempre nueva*, parafraseando a san Agustín. En esta búsqueda, los grupos humanos realizan sus pretensiones concretas en la práctica, nuevamente recordando a San Agustín, en una historia marcada por la ambigüedad entre las grandes realizaciones humanas y sus tremendos fracasos.

Al mismo tiempo que la ciencia se enorgullece de haber conseguido el clon de una oveja, la devastación humana del planeta acaba con una especie viva por día. Al mismo tiempo que la astronomía o astrofísica celebra la llegada a Marte y el descubrimiento de nuevos satélites y planetas, nuestro hábitat, la Tierra, sufre semejante destrucción acabando con la biosfera, aumentando el efecto estufa, contaminando y deteriorando nuestro espacio vital.

Como todas las acciones humanas, las tentativas de la Ética y de la Filosofía de la Liberación se ven sometidas a ambigüedades y divergencias internas, dando lugar a diferentes tendencias dentro de una línea amplia que se autodenominó como Filosofía de la Liberación. Por un lado, se constataron principios generales aceptados y defendidos por parte de grupos organizados en la sociedad, grupos integrados por intelectuales, estudiantes, políticos, líderes populares, artistas, líderes religiosos, grupos de mujeres y de jóvenes, indígenas, afrodescendientes, etc. que integraron y aplicaron las teorías y métodos en sus diferentes acciones. Esta aceptación no significó ausencia de críticas y de divergencias. Pero, por otro lado, hay también que hacer constar rechazos y persecuciones por parte de otros grupos, estos últimos, política e ideológicamente ligados al poder constituido, e intelectualmente, conservadores e inmovilistas.

Lo cierto es que es innegable la presencia de la Filosofía de la Liberación en la vida latinoamericana y en el diálogo con otros continentes. Con relación a Dussel su influencia es patente en las áreas teológica, filosófica e histórica, aunque más concretamente su preocupación primera y más fundamental sea en el contexto de la ética. Constantemente aparecen alusiones a Dussel en nuevos intelectuales, tal como lo atestiguan defensas de tesis, escritos y referencias sobre su pensamiento. No queremos detenernos a analizar estos testimonios, pues consideramos que en este estudio queda claro la importancia que la obra de Dussel representa para América Latina.

Esto no quiere decir que Dussel sea una autoridad indiscutible en el continente suramericano. Su pensamiento no está libre de críticas, no sólo desde Europa, sino también desde América Latina. Si en relación con la Ética del Discurso se trató de un diálogo, en América Latina no solamente se experimenta un diálogo, sino que en algunos casos se trata de un verdadero enfrentamiento. Algunas de las divergencias surgen de filosofías opuestas, en el caso las filosofías de carácter conservador y liberal. Pero dentro de la propia Filosofía de la Liberación aparecen varias tendencias e interpretaciones, unas de motivación cristiana y otras de inspiración marxista. Vale la pena conocer algunas de las críticas al pensamiento representado por Dussel, dentro de la misma Filosofía de la Liberación, aunque sea de forma general y esquemática.

6.2.1.- Críticas al pensamiento de Dussel desde América Latina.

Una de las críticas más contundentes proviene de Horacio Cerutti, que forma parte de un grupo de filósofos argentinos preocupados con el tema de la liberación social y política en el continente latinoamericano. Profesor de varias universidades, participó de varios encuentros en Argentina, como el que lanzó el *Manifiesto Salteño* de abril de 1974, en donde se defendía la necesidad de una filosofía propia de América Latina. Su crítica a Dussel, con quien ya había trabajado anteriormente, comienza con el rechazo en la publicación del primer número de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*⁴⁸³ de parte de ese mismo documento de Salta. Su divergencia con Dussel está perfectamente explicitada en su libro *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*⁴⁸⁴.

Cerutti afirma que el núcleo de la Filosofía de la Liberación está en la problemática planteada por el hambre y la miseria. La Filosofía de la Liberación quiere ser la *filosofía de la miseria*, diferente de la *miseria de la filosofía*, lo que le hace referirse a una cuestión, no solamente de metodología, como de comprensión del problema⁴⁸⁵ y del contenido que aparece original y nuevo en la Filosofía de la Liberación. Cerutti no está de acuerdo con Dussel cuando afirma que hay un surgimiento de una *nueva generación filosófica* en América Latina. Cerutti cuestiona que el pensamiento de Dussel sea nuevo y original, situándole en una tentativa de

⁴⁸³ En ese momento, el consejo de redacción de la Revista estaba integrado por Osvaldo Ardiles, Mario Casalla, Enrique Dussel, Aníbal Fornari y Juan Carlos Scannonne

⁴⁸⁴ CERUTTI G. H.: *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1983. Aquí utilizamos la segunda edición, de 1992

⁴⁸⁵ Idem pp 21- 23

Filosofía de la Liberación aliada al populismo argentino, y más concretamente, al peronismo que engañó al pueblo argentino con esperanzas impracticables.

Desde el concepto de *generación* de Ortega y Gasset, y la distinción entre *irrupción* y *ruptura*⁴⁸⁶, Cerutti hace su crítica a la afirmación de que Dussel se considera a sí mismo como parte de esa nueva generación. En realidad, el hecho de ser una nueva generación no indica que haya cambios sustanciales en la sociedad. Para Cerutti, la filosofía de Dussel no produce ningún tipo de ruptura con el pensamiento anterior, solamente irrumpe con una nueva formulación, pero continúa siendo populista.

En realidad, Cerutti no considera a Dussel como filósofo y sí como teólogo. Los niveles presentados por Dussel (erótica, pedagógica, política, arqueológica) se dimensionan como punto de partida de Dussel en la relación Dios-Hombre, con lo que formularía una antropología teológica. Más que un pensamiento filosófico, lo que Dussel elabora es una *teologización de la metafísica*⁴⁸⁷.

La crítica de Cerutti se extiende a los filósofos que confiesan su inspiración cristiana. Llega a afirmar que la poca formación filosófica de los cristianos en América Latina provocó confusiones en los términos marxistas utilizados en la Filosofía de la Liberación⁴⁸⁸. Desde esta posición ideológica, crítica, igualmente, las afirmaciones de F. Hinkelammert, como la que atestigua que “*la revelación cristiana proporciona los elementos para la toma de conciencia trascendental, conciencia que hace posible la comprensión de la dialéctica de la historia, constituyente de la ética y de la metafísica de la historia*”⁴⁸⁹. Cerutti analiza que Hinkelammert se refiere a una *factibilidad trascendental* y niega su valor de transformación pues “*la lucha por la liberación a la cual el conservador le niega sentido, adquiere sentido precisamente a causa de la no factibilidad trascendental*”⁴⁹⁰. Para Cerutti, los postulados utilizados por Hinkelammert son kantianos, fundamentados en la libertad trascendental del hombre, la inmortalidad y

⁴⁸⁶ Idem p 27. Cerutti recuerda el concepto de *Generación* de Ortega, *el conjunto de los que son coetáneos en un círculo de actual convivencia. El concepto de generación no implica, pues, primariamente, más que estas dos notas: tener la misma edad y tener algún contacto vital*. Esta cita Cerutti la toma de JULIÁN MARIAS, en *El método histórico de las generaciones*, Revista de Occidente, Madrid, 1961. En la secuencia del pensamiento de Ortega, se distinguen dos formas de ser *generación*, una *cumulativa* y la otra *polémica*. Una nueva división establece que las *generaciones polémicas* pueden ser *decisivas*, integradas a un periodo de crisis. Resumiendo, Ortega distingue entre *coetaneidad* (ser de la misma edad) y *contemporaneidad* (vivir en el mismo tiempo). En este vivir el mismo tiempo, hay que tener en cuenta, 1) cuando cambia algo en nuestro mundo; 2) cuando cambia el mundo.

⁴⁸⁷ Idem p 36

⁴⁸⁸ Idem pp 171-173

⁴⁸⁹ Idem p 98

⁴⁹⁰ Idem p 109

la existencia de Dios⁴⁹¹, conceptos más teológicos que filosóficos, aunque de ellos se puedan concluir algún tipo de dialéctica.

Otros de los enfrentamientos con Dussel es el protagonizado por el cubano Rafael Plá, esta vez desde la búsqueda de la lógica que constituye un proceso y desde el concepto de universalidad⁴⁹².

Plá intenta descifrar la estructura del pensamiento de hombres que de forma consciente encaran un proceso de liberación. La cuestión principal está en la estructura y en la lógica de la configuración de un proceso, o de un proyecto, de liberación para América Latina. Su interés reside en la lógica que orienta el proyecto, lo que le lleva a pensar en lo *universal* como una categoría especial, desde donde se puedan pensar las cuestiones relacionadas con lo particular y con lo singular.

Lo universal puede realizarse desde lo particular y lo singular. Es la forma concreta de conseguir formular un proceso de liberación. La crítica que Plá hace a Dussel es la consideración de que parte de una idea esencial de liberación como si fuese una verdad abstracta⁴⁹³. Tan abstracta que el propio método defendido por Dussel como *analéctico*, termina siendo entendido como algo simbólico⁴⁹⁴ y no como algo real y concreto.

El primer momento de la realidad, para Plá, tiene que ser su carácter fenoménico, su presencia material en la vida de los seres humanos. Pero dentro de esta realidad, el ser humano pretende una nueva construcción desde lo *ideal* y lo *utópico*⁴⁹⁵, momentos que colocan al ser humano en una tensión constante entre la realidad actual y el poder ser futuro. La existencia tiene una esencia, o mejor, el ser humano, como proyecto constante y lucha permanente ante lo nuevo desconocido, en el caso de América Latina ante el ideal de la liberación, hace una conjunción de vida entre su esencia cuestionadora e inquieta y la existencia que experimenta en cada situación determinada.

La realidad del momento es una realidad universal. Para Plá, la oposición que Dussel establece entre eurocentrismo y periferia no atiende auténticamente al momento presente⁴⁹⁶. No se puede pensar un proyecto universal desde categorías fragmentadas de

⁴⁹¹ Idem

⁴⁹² PLA LEON, R.: *Problemas de la lógica del pensamiento liberador latinoamericano*, Anuario Hispano Cubano de Filosofía, Santa Clara, 1995

⁴⁹³ Idem, p 4

⁴⁹⁴ Idem p 16

⁴⁹⁵ Idem p 19

⁴⁹⁶ Idem p 17

naciones o de culturas. La liberación, en concreto, no se puede pensar exclusivamente desde los marcos de una nación, de una cultura o de un grupo étnico. Un grupo concreto no puede operar una universalización de su particularidad regional, cosa que aparentemente surge en Dussel con su defensa de la participación universal con igualdad de derechos. Rafael Plá acepta la universalización, pero como un proyecto más auténtico del operado hasta el momento actual, en el que haya que aceptar las contradicciones dialécticas propias de cada proyecto, sin abdicar del mismo proyecto.

En realidad las críticas apuntadas se refieren a las obras de los años de 1970 y 1980, especialmente en su fundamentación de la Filosofía y de la Ética de la Liberación. Con relación a ellas hay que reflexionar algunas cosas y negar otras. La primera negación es la del carácter peronista y populista atribuido a Dussel por parte de Horacio Cerutti. No hay posibilidad de encontrar semejanzas en la demagogia populista y las propuestas transformadoras de la Ética de la Liberación. En ningún momento la Filosofía y la Ética de la Liberación pusieron el protagonismo de la liberación en los líderes del Gobierno. Al contrario, el sujeto histórico y el protagonista de la liberación es reivindicado constantemente para el pueblo, y todavía más concretamente para el pueblo que está siendo víctima de los totalitarismos burgueses, populistas o materialistas.

Tampoco es cierto que la filosofía cristiana sea deficiente en América Latina. El hecho de partir de una verdad considerada revelada no impide una formulación filosófica seria. En occidente, la filosofía de San Agustín no deja de partir del dado revelado y la fe nunca impidió la reflexión. El dogma cristiano de la responsabilidad ante el otro, la obligación de escuchar el grito del oprimido y de acercarse a la víctima, se autoimplica en prácticas concretas que se aproximan, asemejan e inspiran a los movimientos de liberación. La filosofía cristiana, como la Filosofía de la Liberación, no es una filosofía ingenua o irracional. Puede ser utópica, e incluso trascendental, pero no deja de tener implicaciones concretas en la realidad del día al día.

La Ética de Dussel tampoco puede reducirse a algo abstracto o imposible. Parte del principio de que toda filosofía auténtica tiene que contribuir con el hombre para que alcance, en sus determinadas circunstancias específicas, el dominio sobre el mundo que le rodea y sobre sí mismo. Por eso toda auténtica filosofía se aproxima a la ética. Si la filosofía renuncia a la intención de intervenir en la sociedad para activamente perfeccionar la conducta humana, deja de ser filosofía. La filosofía, por eso, no huye de los compromisos políticos, económicos, internacionales, bélicos, ecológicos, en definitiva, nada de lo que es humano es ajeno a la filosofía y a su formulación ética. Eso

está suficientemente claro en Dussel, para quien *la voluntad de libertad del dominado, el amor-justicia al Otro como Otro, es el verdadero origen del proceso analéctico-dialéctico*⁴⁹⁷; o para quien tiene conciencia de que *la liberación no es simplemente estar en contra del centro, ni siquiera romper la dependencia. Es mucho más que eso: es tener la creatividad de ser realmente capaces de construir la novedad, un nuevo momento histórico desde la positiva exterioridad cultural de nuestro pueblo*⁴⁹⁸, afirmación que es mucho más que un concepto teórico, vivido en situaciones extremas, tanto por Dussel como por otros muchos militantes de los movimientos de liberación, ya sean cristianos o no.

6.2.2.- Tendencias y situación actual en el debate filosófico de la liberación.

Desde la emergencia de un pensamiento sistemático en América Latina a finales de la década de los años 1960 e inicio de la década de 1970, se diversificaron los temas específicos y se priorizaron algunos de ellos como la crítica al neoliberalismo; la cuestión femenina y homosexual; los derechos y el reconocimiento de las razas negra e indígena; las nuevas tecnologías y su relación con el sujeto humano; la educación popular y alternativa; los movimientos sociales, obreros y campesinos; la oposición a una globalización exclusivamente fundada en lo económico y en el consumo; el desempleo; la formación de líderes; el diálogo Norte-Sur; y últimamente la preocupación por la ecología y la creación de renta comunitaria y alternativa, temas que ya son estudiados y analizados en los foros internacionales que defienden que *otro mundo es posible* y que los derechos de los grupos sociales oprimidos son imprescindibles y plausibles de reconocimiento.

Esta diversidad de temas, el enfoque utilizado y principios de acción diferentes, provocaron tendencias e interpretaciones dentro de un mismo ideal de liberación, surgiendo varias formas de filosofar sobre la liberación concreta. Algunos pensadores prefieren referirse a *filosofías de la liberación* y no tanto a una *Filosofía de la Liberación*. El mismo concepto de *liberación* es un poco complejo en América Latina. Puede referirse tanto a una categoría filosófica como a los movimientos de emancipación nacionalistas. Lo cierto es que la temática tenía necesariamente que aparecer en virtud de los derechos negados y de los grupos marginalizados.

⁴⁹⁷ DUSSEL,E.: *Para una ética de la liberación latinoamericana II*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1972, p 79

⁴⁹⁸ DUSSEL,E.: *Introducción a la filosofía de la liberación*, Ed. Nueva América, Bogotá, 1988, p 128

Debido a la urgencia y a la apelación de la desigualdad social latinoamericana, la primera comprensión que cronológicamente aparece es la de aquellos filósofos que se preocupan por la necesidad de una filosofía propiamente latinoamericana y pasan a pensar la realidad social a partir de lo estrictamente latinoamericano. Se identifica Filosofía de la Liberación con Filosofía de lo Americano y la cuestión de fondo está en la autenticidad y en la originalidad de la filosofía practicada en tierras de América del Sur. Augusto Salazar Bondy es uno de sus primeros inspiradores⁴⁹⁹.

Pensar la filosofía estrictamente americana supone dos posibilidades, que darían origen a un diálogo y a dos tendencias posibles. Una *regionalista* (también llamada circunstancialista) y otra *universalista*. Esta última parte de una posibilidad de universalización de la filosofía latinoamericana, así como la africana, europea, asiática. La función de la filosofía latinoamericana sería la de aportar al pensamiento filosófico universal el desarrollo de las cuestiones más ligadas a la realidad de la opresión, desigualdad social y marginalización. El ideal de libertad y de liberación estarían innatos a toda filosofía, pero la liberación concreta exige realizarse en épocas y lugares determinados. A partir del valor de cada historia concreta y de cada cultura vigente, desde la realidad particular, se piensa una praxis propia, acción que puede contribuir universalmente reconociendo y ofreciendo los valores propios.

Esta tendencia de la Filosofía de la Liberación insiste en la necesidad de creación de centros filosóficos en América Latina que permitan una cierta autonomía en relación con los centros filosóficos de Europa y América del Norte. Permitiría un estudio más aplicado de las cuestiones latinoamericanas, además de una contribución original y propia al pensamiento universal. Los temas de la Filosofía de la Liberación pueden ser universalizados desde sus opciones de reflexión a favor de las víctimas⁵⁰⁰.

Para los circunstancialistas o regionalistas, la preocupación principal es la ontología latinoamericana, centrandó la originalidad del pensamiento en el ser del hombre latinoamericano. Se trata de una tendencia práctica, fundada en la praxis de la resistencia a la dominación y la defensa de la liberación. Surgen propuestas como la utopía latinoamericana, universalizable aunque original en la utopía del continente, que

⁴⁹⁹ SALAZAR BONDY, A.: *Filosofía de la Dominación y Filosofía de la Liberación*, San Miguel, Rev. Stromata, nº 4, oct.-diz. 1973, p 393-397

⁵⁰⁰ Forman parte de esta tendencia Francisco Miró Quesada, Raúl Fornet-Betancourt y Constanza Marcondes. A pesar de defender una autonomía latino americana, la influencia de Paul Ricoeur es clara.

defiende *el futuro* como lugar de liberación y de justicia social⁵⁰¹, la recuperación de la historia del continente a partir de su circunstancia concreta, recuperando al mismo tiempo su circunstancia original⁵⁰². Si la primera tendencia presentaba una influencia clara de Paul Ricoeur, en ésta, la influencia de Ortega y Gasset sobre la circunstancia y, la influencia de M. Heidegger sobre el ser-en-el-mundo, son igualmente claras, aunque no dejen de tener una reflexión particular y localizada geográficamente.

Otro diálogo, que al mismo tiempo origina nuevas tendencias, se realiza a partir de la comprensión del *concepto de liberación*. El filósofo cubano Pablo Guadarrama reconoce, a partir de este concepto, cuatro tendencias básicas, todas ellas dentro del marco del humanismo liberador, preocupadas por la consecución de la liberación social⁵⁰³.

El primer grupo parte de la reflexión sobre la liberación a partir de una perspectiva cultural. Su preocupación se centra en el *ethos* cultural de los pueblos de América Latina. Intenta rescatar y destacar los valores autóctonos y populares que acabaron siendo alienados por causa de la dominación cultural. Defienden que la Filosofía de la Liberación debería preocuparse por la reflexión ético-mítica y religiosa presente en la cultura del continente. Para eso se haría necesaria una mediación simbólica que pudiese recuperar los elementos no racionales de la cultura. El representante más significativo de esta tendencia es Juan Carlos Scannonne.

Un segundo grupo estaría constituido por aquellos que consideran la liberación como el camino racional y efectivo para acabar con la alienación de los hombres latinoamericanos, recuperando de esa forma su plena humanidad. La posibilidad de un consenso fundado en la razón sería su núcleo central. Su mayor representante sería Francisco Miró Quesada. La racionalidad de la liberación sería, por lo tanto, la base de la concepción de la Filosofía de la Liberación; tendencia que presenta alguna influencia kantiana de imperativos racionales y éticos.

El tercer grupo estaría formado por Leopoldo Zea, Sirio López Velasco y Osvaldo Ardiles entre sus representantes más reconocidos. La preocupación principal se centra en una Filosofía Política que contemple, además de mecanismos democráticos ya

⁵⁰¹ Esta tesis fue defendida por Roberto Escobar, *A utopia como constante filosófica em América* in *La Filosofia em América*, Ver. Reflexão, Campinas, set-dez 1984

⁵⁰² Idea defendida por Leopoldo Zea

⁵⁰³ La organización en tendencias de acuerdo con el concepto de liberación se debe a Pablo Guadarrama González, está bien resumida y clara en MANCER ANDRÉ, E. *Uma introdução conceitual às Filosofias da Libertação*, Ed. IFIL, Curitiba, PR, (Brasil), 1999

reconocidos, posibilidades de libertad cultural, económica y ecológica como condición de la total libertad humana.

En el último y cuarto grupo Pablo Guadarrama incluye a Enrique Dussel, Arturo Andrés Roig, Alejandro Serrano Caldera y Horacio Cerutti. La característica de este grupo sería su proximidad con el marxismo. La particularidad de esta tendencia es considerar que la liberación e independencia del continente solamente sería posible a partir de una revolución nacional liberadora de trascendentes dimensiones sociales, capaz de superar las alienantes relaciones capitalistas. Su propuesta incluye una nueva orientación socialista, añadiendo elementos de una democracia ecológica, como una de las grandes problemáticas de la realidad actual.

Atendiendo a la división que establece Raúl Fonet-Betancourt, la Filosofía de la Liberación tendría una triple preocupación central, poniendo el primer paso en la ruptura con el pensamiento europeo, lo que supone la emergencia de un pensamiento latinoamericano original, originalidad que lleva a la idea de reconocer en el pueblo el sujeto del acto de pensar. Esta línea principal se interpreta desde dos comprensiones básicas cristalizadas, que se caracterizan, la primera, por la preocupación por el *ethos* popular y cultural y, la segunda, por la aceptación de la orientación marxista, tendencia en la que Enrique Dussel estaría incluido⁵⁰⁴.

Todavía se podrían indicar otras divisiones de otros filósofos e incluso de centros filosóficos. La diversidad de tendencias puede considerarse como un momento creativo de pensamiento y acción, no necesariamente como fundamentalismos que excluyen opiniones o sistemas diferentes. La diferencia más significativa en términos de ideología, muy probablemente, sería la división entre visiones marxistas y cristianas. Si estas tendencias históricamente fueron antagónicas, con el tiempo encontraron, en la necesaria y urgente práctica de la liberación, puntos de unión y cooperación. La intuición marxista no negaría en nada los principios cristianos de reconocimiento del otro como hermano y prójimo, especialmente en la figura de los golpeados que yacen a los bordes del camino, heridos y olvidados⁵⁰⁵. Aún más, hay que reconocer que la

⁵⁰⁴ FONET-BETANCOURT, R.: *Problemas atuais da filosofia na hispano-america*, São Leopoldo, Ed. UNISINOS, 1993

⁵⁰⁵ Esta cuestión representa el paradigma del cuidado, tal como narra el capítulo 19 del Evangelio de Lucas, narrando la Parábola del Buen Samaritano. El samaritano se preocupa por el que está muriendo fuera de los límites establecidos por el camino oficial. No se preocupa por su raza, religión o condición social, la preocupación básica es que está herido e injusticiado. Es uno de los temas preferidos por la Teología de la Liberación, que no deja de tener su influencia en la filosofía cristiana liberadora, conocido en términos académicos como el *principio misericordia*. Jon Sobrino, así como Ignacio Ellacuría, trataron ampliamente esta cuestión.

herramienta utilizada por los movimientos cristianos más empeñados en la liberación, fue la herramienta marxista, más concretamente, los métodos de análisis de la sociedad y el lenguaje político liberador.

De la misma forma, partidos y movimientos de inspiración marxista reconocieron el carácter dinámico y transformador que surge de la utopía cristiana. La trascendentalidad inherente al pensamiento cristiano empuja al ser humano a buscar una nueva realidad que supera la situación de injusticia y opresión, considerada en términos teológicos como pecado social y estructural. Hay que recordar el papel de colaboración y la aportación cristiana a la mayoría de los movimientos de liberación de América Latina, perfectamente visibles en el lema del triunfo de la Revolución Sandinista nicaragüense, que gritaba, *entre cristianismo y revolución no hay contradicción*. En la organización concreta, hay que recordar cómo militantes de partidos de inspiración marxista fueron defendidos y abrigados por los movimientos de la Iglesia Católica y de otras iglesias cristianas, llegando incluso a que miembros de partidos marxistas ocuparan cargos de coordinación en las pastorales sociales de las iglesias.

Este diálogo no significó la anulación de las diferencias, aunque sí su superación, por lo menos durante décadas de persecución y represión. En la realidad actual se percibe una gran influencia del pensamiento marxista en pensadores cristianos, a pesar de que muchas de las tesis de Marx estén desactualizadas, sin que por eso se pierda la intuición principal de Marx del reconocimiento de los pobres y su necesidad de organización y de lucha por su liberación. Tampoco se puede negar la influencia del cristianismo en los movimientos marxistas, esta vez, reconociendo el valor del lenguaje cristiano para el análisis de la sociedad, recurriendo a conceptos utilizados tradicionalmente en el lenguaje cristiano⁵⁰⁶.

6.3.- Aportaciones y límites de la Ética de la liberación.

Hay que hacer notar que la preocupación por la libertad es un tema antiguo en el deseo del hombre y en la reflexión filosófica. Centrándonos específicamente en occidente, tenemos que recordar la negación a la esclavitud y la propuesta de su abolición por algunos sofistas griegos. Eran los mismos que se opusieron y combatieron

⁵⁰⁶ Concretamente vale la pena recordar los conceptos éticos utilizados por Agnes Heller, uno de ellos definido como *principio de compasión*, término eminentemente de inspiración cristiana. P. e. cfr. *Más allá de la justicia*, Ed. Crítica, Barcelona, 1987

la división entre griegos y bárbaros, además de defender la propiedad igualitaria para todos y la supresión de la nobleza⁵⁰⁷. Serían los primeros filósofos occidentales con preocupación por la liberación, cuyo ideal fue seguido en las tesis medievales que defendían la legitimidad de la sublevación social y el ejercicio de la libertad, tanto a nivel individual como social. Representantes de este pensamiento los encontramos en la inspiradora Escuela de Salamanca. Ideales que estuvieron igualmente presentes en los movimientos románticos y sociales de la edad Moderna.

La preocupación por la liberación es una tendencia de la historia de la Filosofía. La Filosofía de la Liberación surge como continuación y como presencia de una cuestión necesaria para la reflexión humana y para la convivencia social. Esta forma de pensar y de organizarse, se alinea dentro de una tradición filosófica que se preocupa básicamente por estar al lado de los grupos excluidos de la sociedad. En palabras de Osvaldo Ardiles, *se trata de pensar lo que el pueblo sufre y sentir lo que el pueblo piensa*⁵⁰⁸, o recordando a Arturo Roig, y con él a todo el sector crítico del populismo, e incluso toda una línea de pensamiento que recorre toda la reflexión actual latinoamericana, *solo puede hablarse estrictamente de filosofía, allí donde se producen dos hechos: la liberación ontológica y la liberación política*⁵⁰⁹, lo que implica un compromiso con la historia y con el proceso de liberación, como señalaba Juan Carlos Scannonne⁵¹⁰.

Esta característica apunta otra aportación importante, igualmente recibida e inspirada en la tradición filosófica. Como la referida metáfora de Sócrates sobre las pequeñas moscas que estorban e incomodan al gran caballo impidiéndole la tranquilidad del comodismo, la Filosofía de la Liberación entra en la dinámica de movimientos sociales, académicos, políticos o económicos que se niegan a abdicar de su tarea de cuestionar el sentido de la vida humana y la organización formal de los grupos sociales.

⁵⁰⁷ AGUIAR, A.R.R.: *O que é justiça*, São Paulo, Editora Alfa-Omega, 1982, p 32

⁵⁰⁸ ARDILES, O.: *Líneas básicas para un proyecto de filosofar latinoamericano. Propositiones sueltas* Papua. T. I enero-jul 1975, núm. 1, p 7

⁵⁰⁹ ROIG, A.A.: *Acerca del comienzo de la filosofía americana*, in Rev. De la Universidad de México, vol. XXV, nº 8, abril 1971. En este artículo Arturo Andrés Roig destaca dos conceptos utilizados por Hegel. Por *liberación ontológica*, Roig interpreta el momento en que Hegel considera el objeto de la filosofía, lo absoluto, no como *expresión* ni como *representación*, sino como *concepto*. Para el mismo Hegel, la *liberación política* se consigue cuando hay una sociedad constituida y con constitución formal. Se da, entonces, la filosofía, cuando hay libertad del ciudadano y del Estado, lo que conlleva claramente un aporte social de la filosofía.

⁵¹⁰ SCANNONNE, J.C.: *Teología, cultura popular y discernimiento. Hacia una teología que acompañe a los pueblos latinoamericanos en su proceso de liberación*, in VVAA, *Cultura Popular y Filosofía de la Liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, p 252

Como recordaba Hugo Assmann, *la filosofía o es crítica o es un nuevo dogmatismo*⁵¹¹, lo que deja claro la actitud de una filosofía comprometida y ética, especialmente ante el escepticismo del mundo actual, y ante el fundamentalismo de muchos dogmas. La Filosofía de la Liberación retoma el ideal y la utopía de una nueva esperanza fundada en la inclusión social y en la superación de las desigualdades humanas.

Consciente de la dificultad de esta utopía, la Filosofía de la Liberación se organiza para no quedarse en un puro romanticismo, desafiando racionalmente la comprensión del ser humano desde la experiencia del otro, que se presenta como alguien real y concreto. Y, al mismo tiempo, con necesidad de propuestas transformadoras, igualmente, reales y concretas. Es por lo que la Filosofía de la Liberación parte de la realidad latinoamericana y de la preocupación de pensar esta situación a partir del pensamiento americano.

De hecho, otra de las aportaciones es la preocupación por la originalidad y la identidad del continente latinoamericano, que la lleva a una mejor comprensión de la situación histórica y del futuro de América latina. El ideal de descubrir lo particular, como diferente e identificador de lo americano, lleva a la convicción de su valor, de su derecho y de su responsabilidad, “*nos negamos, sí, por fidelidad a nosotros, a la historia latinoamericana y a la filosofía misma, a seguir repitiendo e imitando. La filosofía como método es solo filosofía sin más, única y universal*”, afirma Gustavo Ortiz⁵¹², mostrando un sentimiento que no es exclusivamente suyo, sino que también se manifiesta como denominador común en el pensamiento actual de Latinoamérica.

Descubrir la identidad cultural implica el compromiso de mantener sus valores, ofrecerlos al resto del mundo, dialogar con otras tradiciones y otras culturas. Recordando las palabras de Dussel, *nuestro dis-curso, el discurrir de nuestro pensar, intenta partir de la realidad de América Latina*⁵¹³. La influencia de Lévinas no supone obstáculo para la elaboración y el desarrollo de un pensamiento latinoamericano. Dussel establece dimensiones de la construcción de un nuevo sistema filosófico, comenzando, como primer momento, de la misma *realidad*, como modo del ser humano enfrentarse ante las cosas, con actitudes propias, o sea, su *ethos*. Esta opción le lleva a una *comprensión existencial anterior al ser*, lo que sería una comprensión ontológica y

⁵¹¹ ASSMANN, H.: *Presupuestos políticos de una filosofía latinoamericana. Notas sueltas*, in *Novo Mundo*, Papua, Buenos Aires, p 27

⁵¹² ORTIZ, G.: *Supuestos de un pensar latinoamericano: la cultura nacional en el Martín Fierro*, citado por Horacio Cerutti, o. c. p 148, afirmación expuesta en el seminario de licenciatura en filosofía, Universidad Nacional de Córdoba.

⁵¹³ DUSSEL, E.: *Para una ética de la liberación latinoamericana*, o. c. Especialmente en los tomos I y II.

hermenéutica de la facticidad. La vida es la facticidad elaborable científicamente mediante la ciencia de los fenómenos⁵¹⁴.

Otra de las aportaciones viene desde una dimensión práctica y racional. La Filosofía de la Liberación intenta ser reflexiva y concreta al mismo tiempo. Los ideales de la liberación pasan a ser comprendidos como posibilidades éticas, configurándose como un compromiso personal y social, buscando el comportamiento humano desde su dimensión personal, colectiva e histórica. La Filosofía de la Liberación, como Ética de la Liberación, desafía la libertad de cada uno para la consciencia de la alteridad y la construcción de la sociedad. Toda auténtica racionalidad tiene que llevar a la liberación humana.

El pensamiento que ofrece a la sociedad la Filosofía de la Liberación tiene igualmente esa importante intuición. Se trata de un humanismo que surge del cuidado con las víctimas. Su sujeto histórico y reflexivo es el mismo pueblo, o, en palabras de Mario Casalla, *el sujeto del filosofar es el pueblo, comunidad organizada*⁵¹⁵, lo que nos lleva a poder identificar a la Filosofía de la Liberación como un humanismo universal, aplicable a todos los seres humanos y que sólo se puede considerar auténtico cuando se dé la auténtica liberación de las víctimas.

Se trata de una filosofía construida como teoría de la libertad que exige una ruptura, una ciencia de alteridad, que lleva a la conciencia de clase, pensado “en sí” y “para sí”. Tiene, por eso, una idea de globalización que permite reflexionar sobre las condiciones reales de muchos seres humanos. Racionalmente, ofrece una nueva posibilidad crítica, una nueva dimensión que pueda contribuir al análisis más profundo de la realidad y a la propuesta de nuevas formas de política, de economía, de ecología y de desarrollo mundial.

Como todo sistema no deja de tener sus límites. Sería pretensión erigirse como un sistema que, exclusivamente él, pudiese dar satisfacción a todas las cuestiones humanas y sociales, independientes del tiempo y del espacio. Más que límites, podemos

⁵¹⁴ Dussel experimenta aquí la influencia de Heidegger y la comprensión cristiana de la realidad. El cristianismo es una experiencia fáctica de la vida (recordar, p.e. la Carta a los Tesalonicenses). El pensamiento heideggeriano, al igual que el pensamiento de Dussel, surge de la experiencia cristiana primitiva, de una hermenéutica existencial sobre la que se puede fundar una hermenéutica existencial del ser. Esto lleva a la fundación de un conocimiento científico que comprende el ser como horizonte de temporalidad.

⁵¹⁵ CASALLA, M.: *Algunas precisiones en torno al concepto de “pueblo”*, in vva. *Cultura Popular y Filosofía de la liberación*, pp 35-69. También se puede recordar el artículo de Enrique Dussel *Elementos para una filosofía política latinoamericana*, en la Revista de Filosofía latinoamericana, nº 1

indicar algunas cuestiones que pueden no estar totalmente bien comprendidas, o presentarse como formulaciones inconclusas y reducidas.

Una primera cuestión podemos indicarla como una reducción del concepto de liberación, que no se puede entender exclusivamente como un concepto de estructura política y económica. Esta aptitud conlleva el peligro de separar la práctica cultural de los procesos sociales. La realidad multicultultural del continente latinoamericano puede ser olvidada por una idea de liberación e integración de naciones que no tenga en cuenta los aspectos culturales. De hecho, este riesgo se dio cuando movimientos marxistas intentaron explicar la explotación de las comunidades indígenas a partir del término, dogmático en el marxismo, de proletarianización. En realidad, la cultura indígena era oprimida no por la dimensión de su trabajo, y sí por la negación de sus creencias y tradiciones.

El concepto de liberación es mucho más amplio que un concepto político. Asume dimensiones que van desde la realidad psíquica y afectiva, hasta morales sociales involucionistas. Desde el pensamiento ecológico, la misma naturaleza necesita de una liberación de los procesos de producción y consumo de los recursos primarios⁵¹⁶, que oprimen al hombre como persona y como raza.

Un segundo riesgo emerge de las urgencias transformadoras y liberadoras. Las justificaciones de cualquier acción como base de una liberación social, poniendo la acción como requisito necesario para la liberación, corre el riesgo de conceder a situaciones y acciones puntuales el valor de construcciones filosóficas, cuando en realidad no son elementos o categorías filosóficas. Vale la pena recordar las muchas acciones desarrolladas por los movimientos indígenas y sociales durante las conmemoraciones y *contraconmemoraciones* de los 500 años del descubrimiento de América. En muchos casos se perdió la oportunidad de reflexionar filosófica y éticamente sobre la nueva realidad que surgió después del descubrimiento. Si en 1492 la realidad de América Latina significó el descubrimiento del conquistador, 1992 sería el lugar y el momento ideal para realizar el descubrimiento del latinoamericano. Hacer de los 500 años un momento de reflexión sobre las necesidades de ser sujetos históricos, libres, y no colonizados; reflexionar sobre la nueva realidad cultural y social del continente, pensar la identidad histórica y las pretensiones futuras, en resumen,

⁵¹⁶ Idea de liberación, igualmente muy presente en el pensamiento cristiano. Vale la pena recordar a Theilard de Chardin y su alerta, inspirada en la carta a los Romanos de San Pablo, de que *la naturaleza espera el momento de su liberación total*

descubrir el *espíritu* ontológico de la nueva realidad. Fue la ocasión perdida para hacer filosofía y ética.

En un tercer momento, hay que reflexionar sobre la preocupación por la integración política e histórica a partir de las pequeñas identidades culturales y de nuevos grupos étnicos. La situación actual de América Latina presenta no sólo grupos autóctonos históricamente oprimidos y grupos africanos víctimas de la exploración. La presencia de culturas asiáticas es hoy una realidad un tanto olvidada en la reflexión de la Filosofía de la Liberación. Si bien pueden integrarse en el concepto general de víctimas, son víctimas con rostro y con nombre propios, portadores de una tradición que encuentra insuficiente o poco espacio en la geografía del continente. Las líneas maestras del pensamiento liberador en la filosofía y en la ética se han hecho al margen del desafío de esa interculturalidad que es actualmente una realidad. Se hace urgente una nueva contextualización de inculturación, que permita un camino de integración y de reencuentro en la filosofía y en la historia del continente.

Por último, vale la pena recordar que la Filosofía de la Liberación se fue formando en el contexto de una situación neocolonial, con una presencia agresiva y dominadora de los Estados Unidos, tachados de imperialistas y opresores, y, al mismo tiempo, en un momento de reformulación del continente europeo, con la emergencia de nuevos sentimientos nacionalistas. Esto, significó un trasfondo de neocolonialismo pactado por las oligarquías nacionales, una reacción frente al imperialismo y una huida de lo europeo. La idea de un pensamiento genuino latinoamericano, acompañado de un rechazo a las formas y métodos de otros continentes, puede llevar a un aislamiento del desarrollo mundial en la actualidad marcado por los sistemas de globalización.

Si, por un lado, hay que negar la exclusión social a la que están sometidos muchos seres humanos, por otro lado, la Filosofía de la Liberación no puede autoexcluirse de una realidad que se impone y avanza. Se tendrá que pensar la nueva realidad, no para aceptarla, y sí para criticarla y combatirla, cosa que podrá hacerse sin apartarse de esa misma realidad. Una filosofía que tiene una visión y una intención de concientizar, promover y acompañar críticamente la praxis de la liberación, no puede dejar de analizar las nuevas tendencias que aparecen como esenciales en la nueva realidad de la civilización universal y proponer sistemas que avancen en el humanismo global.

Capítulo 7.

UNA POLÍTICA CRÍTICA COMO MEDIACIÓN DE LIBERACIÓN.

Llegamos a nuestro último capítulo intentando reflexionar sobre las prácticas concretas que pueden hacer reales y factibles los ideales propuestos por la Filosofía de la Liberación, a la que hemos dado enfoque especial en su vertiente ética. Como en el resto de los capítulos, no pretendemos una palabra definitiva sobre el tema. Somos conscientes de que elaboramos una lectura ideológicamente situada. Creemos en las posibilidades que emanan de las teorías liberadoras y es a partir de ellas que intentamos una práctica que ayude a la humanidad a ser más humanidad.

Al analizar los capítulos anteriores nos hemos deparado con la realidad del mundo actual, a la que nos hemos referido como ambivalente, contrastando la presencia de grandes ideales humanos de la fraternidad, junto con la experiencia del fracaso, fruto de la injusticia y de la dominación ejercida de unos sobre otros; situación que, en resumen, podemos expresarla como un contexto de deshumanización, por permitir que muchos seres humanos no puedan vivir de acuerdo con las exigencias mínimas necesarias y esenciales a cualquier ser humano.

De hecho, parece que vivimos en un mundo extraño al ser humano. Noticias diarias en los periódicos presentan una ecología que alerta para los problemas relacionados con el medio ambiente. Cuando el mundo toma conciencia de estos problemas se percibe que son previsibles por el deterioro ecológico. Como consecuencia encontramos situaciones de catástrofe, en las que, generalmente, los grupos más pobres y desprotegidos de la sociedad, sufren con mayor violencia sus ataques.

Como si las catástrofes naturales no fuesen suficientes, la presencia de la injusticia, igualmente, hace al ser humano un extraño en su propio mundo, excluido de las necesidades más básicas. Incluso las estadísticas psicológicas presentan una realidad

personal en la que muchos seres humanos se ven incapaces de encontrar los medios y mecanismos necesarios para ser felices. A partir de estadísticas, constatamos que el número de suicidios y homicidios se multiplican por causas y circunstancias que a veces parecen insignificantes.

El exilio del hombre en su propio mundo se hace más profundo cuando se constatan los continuos flujos de teorías y propuestas nuevas, muchas veces sin fundamentación sólida y consistente. La tradición deja lugar a improvisación y, antes de que se solidifiquen ideas y prácticas, aparecen otras innovaciones pretendiendo anular o superar los sistemas anteriores. La Modernidad pretendió poner en la razón el elemento más fidedigno de la dimensión humana. Pensó en crear las condiciones críticas estables para que el ser humano encontrara su camino de paz y madurez social. Aunque terminó aceptando que no existe una razón única universal, económica y políticamente pasó a acreditar en una organización mundial, a la que hemos llamado de globalización, ofreciendo al ser humano modelos de administración y regulación de las relaciones internacionales que crece más por imposición que por autoridad moral.

Se intenta defender la imposibilidad de la razón única y universal a partir de la experiencia de lo mutable, de lo contingente y de lo provisorio. El hombre pasó a vivir dentro de multiplicidades de razones, de juegos lingüísticos, de subsistemas. Contra la universalización uniforme, aparecen teorías que defienden la importancia de las diferencias, favoreciendo la identidad personal y local. Frente a la tentativa de una homogeneidad cultural, surgen actitudes que salvaguardan la heterogeneidad y la diversidad. La misma realización de la verdad se pretende como local, parcial e inmediata. La búsqueda de la verdad dejó de ser entendida como la pretensión de un sistema universal, reduciéndose a la experiencia de un régimen concreto. A falta de definir y conseguir objetivos fundantes, la humanidad se parece a alguien perdido en el desierto, guiándose por un espejismo, cuya visión desaparece a medida que se aproxima al punto esperado.

Sin embargo, la inquietud e inconformidad del ser humano provocan preguntas constantemente, cuestionando y preocupándose por la convivencia humana y los objetivos que el hombre busca. Son preguntas éticas que buscan encontrar la meta del ser humano en su existencia. Se preocupan con la exigencia de acertar en sus acciones y desean tener seguridad en sus actos. Ante fracasos y limitaciones estalla la pregunta por la construcción social y el deseo de un progreso que no sea exclusivamente material. El fracaso y lo desconocido se hacen desafíos. De la inmediatez de cada acto se puede

trascender a la intención de alcanzar un fin. El ser humano retoma la conciencia de saberse una posibilidad que intenta construirse.

La ética será uno de los pilares que impulsan al ser humano a encontrar dimensiones desconocidas, praxis nuevas y realidades más humanizadoras. Desde lo concreto, la ética desafía a lo que todavía no es. Para eso, no solamente buscará los objetivos que puedan identificar al ser humano con valores capaces de provocar sentimientos de fraternidad. Intentará especialmente el descubrimiento de caminos idóneos para orientar los objetivos. Como hitos en un camino no siempre conocido, buscará crear marcos que dirijan su acción de forma que no se tornen búsquedas deshumanas. El ser humano intenta hacer su historia en el esfuerzo constante de su autorrealización y de su convivencia.

La ética, por lo tanto, y en esta dimensión ya queremos colocar a la Ética de la Liberación, se caracteriza por la pregunta por el sentido de la vida y, por la razón de las acciones del propio ser humano. La Ética anuncia, y muchas veces denuncia, que el ser humano no es solamente un ser de vida biológica, sino que es un ser de razones, de exigencias, y de encuentros con los otros seres vivos, comenzando por el propio hombre. Si es verdad que el ser humano se encuentra determinado por una situación concreta, también es verdad que su capacidad de transformación le hace trascender limitaciones, soñar el ideal de un crecimiento y actuar con dinamismo para la superación de deficiencias.

Inspirados en esta realidad de trascendentalidad del ser humano, de deseos profundos de superación del *aquí y ahora* para lograr un *más allá* diferente, queremos buscar una forma racional y práctica que intente la humanización del ser humano. Pretendemos encontrar este sentido de la acción humana en las propuestas de la Ética de la Liberación por partir de la realidad más afectada, la de las víctimas. Humanamente, pretendemos dejar claro que, los excluidos, marginalizados y los grupos despreciados, pueden interpelar, hablar e idealizar una nueva realidad para todas las dimensiones humanas. Nuestra pretensión ética es un desafío humano de vida, en la que la praxis ética sea un reto a la vida misma.

El ser humano es el gran descubridor e interpretador de la vida. El conflicto y la tensión consecuente provocada por la liberación de aquellos obstáculos que impiden al ser humano alcanzar su dignidad, son el punto de partida y el gran desafío para el reconocimiento del ser humano. Es también el reto por encontrar un sentido de vida que empuje a los grupos humanos a encontrar la dignidad todavía no alcanzada, o, en

algunos casos, la humanidad negada. Conscientes de las dificultades, no solamente teóricas sino también prácticas, queremos partir de la constatación de un sistema que genera desgracia para, confiando en las posibilidades del ser humano, llegar a una realidad nueva dominada por la libertad y la fraternidad humana. Desde la Ética de la Liberación, creemos y confiamos en la construcción de una nueva humanidad.

7.1.- La constatación de un sistema inhumano.

Una sencilla observación de nuestra realidad actual nos lleva a pensar y afirmar en el *malestar de la modernidad*, expresión que quiere parafrasear a Freud, al escribir el tratado que tituló como *El mal-estar de la cultura*, y que resume perfectamente la insatisfacción que el ser humano siente en su vida personal y social. Lo mismo que afirmamos de la modernidad, podría aplicarse a la *pos-modernidad*, término ya consagrado por algunos pensadores para referirse a la época actual, como continuación y consecuencia de la modernidad histórica⁵¹⁷.

Los motivos que pueden llevar a esta insatisfacción son varios. En la realidad de América Latina y del Tercer Mundo, las causas se hacen más fuertes por la injusticia social y la situación de miseria en la que permanecen las grandes mayorías. Si los fenómenos palpables nos llevan a ver manifestaciones concretas, en realidad hay que pensar mucho más en las causas que en las consecuencias. Estas causas son las cuestiones más importantes aunque sean menos evidentes, y las que representan las urgencias de la necesidad de la transformación social.

Por referirnos a algunas de estas causas, en primer lugar, podemos indicar la del *absoluto desprecio por la naturaleza*. Este desprecio invadió e inspiró la acción de muchas realizaciones gubernamentales, empresariales y comerciales. Al sistema económico a quien se le puede imputar esta acción es el capitalismo mercantilista de inicio de la edad Moderna, que después pasó para un capitalismo imperialista, y continuó como un capitalismo industrial, culminando en el actual capitalismo consumista y globalizado, normalmente llamado de neoliberalismo.

⁵¹⁷ El término aplicado de *pos-modernidad* es muy poco preciso, confuso y, por lo tanto, polémico. En realidad, *modernidad*, indica lo que es actual, hodierno, del presente. En ese sentido, es totalmente impropio hablar de pos-modernidad para referirse al momento presente. Algunos pensadores prefieren utilizar el término de *nueva modernidad*. El término de *pos-modernidad* tiene sentido si se trata de situar históricamente la época que prosigue a la llamada Edad Moderna, y que sustituiría al término de Edad Contemporánea.

Pero dentro de este desprecio absoluto por la naturaleza hay que incluir también sistemas contrarios al capitalismo, tales como los sistemas socialistas basados en el marxismo, normalmente denominados socialismos dialécticos o sistemas políticos comunistas. Estos sistemas, así como los sistemas liberales, colocaron el valor principal de la producción en la transformación, por el trabajo, de las materias naturales. Su meta principal fue dar importancia a la realización material del hombre. Poco se importaron con las consecuencias que podrían ocasionarse a costa de sus pretensiones. La producción fue el lema de sus propagandas políticas y económicas, especialmente en los momentos de competición y de pretensión hegemónica por el predominio mundial. Si el capitalismo fue la mayor causa del desprecio a la naturaleza, fue sencillamente por cuestión de tiempo y de predominancia en las relaciones internacionales.

Este desprecio por la naturaleza ya está anunciado históricamente. Es extremadamente significativo que los primeros cronistas y narradores europeos en las tierras descubiertas de los Nuevos Mundos, prácticamente no describieron la naturaleza de aquellas tierras. Simplemente se limitaron a describir los seres humanos y sus formas de organización social. Más todavía, la primera y central preocupación que se impusieron fue la descripción del oro y la plata de las tierras conquistadas. Las colonizaciones tuvieron como uno de sus objetivos la expansión y el crecimiento económico. La preocupación con los seres humanos encontrados, no fue su prioridad.

De hecho, las riquezas materiales ofuscaron las realizaciones artísticas y los significados simbólicos presentes en las culturas descubiertas. Los mitos de varios Eldorados y lugares en donde se pensaba que sobreabundaba el oro y la plata, fueron constantes en el imaginario social de las poblaciones de Europa. Estos imaginarios empujaron a la aventura a un número enorme de comerciantes, militares y gente del pueblo en búsqueda de una nueva condición social. Pocas veces se preocuparon por los nuevos seres humanos que encontraron, y mucho menos se preocuparon por conocer su antigua sabiduría. Muchos de los exploradores que se aventuraron en la búsqueda de glorias, estaban motivados mucho más por el afán de riqueza, lucro y fama que por los ideales teóricos de servicio a la Corona y a la Iglesia. En todo caso, la dimensión humana y la relación con la naturaleza, no tuvieron lugar en sus objetivos.

Si esta actitud puede ser claramente percibida en los primeros cronistas de América Latina, no está ausente en las colonizaciones de África o de Asia. Con relación a África, vale la pena recordar la importancia comercial dada al tráfico de esclavos, que llegó a contar con puestos de compra y venta en puertos marítimos. El mercado de

carne humana fue fuerte hasta el siglo XIX, mostrando la importancia del comercio más que el cuidado con la naturaleza. Como ejemplo, vale la pena recordar que en 1502, el cronista portugués Nicolau Clenardo, afirmaba haber en Lisboa más esclavos negros que blancos nacidos en la misma Lisboa⁵¹⁸.

El tráfico de esclavos se extendió también por el continente asiático, con puestos de compra y venta en Goa. En esta ciudad los esclavos eran cambiados por sedas. Una lectura crítica de los viajes de Marco Polo nos revela la poca importancia dada a la naturaleza. El famoso *Libro de Marco Polo*, describe con exactitud la organización administrativa china, su artesanado original, su papel moneda, las riquezas de la capital China y pormenores relacionados a la economía y desarrollo de los transportes. Poco se trata la realidad natural, como si esta no fuera importante, ni fuera la auténtica riqueza de la China. Teniendo presente que estos relatos fueron el resultado de la experiencia de Marco Polo en Oriente durante el siglo XIII⁵¹⁹, podemos tener una idea clara de que el desprecio por la naturaleza no es reciente, sino que, peligrosamente, ya hace parte de la cultura pragmática occidental desde hace mucho tiempo.

Esta forma utilitarista, pragmática y funcional de valorar las cosas, es la que creó el concepto de riqueza. Riqueza es, por lo tanto, la propiedad de aumentar el capital y el patrimonio. Así tenemos, por ejemplo, que tanto el impuesto de renta personal como los productos internos brutos de los países se definen a partir del aumento de patrimonio. Esta medida es especialmente injusta y contradictoria cuando se trata del producto interno bruto de las naciones. Es en el producto interno donde se percibe la naturaleza más manipulada, maltratada y desvalorizada. Un país que sea capaz de exportar grandes cantidades de madera o de cualquier otra materia prima, contabiliza sus ventas como una ganancia. En realidad, está registrando como ganancia algo que ya no volverá a poseer. El lucro y la ganancia económica se sobreponen a los recursos naturales. Son estos últimos los que terminan por ser desvalorizados, siendo, realmente, los más importantes. La conservación y manutención del patrimonio, que es lo que realmente permanece como riqueza, cuando se trata de un sistema de producción y consumo, deja de ser un auténtico valor.

De la misma forma, y contradictoriamente, podemos percibir otros índices utilizados para medir la condición social y el progreso. Vale la pena recordar la llamada

⁵¹⁸ VV.AA. *História do Brasil*, São Paulo, Ed. Folha de São Paulo, 1977 p 74

⁵¹⁹ Marco Polo vivió entre los años de 1254 a 1324. Sus relatos fueron redactados en 1299 al escritor Rustichello por él mismo. Se conocen estos escritos por *El libro de Marco Polo*, pero en realidad su título original era *El Libro de las Maravillas*, también conocido como *El millón*.

década perdida de América Latina, entre los años de 1980 y 1990. Los índices económicos apuntados por los organismos internacionales oficiales resaltaban la caída de los productos internos brutos de América Latina, así como un aumento de la concentración de la renta y, en consecuencia, una peor distribución social. Lo económico fue la medida para definir los avances y retrocesos. Ante las estadísticas, hubo retroceso. Se ignoró que fue en esa época cuando se superaron dictaduras militares y se recuperaron democracias en todo el continente. El progreso en la libertad de expresión, de opinión, de organización, y tantas otras conquistas políticas y sociales, no entraron como elementos de valorización del patrimonio y de la riqueza de las poblaciones.

El concepto de riqueza como producción y consumo se impuso, por lo tanto, negando otras posibilidades naturales y humanas. Vale la pena recordar cómo para algunas tradiciones clásicas griegas, la riqueza no se entendía, ni se medía, a partir de la acumulación. Así, para Aristóteles, y anteriormente para Platón, la auténtica riqueza estaba en la contemplación y en la sabiduría. La verdadera ciencia consistía en la observación contemplativa de la realidad natural. Intervenir en la naturaleza era, no solamente agresión, sino aptitud anticientífica. Utilizar recursos, artefactos, y otros medios, significaba alterar el ritmo y la armonía natural, y en consecuencia, ir en la dirección contraria a la ciencia. El contemplativo era el auténtico rico y el verdadero científico. El sabio era la figura más admirada, debiendo, como en el caso de Platón, priorizar al filósofo como gobernante, pues el auténtico administrador es el que se preocupa con ideas y no con materia.

Todavía podemos considerar otras formas históricas de entender la riqueza. Así, podemos comprender el ideal cristiano medieval de riqueza. El auténtico rico es quien es desprendido, generoso, desapegado de las cosas materiales. El ser humano más perfecto es aquél que se aproxima de Dios, por consiguiente, aquél que asume la condición de peregrino en la vida, libre de cargas temporales y materiales. Los centros de peregrinación (Jerusalén, Roma, Santiago de Compostela) se tornaron símbolos del ideal humano cristiano. Cuanto menos bienes, más perfección. La caridad era el auténtico valor de perfección humana. El dinero se consideraba como peligroso, barrera para la proximidad con Dios. La figura del traidor Judas se mantuvo presente como riesgo de vender el auténtico ideal por algunas monedas. Todo lo referido a lo monetario, a la ganancia o al lucro era considerado como peligroso. Surge, incluso, la

conciencia de un pecado con características antisociales, el pecado de usura⁵²⁰, para combatir los intereses impuestos en préstamos de dinero.

Dentro de este ambiente, la verdadera riqueza se considera en la posesión de reliquias de santos y recuerdos sagrados. Todo aquello que perpetúe la presencia de Dios y ayude a encontrarlo es considerado como la auténtica riqueza del hombre. La naturaleza es considerada como creación divina, el elemento más sagrado que no puede ser alterado⁵²¹ sin afectar la dimensión creadora de Dios⁵²². De acuerdo o no con esa mentalidad, lo cierto es que presenta un tipo de interpretar la riqueza totalmente diferente, en la que el respeto total a la naturaleza está claramente presente.

Talvez se deba a una interpretación exagerada de las ideas de Galileo y Bacon la intervención en la naturaleza, su transformación y utilización. Galileo defendía el recurso de artefactos y la acción en la naturaleza para saber como ella se comportaría. Su método consistía en interrogar, mediante intervenciones, a la naturaleza. Y Bacon defendía que, contra la propensión a la inercia de la naturaleza, había que despertar y acelerar la naturaleza, de ahí su preocupación por construir laboratorios y jardines botánicos. Lo cierto es que el lema del *saber como poder*, se hace común y se comienza a utilizar la naturaleza como forma de producción y de consumo. Los resultados son las consecuencias destructivas ocasionadas por la interpretación de que la naturaleza está al servicio de la producción y del consumo.

Como consecuencia de esta interpretación, el momento presente se ha caracterizado por el poco cuidado de la naturaleza. En realidad, la situación actual es la continuación de un esquema que ignoró la importancia de la conservación del medio

⁵²⁰ Pero hay que tener también en cuenta, que la definición de este pecado puede tener también una característica de persecución a los judíos medievales ibéricos, prohibidos de poseer propiedades urbanas y rurales. Ante su difícil situación, provocada por la desconfianza política más que religiosa contra ellos, los judíos se dedicaron a préstamos con intereses. De todas formas, la crítica a la usura y el aprovecharse de los necesitados en situaciones difíciles, así como abusar de los deudores, es condenado.

⁵²¹ Vale la pena recordar que para los primeros pensadores cristianos, el más explícito será San Agustín, la naturaleza es entendida como primera palabra de Dios, antes inclusive de la Biblia, que puede ser considerada como segunda palabra de Dios y más certera para encontrar a Dios. Pero aunque Dios no hubiese otorgado al ser humano el don de la Biblia, se podría reconocer y encontrar el auténtico Dios siguiendo sus huellas impresas en la marca de la Creación. La naturaleza es considerada, por lo tanto, como parte de la revelación divina a los hombres.

⁵²² Podemos comparar el episodio ocurrido en la historia de España y compararlo con otros ocurridos en la historia universal. Durante el reinado de Felipe II, fue propuesto al rey la construcción de un canal que uniese los ríos Ebro y Tajo, para existir una comunicación más directa entre el Mar Mediterráneo y el Océano Atlántico. La respuesta del rey y sus asesores fue significativa. Si Dios no había creado aquella canalización es porque esa canalización no debería existir. La intervención no tendría sentido, y de hecho, no se realizó. Actitud totalmente diferente a la construcción del Canal de Suez en 1859, y a la del Canal de Panamá en 1914, ambos construidos para intervenir directamente en la naturaleza con fines comerciales y políticos.

ambiente y que manifiesta una *producción sin ecología*, un *desarrollo sin ética*, y una *producción sin distribución* de las riquezas obtenidas.

No solamente el desprecio por la naturaleza contribuye a esta situación y actitud problemática. Una segunda causa que podemos indicar viene relacionada con la ciencia y la técnica. Lógicamente, no se trata de una crítica a la necesidad humana de ambas realidades. El ser humano es un ser de preguntas y de respuestas, de curiosidades que necesitan ser respondidas. El ser humano es naturalmente inquieto y busca las certezas más claras y evidentes. El ser humano es un ser científico. Como, de la misma forma, y desde su naturaleza, el ser humano es igualmente un ser técnico. No se trata solamente de saber, también le interesa controlar lo que descubre, perfeccionar sus posibilidades, facilitar sus acciones. Es así que consigue mantener el fuego, construir moradas, separar barreras naturales y tantas otras cosas. La ciencia y la técnica ofrecen al ser humano nuevas realidades. La naturaleza se convierte en una *segunda naturaleza*⁵²³ cuando el ser humano actúa en su medio.

La cuestión principal estriba, como tantos otros problemas, en el uso que se hace de la técnica y de la ciencia. Volvemos a la clásica cuestión del fin y de los medios. La ciencia y, en el caso concreto y práctico, la técnica, no pueden ser el fin en sí mismas. La finalidad única e ineludible tendrá que ser necesariamente el ser humano. Tanto la ciencia como la técnica tienen que servir al ser humano.

El problema se agrava cuando la racionalidad tecnológica, lo que podemos llamar de tecnocracia o gobierno de lo tecnológico, es usada para explorar y oprimir a la naturaleza y a otros seres humanos. Es este un caso concreto en que la ciencia y la tecnología se hacen fines en sí mismas, y dejan de ser mediaciones para la convivencia humana.

Un ejemplo de la gran contradicción del uso de la tecnología lo encontramos cuando se fabrica y se utiliza la bomba atómica contra Hiroshima y Nagasaki. El ser humano consigue elaborar una tecnología de gran poder, pero su uso significa la destrucción humana y la manifestación de un poderío destructivo. En opinión de Heidegger, el hombre se encuentra ante la responsabilidad de aprender a lidiar con el poder de la técnica. Para Heidegger la técnica, *techné*, es una forma de revelación de los artesanos y de los poetas, concepto que se sitúa próximo al término griego *poiesis*, que

⁵²³ Nos referimos aquí al sentido de segunda naturaleza utilizada especialmente por Aristóteles, al indicar la acción del hombre sobre la *Physis*, formando los aspectos culturales-sociales.

viene a significar el sentido de realzar el trabajo de los seres humanos⁵²⁴, de adornar a los seres humanos. La auténtica técnica no es aquella que sustituye a la naturaleza o la domina. La verdadera técnica es la que ayuda al ser humano a continuar siendo fiel a su naturaleza.

Aprovechando la idea de Heidegger, Michael Zimmerman⁵²⁵ expone como ejemplo de comunión entre el hombre y la naturaleza el molino, ya sea de viento o de agua. El molino en nada interfiere en el ritmo de la naturaleza, se vale del viento o del agua sin quitarles fuerzas o posibilidades, acompaña el paso de la misma naturaleza. Pero al mismo tiempo, realiza su trabajo otorgando a los seres humanos el fruto recogido en su quehacer. El molino presenta un sentido de transformación, agregador de beneficios a los hombres, participando del cuidado debido a la naturaleza y ayudando al progreso y al bienestar del hombre. El molino coopera y “deja ser” viento al viento y agua al agua. Ayuda a revelar lo que el viento y el agua son capaces de realizar sin quitarles ninguna de sus propiedades.

La tecnología al servicio del hombre produce humanización. Diferentemente de cuando sirve a intereses utilitaristas. En el ejemplo referido a la bomba atómica, encontramos la tecnología al servicio de intereses dominadores. La grandeza tecnológica del hombre se expresa en la capacidad de destrucción. Simultáneamente, el poder destructivo ocasionado por la técnica supone el predominio político sobre otros pueblos y naciones.

La tecnología llega a un grado mayor de dominio cuando se refiere a ella misma como producción. O sea, en la situación actual, más importante que la misma materia prima es la producción de tecnología. Países con grandes riquezas en materias primas terminan dependiendo de los países capaces de crear la tecnología. En muchos casos, los países que poseen la materia prima, acaban comprando su misma materia transformada en tecnología. Este cambio termina provocando el encarecimiento de las mismas materias una vez transformadas, agravando el endeudamiento y la desigualdad internacional.

Hay que reconocer que la humanidad, cuando fue administrada por la razón especulativa y la práctica tecnológica, trajo toda la evolución científica y especializada que conocemos. Sin duda alguna es maravilloso el envío de sondas lanzadas al espacio

⁵²⁴ Estas ideas de Heidegger están expuestas em MANGABEIRA UNGER, N.: *O Encantamento do Humano*, Ed. Loyola, São Paulo, 2000 p 77ss

⁵²⁵ ZIMMERMAN, M.: *Eclipse of the self: The development of Heidegger's Concept of Authenticity*, Athens, Ohio University Pres, 1981

para posar y descubrir nuevos elementos en los planetas que forman parte de nuestro cosmos. Las informaciones que estas sondas puedan traer serán altamente benéficas para el ser humano. Pero no se puede dejar de reconocer que, la misma ciencia y la tecnología, también trajeron para los seres humanos un planeta cada vez más caliente, aguas contaminadas, bosques devastados, eliminación de la biodiversidad, tecnología devastadora de guerras, medicinas anunciadas como milagrosas y después retiradas del mercado por el efecto nefasto a la salud de las personas.

No hay que olvidar que la razón iluminada promovió dos guerras mundiales y justificó la eliminación de sociedades indígenas porque, en su visión, representaban el atraso. En nombre de la ciencia los nazis cometieron uno de los mayores genocidios de la historia. Muchos científicos honestos se opusieron considerando que aquello ya no era ciencia, sino su manipulación para fines hediondos. El mismo Einstein también lo reconoció cuando vio sus estudios transformarse en bomba atómica. Eso, solamente prueba que la ciencia y la tecnología, sin una ética que las controle, también pueden perder el respeto por el ser humano, por la naturaleza y pueden ser puestas al servicio de crímenes contra la humanidad.

Sin duda alguna, ese es uno de los debates contemporáneos, urgentes para analizar la historia y los obscurantismos de la religión, pero también de la razón iluminada. Vale la pena recordar que la Escuela de Frankfurt ya reflexionaba sobre los problemas de la investigación científica, cuando esta fuese financiada por grandes empresas o incluso por países, con la finalidad de descubrir y realizar, no lo que interesa a la humanidad, sino lo que interesa al capital privado. Esta actitud muestra el lado oscuro de la ciencia y de la tecnología, cuando se somete al interés del mercado, haciendo triunfar los objetivos del gran capital.

Tanto la ciencia como la técnica, se presentan como una *ciencia sin sabiduría*, o una *técnica sin sentimiento*, provocando una mayor exclusión social y una división más agudizada entre clases sociales y países.

Una tercera causa a la que queremos aludir, se refiere al consumo. No deja de estar relacionada con las dos causas anteriores. Al contrario, tanto el desprecio por la naturaleza como el uso de la ciencia y de la técnica para intereses comerciales, exigen un campo de consumo que permita realizar los objetivos establecidos por los grupos interesados.

La realidad del consumo supone, igualmente, una ruptura de la modernidad económica con las pretensiones de épocas anteriores. Ya nos hemos referido al ideal

perseguido en periodos anteriores, cuando se valorizaron más la cultura, la sabiduría o la santidad que el propio poder económico. Con el advenimiento del sistema capitalista se inicia una nueva forma de valorizar el sujeto, el cual pierde la dimensión del ser y se le otorga valor a partir de la capacidad del tener. La figura modelo del hombre actual no es aquel individuo que se presenta como santo o como culto, sino el individuo con capacidad para poseer los mejores modelos automovilísticos, las más sofisticadas residencias en la playa o en las montañas, los teléfonos móviles con más recursos, las ropas de la moda más actualizadas y más caras, etc.

La organización de la sociedad actual necesita del consumo para mantenerse. Esta actitud se transforma en formas sofisticadas contrarias a la sencillez y las exigencias básicas necesarias. Para este tipo de sistema, más importante que satisfacer las necesidades básicas, lo importante es la apariencia y la ostentación. Obras que podrían realizarse a bajos costes, terminan siendo más caras debido a la sofisticación de sus construcciones. La propia estética queda interiorizada y subordinada a la suntuosidad. Así encontramos construcciones de escuelas, hospitales, centros habitacionales, y tantos otros servicios sociales y prácticos, que terminan siendo valorizados por lo que aparentan externamente, muchas veces perdiendo funcionalidad por la primacía de la suntuosidad y el lujo.

En la realidad de los países del Tercer Mundo muchos gobiernos que intentaron igualarse a los niveles de vida de los países desarrollados perjudicaron enormemente a sus poblaciones. Sus objetivos políticos se construyeron preocupándose mucho más con el consumo y las apariencias, intentando ofrecer al mundo una imagen de países en desarrollo, que de la satisfacción de las necesidades reales, algunas de ellas extremadamente urgentes. De esta forma, podemos encontrar proyectos educativos que fueron relegados en función de la aparatosidad de obras, que fueron llamada faraónicas, auténticos elefantes blancos que manifestaban una grandeza espectacular, pero, la mayoría de las veces, con limitadas utilidades. Es así que se construyeron centrales de energía nuclear, malgastando mucho dinero en la creación de energía, cuando los medios naturales permitían el uso de centrales hidroeléctricas para satisfacer plenamente las necesidades de la población, a un precio mucho más económico y evitando recursos sofisticados y caros. La preocupación por el consumo y la apariencia de un desarrollo comercial provocaron el aumento de la pobreza y el espejismo de gobiernos incapaces de resolver las cuestiones sociales más urgentes.

El desarrollo desmedido del consumo fue tanto que se necesitó producir mucho más para poder satisfacer las necesidades de consumo de algunos grupos sociales. La sociedad de consumo exige más consumo. Parte de sus medios de supervivencia económica estriban en la oferta de consumo. Especialmente las propagandas y los marketings se ocupan de la misión de ofrecer productos.

La sociedad se hace sociedad *de* consumo en lugar de sociedad *con* consumo, y se rige por una economía *de* mercado en lugar de una economía *con* mercado. La diferencia está en poner como elemento fundante de las relaciones sociales el consumo. Parafraseando refranes populares, una cosa es consumir para vivir y otra, totalmente diferente, es vivir para consumir. A este último esquema sirve la sociedad actual en su manifestación neoliberal.

La mayor contradicción de esta propuesta consumista es la exclusión de muchos seres humanos de este sistema de vida. La sociedad de consumo se encuentra delante de una situación tan confusa y paradójica, que llega a ser absurda. De hecho, esta exclusión está acarreado, a gobiernos y grupos sociales, situaciones de difícil solución.

Así tenemos, por ejemplo, cómo la sociedad de consumo excluye del propio consumo a una gran parcela de la misma sociedad. El apelo al consumo no puede ser practicado por una gran parcela de la humanidad. La falta de opción de estos grupos les lleva a la marginalización y a la violencia. Si el sujeto es valorado por los zapatos que utiliza, las camisas que viste, el automóvil que conduce o el reloj que marca su ritmo, es evidente que aquellos que no tienen la posibilidad económica de poseer las mismas cosas, no dejan de desearlas. La conclusión es la del asalto, robo,... en definitiva, una violencia cada vez más institucionalizada. Se pueden crear algunos mecanismos de consumo barato⁵²⁶ pero que no serán capaces de satisfacer el deseo de consumo propagado.

Al mismo tiempo, el consumo desenfrenado provoca que productos nuevos se transformen en poco tiempo en obsoletos. Ordenadores, televisores, teléfonos móviles y un largo etcétera, impiden que el sujeto de consumo vea su deseo realizado. El consumo pierde la dimensión del ser humano, su esencia, a favor de la posesión y de la imagen de poder y dominio. El ser humano no es más considerado a partir de su dimensión personal, sino a partir de su capacidad de gastar y consumir, lo que, inevitablemente, le

⁵²⁶ Curiosamente, la venta de productos baratos procedentes de la industria china, o el consumo de productos paralelos, en algunos países llamados de *productos piratas*, falsificados, fabricados de forma clandestina, o las típicas tiendas de bajo precio, pueden absorber momentáneamente el deseo de consumo, aunque la calidad sea de pésima condición.

hace coprotagonista de la destrucción de la naturaleza y de su misma personalidad. Más que un ser libre se torna un ser masificado. En definitivo, se experimenta un *consumo sin personalidad*, una uniformidad que provoca una *masificación sin libertad*.

El ser humano, aquel que en la expresión de Zubiri jamás pierde el sentido, necesita recuperar el sentido de su existencia. El ser humano, siente la falta de sentido a la que está sometido. Desde su situación, puede entrever la posibilidad de otro modelo de vivir, más comunitario, más auténtico, y por eso, más ético.

7.2.- La institucionalización de los principios transformadores.

En capítulos anteriores nos hemos referido al hecho de la necesidad de una política humanista. La formulación de principios que puedan sistematizar y orientar la práctica liberadora supone el esfuerzo de una definición de principios y objetivos. Por eso, ya afirmamos anteriormente que la reflexión política no puede reducirse a la reflexión de la economía y de la ecología⁵²⁷. Y, anteriormente, nos hemos referido al análisis de la relación *teoría-práctica*, diferenciando lo que sería una razón estratégica, que tiene como objetivo alcanzar el fin como éxito, de una razón instrumental, que, a su vez, es diferente de las razones de las mediaciones. La preocupación principal de esta última es el pleno desarrollo de la vida de todos, que en la Ética de la Liberación, supone la atención especial a la situación que sufren las víctimas.

Como tarea realista, la razón estratégica, sin dejar de lado su condición de ser una tarea crítica, busca realizar la acción con un carácter transformador. Por tratarse de algo concreto y práctico, que se refiere directamente a las acciones humanas, algunas veces *desconstruyendo* y otras veces *construyendo*, estas acciones tienen que orientarse por el compromiso de la ética y asumir sus exigencias de convivencia y de manutención de la vida humana, dimensiones a las que nos hemos referido constantemente con los conceptos de producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad, aplicando con ello su carácter subjetivo, inter-subjetivo y de exterioridad histórica.

La política cuenta con una razón de ser. La reflexión sobre las estructuras organizativas tiene que llevar en cuenta la necesidad de una dimensión general, a la que hemos denominado de validez universal, necesidad que fundamenta su razón formal. De hecho, las acciones humanas siempre superan la dimensión de lo personal. Ana Arent ya

⁵²⁷ Por ejemplo, en el capítulo 4, nos hemos referido explícitamente a esta cuestión.

se refería a los *principios de las acciones* para orientar las actividades políticas, las cuales, además de fines y metas, especialmente, tienen que tener un sentido.

Es exactamente este sentido, presente e incluido en todas las acciones, que realiza la grandeza de las acciones humanas. Más que los éxitos de las eficiencias concretas, interesa inculcar el ideal de acción en busca del bien de la humanidad⁵²⁸. Si el fin solamente aparece cuando la actividad que lo creó llegó a su conclusión, orientado por las metas a ser conseguidas, el sentido tiene que atravesar todas las dimensiones de la acción humana y no exclusivamente las que lleguen a término. Podemos resumir que el sentido de las acciones humanas es lo que causa la dimensión ética de las mismas acciones.

De hecho, el ser humano es un ser de deseos y de prácticas que aparecen en el ideal innato de la libertad. Es la libertad humana la que provoca sus acciones, políticamente como necesidades organizativas, e idealmente como necesidades éticas⁵²⁹. La ética y la política aparecen desde los clásicos como saberes prácticos que orientan el sentido de las acciones humanas, conscientes de su capacidad de decisión. Esta relación, aunque evidente por tratarse de una integración de las acciones humanas entre principios, valores y fines, no siempre fue clara, especialmente cuando la política se torna institución formal y exige límites y definiciones axiológicas.

Es conocida de sobra la ruptura de la Edad Moderna entre la ética y la política. La situación histórica, especialmente motivada por el impulso de las mal llamadas ciencias exactas, llevó al ideal de la racionalidad matemática y a la búsqueda de resultados empíricos y registrables. Es lo que se conoció como *razón instrumental*, dando importancia a lo eficiente y relegando lo simbólico. Más que preocupación por los valores y por la humanidad de los objetivos, se procuran los resultados y se confía en las realizaciones físicas. Es la época de Maquiavelo, la época de las separaciones y divisiones por saberes, especializaciones, sin articulación ni relación entre ellas. La realidad no se entiende como un conjunto integrado, hasta el punto de afirmar y justificar *que lo ético no sea bueno para la política*⁵³⁰. La preocupación es, por lo tanto, por los resultados, independiente e, incluso, al margen, de lo ético. Si la ética se preocupa por los medios, la política se preocupa por los fines. Y se entiende como el fin

⁵²⁸ ARENT, A.: *¿Qué es política?* Paidós, Barcelona, 1997, especialmente conferir pp 133-134.

⁵²⁹ GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, G. et alii: *Ética*, Ed. Coloquio, Madrid, 1999, p 176

⁵³⁰ MO SUNG, J.: *Conversando sobre ética e sociedade*, Vozes, Petrópolis, 1995, p 73, refiriéndose concretamente a la obra de Nicolás Maquiavelo *El Príncipe*.

más importante de la política la manutención del orden y de las instituciones de poder, aunque para eso el gobernante tenga que recurrir a acciones consideradas extremas.

El hecho de regirse por criterios objetivos y no por valores conduce a la amoralidad de la política de la Edad Moderna. Aunque se mantenga fuera de los padrones absolutistas de las monarquías medievales, los grupos de interés se transforman en grupos de poder con capacidad de control y de dominio de la sociedad. En definitiva, se crea una situación política no participativa, que no consigue atender a los ideales políticos de la democracia pretendida, que terminarán como crisis del sistema⁵³¹ político y llevarán a las sociedades a apatías políticas.

La crisis es, en realidad, una crítica. Lo que se plantea es a quién sirve ese modelo de política, quiénes son los beneficiados con las decisiones políticas. Los movimientos sociales, con propuestas históricas, serán los que hagan caer en la realidad a las clases dominantes, de que la función del Estado es la de estar al servicio del bien común y a no fines privados. Fue así históricamente, cuando se dieron los grandes movimientos que llevaron a los pueblos a reivindicar su participación política, sus independencias de las metrópolis, o la defensa de sus derechos. En América Latina, las víctimas serán, primeramente, el grito que puede dar la alarma para una crítica a los gobiernos. Buscarán que los sistemas políticos se articulen con la sociedad, especialmente, cuando los gritos reivindicativos exijan el cambio de reglas institucionales. No se trata sencillamente de mejorar las reglas ya establecidas, sino que en muchos de los casos será el cambio de reglas.

La búsqueda de la primacía de la ética sobre la política siempre se enfrentó a los que pretendieron una simple actividad política de intereses privados. La lucha por la ética se hace presente por el fuerte deseo humano de encontrar una convivencia social capaz de orientar y dar sentido a la vida, intentando la superación de los conflictos que, naturalmente, irán a aparecer constantemente en las sociedades históricas.

Más que una ley se intenta una justicia que dé sentido a una realización concreta en la relación, no solamente con el otro, sino con los otros como colectivos sociales y que sienten la necesidad de vivir en comunidades⁵³². Es la justicia la que enmarcará la relación ética, relación que, aludiendo nuevamente a Lévinas, podemos definirla como

⁵³¹ Hay que hacer notar que esta crisis, en cierta forma, perdura. Se manifiesta en las burocracias de los regímenes socialistas y en el tecnologismo de los sistemas liberales.

⁵³² GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, G.: *E. Lévinas: Humanismo y ética*, Ed. Cincel, Madrid, 1992, cfr. Especialmente desde la página 179 hasta la 185, en donde el autor trata de la relación entre ética y política.

la tensión en la que se realiza la subjetividad de un *yo* que toma consciencia de responder por *todos*.

Tanto la ética como la justicia se comprenden como realidades a ser construidas. De Ortega y Gasset podemos deducir la intuición de que la ética es el deseo de ser mejor, lo que supone la consciencia de ser una realidad inacabada, inconformada e inquieta, surgida por el *hombre ser un glorioso animal inadaptado*⁵³³, consciencia que lleva a la realización de posibilidades y a la consecución de nuevas metas. También a Lévinas le podemos agradecer su interesante reflexión sobre el sentido de lo humano, sentido que no se puede entender desde lo que ya está dado, ni por lo que está en el *acto*, sino que, muy por el contrario, el sentido humano se afirma en lo *in-actual* de las situaciones y se culmina en las realizaciones sociales⁵³⁴.

Lévinas constantemente recuerda la primacía de la relación ética. Si recurrimos con cierta frecuencia al pensamiento de Lévinas es por la influencia que ejerce en Dussel. Es así con la noción del otro como *diferente*, pero que no puede ser tratado como *in-diferente*, como con la comprensión del ideal de lo Infinito limitado a lo social. Más claramente, el Infinito, con todos los ideales y compromisos que conlleva, se hace práctico en la dimensión social y exige la relación ética de hombre a hombre⁵³⁵. La razón ética tiene que remitir siempre a lo concreto, en definitiva, al interés por el mundo y el hombre. La justicia supone la significación vivida por el otro, en vistas a un futuro (por-venir), que se construye en común (dimensión ética), exigiendo la presencia del otro como sentimiento e interacción comunitaria. Es la consciencia de ser persona que se sabe en función de las relaciones⁵³⁶. La *racionalidad de la paz*, será el término utilizado por Lévinas, ideal que resume el deseo colectivo humano de la convivencia universal y que deja entrever la relación entre ética y política por encontrar un sentido capaz de fundamentar las relaciones con los otros.

Dentro de este sentido y de este espíritu, tenemos que recordar la intención fundamental de Dussel con relación a las propuestas de la Filosofía y de la Ética de la Liberación⁵³⁷, o, recordando nuevamente a Lévinas, podríamos referirnos a una Metafísica de la Alteridad que se propone ir más allá de la modernidad europea y de la

⁵³³ Citado por MACEIRAS, M.: *La filosofía como reflexión hoy*, Ed. Verbo Divino, Estella, Navarra, 1994, p 134

⁵³⁴ GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, G.: *o. c.* p 183

⁵³⁵ *Idem*, p 184

⁵³⁶ *Idem*, p 190

⁵³⁷ Tenemos nuevamente que remitirnos, inicialmente, a las primeras obras de Dussel, las obras de los años de 1970, especialmente las analizadas en los dos primeros capítulos. Después, entraremos en el análisis de sus últimas obras.

dependencia cultural propia a nuestra Latinoamérica. Se intenta descubrir un camino que se vaya trazando en la misma praxis liberadora del pueblo latinoamericano. Dussel parte de la conciencia de que el pensar filosófico servirá tanto para todas las ciencias del espíritu latinoamericanas, historia, psicología, economía política, sociología, teología, antropología,... como para la misma praxis cotidiana y política, permitiendo la formación conceptual del modelo latinoamericano de la liberación desde la situación concreta e histórica de un pueblo empobrecido que clama⁵³⁸ por liberación.

Por lo tanto, hay que tomar conciencia del clamor de este pueblo que padece la injusticia. Pero se hace igualmente necesaria y urgente toda una filosofía política capaz de tratar y defender las mediaciones ineludibles, mediaciones materialmente políticas, que sean capaces de realizar el ideal de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad⁵³⁹.

Dussel, consciente de la necesidad de mediaciones para la realización de la utopía de la liberación, llega a la reflexión de las instituciones, reflexión que ocupa una parte importante de su obra reciente.

La preocupación de Dussel pasa de lo teórico a lo práctico. Desde los principios e ideales sociales, formulados de forma general como el *principio liberación*, hay que pasar para el nivel de lo factible, de lo posible, aquello que es viable de ser operado, y que tiene que situarse en la razón de las estrategias. La factibilidad significa un abanico enorme de posibilidades que oscilan entre los límites de la muerte, límite absoluto que no puede superarse, y lo empíricamente posible de la vida humana. Dussel insiste en la posibilidad de mediaciones políticas que permitan la permanencia y el aumento de la vida humana en comunidad⁵⁴⁰.

A pesar de la experiencia de instituciones políticas opresoras y exploradoras, Dussel encuentra sentido en la institución como forma de organización humana. Es la propia organización humana que puede conducir al ser humano a la práctica de la justicia y de la fraternidad. Reducir la práctica de las instituciones a un simple ejercicio

⁵³⁸ DUSSEL, E.: *Para una filosofía de la liberación latinoamericana I*, Ed. Siglo XXI, México, 1973 p 13

⁵³⁹ Esta cuestión, Dussel la trata directamente en sus últimas obras, concretamente *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* y *Hacia una filosofía política práctica*. A estas obras ya nos hemos referido anteriormente y son objeto principal de nuestro estudio. Hay que añadirle algunas más recientes, especialmente el artículo titulado *Debate sobre cambiar el mundo. Diálogo con Jhon Holloway sobre la interpelación ética, el poder, las instituciones y las estrategias*, en la Revista Herramienta, Argentina, 2004, n° 26

⁵⁴⁰ DUSSEL, E.: *Debate sobre cambiar el mundo. Diálogo con Jhon Holloway sobre la interpelación ética, el poder, las instituciones y las estrategias*, en la Revista Herramienta, Argentina, 2004, n° 26, p 2

del poder, es olvidar la capacidad natural de creaciones comunitarias. El mismo poder no puede exclusivamente juzgarse desde las experiencias negativas, aunque estas sirvan de alarma para los posibles abusos de poder.

Desde una perspectiva psicológica, Dussel acepta el papel de la institución como una forma de mecanismo capaz de reemplazar la pretensión de permanencia de los instintos⁵⁴¹. Apoyándose en Marx, Dussel percibe la construcción de elementos comunitarios en la vida de los grupos. Es así como surgen las formas sociales de combatir el hambre, el frío, los peligros, y de desarrollar formas de convivencia como el lenguaje, la familia, la tribu o el clan, la caza, la recolección, la pesca y un largo etcétera, que culmina con la organización de ciudades y confederaciones de ciudades, hasta llegar al Estado. Estas organizaciones necesitaron de momentos institucionales, surgidos con la intención de mantener la vida, reproducirla y desarrollarla.

Desde ese aspecto original y comunitario, la institución es un momento creativo. La institución culmina con criterios comunitarios la heterogeneidad de las relaciones entre los diferentes sujetos y sus funciones de trabajo. La institución es una creación práctica que permite una interacción del sujeto con las relaciones intersubjetivas y el medio ambiente, haciendo que la vida aumente y sea respetada.

Sin duda alguna, las dificultades e intereses de cada sujeto provocan que las instituciones no sean perfectas. La antropología cultural ya analizó múltiples veces los problemas que emergen en los colectivos humanos y los conflictos que tienen que ser superados o, por lo menos, controlados. Históricamente se comprueba la presencia de la represión en sociedades altamente institucionalizadas. Dussel como en general todos los teóricos de la liberación, no deja de vislumbrar este hecho, reconociendo al mismo tiempo la importancia de la disciplina⁵⁴² personal para la convivencia en sociedad, asumiendo la renuncia de deseos y pretensiones individuales. A pesar de dificultades y limitaciones, Dussel considera las instituciones auténticos instrumentos civilizatorios y mediaciones rígidas en defensa de la vida⁵⁴³.

Pero, e inevitablemente, la institucionalización de los principios y de los deseos tiene sus problemas. Recordando las afirmaciones de Durkheim, las instituciones son intervenciones sociales que se originan con fe, pero que necesitan mediaciones

⁵⁴¹ Idem p 3

⁵⁴² *Sin disciplina no hay liberación*, era el lema de muchos de los movimientos revolucionarios en América Latina, principalmente en aquellos que tuvieron que asumir el conflicto armado y organizarse en guerrillas. La disciplina era vista como una virtud individual al servicio de un gran causa social.

⁵⁴³ DUSSEL, E.: Idem p 3

racionales y materiales. Si la fe es capaz de dar sentido a los colectivos humanos, lo racional y material experimentan la imposibilidad de los grandes proyectos comunes⁵⁴⁴. Las respuestas y proyectos que el grupo humano experimenta pasan por un proceso de racionalización y sistematización que limitan los grandes ideales. Al igual que una religión es capaz de dar una respuesta vital, vivificadora y vivificante, una iglesia o una secta disminuyen con sus marcos concretos, aunque necesarios, los grandes deseos colectivos, generando una rutina en las relaciones sociales y sobrenaturales.

De la misma forma, un ideal político pasa por la sistematización, organización y racionalización de normas, leyes, declaraciones de principios, estrategias de acción, mecanismos de poder y formaciones de todo tipo que limitan los grandes ideales que fueron capaces de originar los movimientos revolucionarios. Si en un primer momento todas las organizaciones e instituciones surgen para garantizar la reproducción y el desarrollo de la vida, con el tiempo se producen distorsiones que se alejan de los ideales originarios. La institución, aunque necesaria, tiene que tener conciencia de su carácter temporal y transitorio, como forma de ser fiel a los principios constitutivos.

Importa, por lo tanto, desde una dimensión humana que se preocupa por la vida, en sus aspectos formulados de producción, reproducción y desarrollo, entender la institución como lugar de debate, de conflicto, de renovación de los ideales originales. Dussel alude al ejemplo del Estado, una macro-institución política constantemente cuestionada y atacada por muchos movimientos sociales, movimientos que, incluso, fundamentan sus principios defendiendo la abolición del Estado. Curiosamente, esta abolición o disolución del Estado se ha defendido desde posiciones ideológicas contrarias, estando presentes tanto en tendencias anarquistas y marxistas⁵⁴⁵, como en las posiciones económicas del *mínimo-estado*, teorías defendidas por pensadores del capitalismo actual o neoliberalismo⁵⁴⁶.

Es evidente que las instituciones no son espacios perfectos y definitivamente concluidos. Pero ha sido en estas organizaciones donde se ha construido y desarrollado la comprensión del mundo y la forma de actuar el hombre en su medio ambiente, creando sus relaciones subjetivas, intersubjetivas, sociales y ecológicas.

⁵⁴⁴ Son interesantes las obras tituladas *Reglas del método sociológico* y especialmente, en donde nos inspiramos para esta afirmación, su estudio sobre el origen del fenómeno religioso, *Las formas elementales de la vida religiosa*.

⁵⁴⁵ Podemos recordar el caso de Stirner o Bakunin, padres de una antigua tradición anti-estatal, posteriormente continuada por Sorel, Pelloutier y otros, y que en la actualidad aparece en Negri y Foucault.

⁵⁴⁶ Es el llamado anarquismo de derechas, defendido por Nozick y F. Hayek, entre otros.

Estratégicamente, es lo que el ser humano ha podido y conseguido hacer. Pero, como toda acción humana se caracteriza por ser inacabada e inconformada con la realidad, las instituciones se encuentran expuestas a cambios, surgidos del deseo de perfección del mismo ser humano, un ser inquieto por naturaleza y convocado para la transformación de la realidad.

De hecho, toda transformación humana, comprendida la acción política, puede ser realizada desde los cambios institucionales. En palabras de Dussel, *la acción política que intenta cambiar o transformar el mundo se dirige inevitablemente a las instituciones*⁵⁴⁷. No se puede transformar desde la nada. Es posible transformar lo ya formado, cambiando lo ya constituido por una nueva orden que sea capaz de responder a las necesidades y urgencias sociales.

Desde la perspectiva de una ética liberadora, la transformación se rige por el criterio de la reproducción y desarrollo de la vida. El cambio institucional tiene que estar regido, por lo tanto, por un consenso humanista que muestre aspectos superadores de la relación anterior. Dussel es consciente de las posibilidades transformadoras que los movimientos y las teorías de liberación pueden aportar a la sociedad, y es por eso que constantemente emplea el término de *de-construcción*, e insistimos que conscientemente emplea este término, para distinguirlo de una mera *destrucción*. La *de-construcción* es una actitud de busca de novedad en las realidades ya sistematizadas y encontradas como insuficientes o ultrapasadas, incapaces de dar sentido al ser humano por no tener condiciones de reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad. *Des-construir* supone una nueva construcción, una innovación en la realidad.

En el caso de las revoluciones y los procesos revolucionarios, la *de-construcción* exige tener claro un principio orientador, capaz de producir más vida en el ser humano. Una simple destrucción sin una propuesta nueva orientadora y transformadora, es considerada por Dussel como un acto de barbarie⁵⁴⁸. No se trata de destruir todo, sino de superar aquello que ya no puede ser recuperable. Tampoco se trata de una reconstrucción, sino de una nueva construcción.

Las acciones políticas que intentan las transformaciones sociales se dirigen inevitablemente a las instituciones. Como consecuencia de las organizaciones ancestrales humanas, en las que muchas veces se ha perdido de vista el auténtico objetivo de las instituciones, las mediaciones administrativas han estado más cerca de

⁵⁴⁷ DUSSEL, E.: Idem p 3

⁵⁴⁸ Idem p 3

un servicio a la muerte más que a la vida. El grito de dolor de los oprimidos de todo el mundo indica eso claramente⁵⁴⁹, como el olvido en la que se ven inmersos millones de necesitados. La misma forma de utilizar los recursos naturales y las catástrofes ocasionadas por la acción descontrolada de políticas nacionales e internacionales muestran claramente un mapa en donde predomina mucho más la muerte que la vida. El grito de la naturaleza y el grito de los pobres se dirigen especialmente a las instituciones humanas.

La acción estratégica de las instituciones tiene que tener un ideal como objetivo. Este ideal se sitúa *más allá* de las realizaciones empíricas. Dussel intenta encontrar su ideal en el proceso de liberación de los oprimidos. O sea, consciente de que ninguna institución es perfecta, se hace necesario una revisión permanente que colabore con la transformación de la sociedad.

El problema no es exclusivamente de las instituciones. Los mismos ciudadanos del mundo carecen de perfección. Si todos los ciudadanos fuesen políticamente perfectos y éticamente honestos, no habría necesidad del Estado ni de las instituciones. Debido a esta imperfección de los ciudadanos, las instituciones son necesarias; son los mecanismos que harán posibles que las relaciones sociales sean dirigidas por objetivos personales o de grupos. La institución tendrá que preocuparse por encontrar medios sociales y propósitos comunes. Al mismo tiempo, como las instituciones no son perfectas, los grupos humanos tendrán que transformarlas constantemente⁵⁵⁰. Se trata de un realismo crítico, que puede ser aplicado en todos los campos de la organización humana, desde la política, hasta la economía, educación, y otros campos del quehacer humano.

El *más allá* necesario para orientar la acción estratégica institucional, Dussel lo encuentra presente en los autores críticos. En Marx, se analiza la idea de *Reino de la Libertad*, como un ideal que comienza cuando el trabajo practicado a causa de las necesidades y de la adecuación a las finalidades exteriores se concluye. Las cosas, estarían en una dimensión que va *más allá* de la esfera de la producción natural. Este *más allá* marxista expone la *transcendentalidad* de un *imposible empírico*⁵⁵¹. Pero, aunque empíricamente imposible, se hace posible como postulado, como ideal, en definitiva, como proyecto social. La libertad de este proyecto estriba en la dimensión

⁵⁴⁹ Idem p 4

⁵⁵⁰ Ídem p 10. Importa especialmente los comentarios de Dussel en la nota 45 de este artículo.

⁵⁵¹ Idem p 5

social, como, por ejemplo, en los productores asociados que consiguen la regularización de intercambios comerciales, poniéndolo bajo su poder comunitario en lugar de reducirse a un control de grupos de poder.

De una forma, hasta cierto punto similar, Dussel expone y recurre a la idea de *Paz Perpetua* de Kant. El ideal kantiano del Derecho de Gentes como fin último de la convivencia humana es irrealizable⁵⁵². Esto no quiere decir que las alianzas entre Estados no sirvan para aproximar los Estados entre sí. Más todavía, Kant entiende que es un deber de los Estados promover la aproximación entre ellos y no solamente un derecho político de todos los seres humanos. Como en el caso del Reino de la Libertad marxista, Kant aplica al ideal del Estado de Paz Perpetua principios e ideas regulativas de orientación para las acciones humanas.

Dussel, utilizando nuevamente la terminología marxista, confronta la realidad concreta, lo que Marx definió como paso *del Reino de la Necesidad al Reino de la Libertad*. Para Marx, este último ideal consistía en la consecución del tiempo cero de trabajo, economía perfecta, tiempo libre máximo y otras posibilidades humanas⁵⁵³. A pesar de la imposibilidad, estas ideas permiten la elaboración de un postulado social que define el trabajo colectivo, siempre bajo un control comunitario, con el mínimo empleo de la fuerza física y en las condiciones de dignidad más perfectas posibles y adecuadas a la naturaleza humana.

El *Reino de la Libertad* tiene necesariamente que partir del *Reino de la Necesidad*. Pero el *Reino de la Libertad* es la tensión que provoca ir *más allá* de la necesidad y de lo empírico. Las instituciones tienen que entrar como garantía de realización de estos ideales. Desde estos ideales, es posible conseguir reducción de jornada de trabajo, salarios mayores, condiciones de trabajo dignas, tratamiento a los obreros con decencia, participación en el producto conseguido y tantas otras condiciones de mejora en el trabajo. Estos ideales, defendidos por teorías políticas y económicas de cuño social, son pretensiones de universalidad y válidas para orientar las relaciones de trabajo y de producción.

Marx idealiza su sociedad en la práctica del comunismo hacia el que tenderán todos los movimientos sociales. Dussel llama exactamente la atención sobre la relación entre el ideal y el proceso de construcción de la realidad. Para llegar al *Reino de la*

⁵⁵² Idem

⁵⁵³ En el análisis de las ideas marxistas, Dussel alude directamente al *Capital* y al tratar de Kant se refiere a la *Metafísica de las costumbres*.

Libertad, o a la Dictadura del Proletariado, Marx defiende la acción de un marxismo libertario. Esta acción, que es exactamente el proceso de transformación, no es todavía liberación, aunque sea la realidad que tengan que considerar todos los movimientos revolucionarios o transformadores⁵⁵⁴. Estos movimientos, que con el tiempo pasan por un proceso de organización, se erigen como postulados prácticos para la llegada o el triunfo de un ideal.

El ejemplo de la economía expuesto por Marx es aplicable a la política. El Estado es una realidad y factibilidad macro-institucional. Para Dussel, la disolución del Estado supone la imposibilidad de una política crítico-transformativa. Dussel no cree que se pueda transformar el mundo sin ejercer el poder en las instituciones, en las que hay que incluir el Estado. Sin duda alguna, el Estado tendrá que ser transformado, y a veces radicalmente, pero no puede ser negado ni anulado⁵⁵⁵.

Dussel no deja de ser consciente de la presencia de muchos Estados represivos y colonialistas. La experiencia de la realidad de América latina deja claramente a vista la injusticia generada institucional e estatalmente, experiencia que en el caso de Dussel es también personal⁵⁵⁶. Pero la disolución del Estado no necesariamente conlleva a la consecución del fin pretendido. Dussel insiste en las diferencias entre *destruir* y *transformar*. Los anti-institucionalistas pueden caer en el error de pensar que destruir el Estado tenga el mismo resultado que destruir el postulado de explotación⁵⁵⁷, como en el caso del anarquismo neoliberal.

Dussel considera que este debilitamiento del Estado no es exclusivo del neoliberalismo. Puede estar por detrás de algunas políticas de formación de bloques económicos. En el caso de la Unión Europea, Dussel vislumbra una posible hegemonía de grupos de interés económico sobreponiéndose al Estado particular⁵⁵⁸. Este proceso, ya histórico y prácticamente consolidado de Europa, tiene sentido por pretender un

⁵⁵⁴ DUSSEL, E.: Idem p 4

⁵⁵⁵ Idem p 5

⁵⁵⁶ Basta recordar que durante su permanencia en Argentina, su país natal, Dussel sufrió constantes persecuciones políticas y hasta atentados violentos, como explosivos colocados en su residencia, lo que le llevó a abandonar Argentina y erradicarse en México.

⁵⁵⁷ La disolución de las instituciones estatales es entendida por Dussel como una pretensión de los grupos de poder económicos que consiguieron dominar el proceso de globalización. A estos grupos económicos les interesa un Estado inoperante y frágil para dominar el mercado y tener libertad de acceso. Como ejemplo concreto, Dussel expone la última guerra del Golfo Pérsico, en la cual, grupos de intereses económicos provocaron la desestabilización del Gobierno iraquí, más concretamente grupos interesados en el petróleo. Se aprovecharon de un Gobierno dictatorial y corrupto para justificar acciones. En definitiva, interesa mucho más, a los defensores del Estado Mínimo, la presencia de grupos económicos que proyectos políticos definidos. En el caso de Irak, el nacionalismo inherente a la política estatal impedía el control extranjero sobre los bienes iraquíes.

⁵⁵⁸ DUSSEL, E.: Idem p 5

fortalecimiento de una confederación de Estados participando de la misma unión. Si además de elementos económicos se respetan sentimientos locales y culturas propias, se trata de una nueva institucionalización con grandes posibilidades, experiencia importante y paradigmática para otros continentes, como puede ser la misma realidad de América Latina.

Es en esta realidad de América Latina, a la que se puede añadir la situación de África y Asia, que Dussel defiende una posición especial, una posible “disolución del Estado” para transformarlo en otra realidad diferente de la pos-colonial que todavía se vive. Más que una disolución del Estado, en realidad, se trataría de un derrumbe de un “Estado subjetivado” que necesita de un nuevo objetivo y organización, fundamentándose en los verdaderos fines del Estado, que estarían referidos al desarrollo y al bien común.

En esta situación concreta, Dussel no defiende el papel del nuevo Estado como un “*Estado mínimo*”, al contrario, como un “*Estado máximo*”, pretendiendo de forma institucional una acción coordinada, eficaz, transformadora del orden anteriormente constituido y vigente, en definitivo la reestructuración de un Estado que sea auténticamente capaz de mantener la producción, reproducción y desarrollo de la vida en comunidad. La forma concreta significa la aceptación y el reconocimiento del control democrático, social y popular. La acción transformadora o liberadora tiene una característica de no conformidad con el reformismo. Su diferencia está básicamente en la orientación o en el criterio asumido estratégica y prácticamente. Puede ocurrir en muchos casos que las prácticas inicialmente sean semejantes o coincidentes. La diferencia no estará en el contenido de la acción y sí en sus presupuestos⁵⁵⁹ estratégicos y prácticos, en la forma de utilizar sus medios y sus fines, tanto a corto, como a medio y a largo plazo. La transformación corrige, avanza, modifica tácticas, supera errores. Lo transformador liberta, sin perder de vista el aspecto político.

⁵⁵⁹ Vale la pena recordar unas de las acciones más importantes en Brasil, organizada por el sociólogo Herbert de Souza, Betinho, en la década de 1990-2000. La acción era una campaña *Contra el Hambre*, lo cual no significaba nada nuevo, pues ya se habían realizado infinitas campañas asistencialistas para combatir al hambre, incluso campañas permanentes de muchas entidades, tipo colecta de alimentos para distribución en iglesias, templos y centros comunitarios. A esta primera intención y acción, se añadió un nuevo elemento más conscientizador, pasando a ser campaña *Contra el hambre y el desempleo*. Este nuevo elemento del desempleo significó un paso de calidad importante en términos de tomada de conciencia política. Posteriormente se añadieron otros elementos, como el de la *reforma agraria*, lo que dio otro enfoque todavía más conscientizador. Una campaña que comenzó imitando acciones anteriores, y frecuentada por las mismas personas, con características asistencialistas y caritativas, acabó criando una mentalidad nueva y acciones estructuralmente más transformadoras.

La institución liberadora tiene que servir a las víctimas y organizarse desde las víctimas. El dinamismo de la institución va a depender efectivamente de la identidad y proximidad que tenga con las víctimas. Dussel reflexiona sobre esta cuestión a partir de algunas afirmaciones de Marx y de Rosa Luxemburgo⁵⁶⁰. Considera en Marx su fuerte capacidad de descubrir los valores de los movimientos obreros revolucionarios y en Rosa Luxemburgo una gran lucidez en encontrar los elementos auténticamente éticos de todo proceso de liberación. Pero al mismo tiempo, Dussel hace una crítica a ciertas ideologías que supervaloran la acción militante de un grupo en los movimientos, refiriéndose concretamente a las *vanguardias*, que terminan creyendo ser el modelo único de razón estratégica.

Ante la realidad de la transformación social y de la liberación de los oprimidos, algunos grupos que se consideran “iluminados” o en condiciones superiores a las víctimas, interpretan que el proceso de transformación tiene que ser orientado exclusivamente por ellos. La vanguardia supone una sobre-valoración del nivel de consciencia de algunos militantes. Más aún, la vanguardia es una comunidad de militantes que asumen responsabilidades y cargos en la institucionalización de un proceso revolucionario⁵⁶¹, considerándose con mejores condiciones y con mayor consciencia que el resto de los participantes de la revolución. Queremos insistir y llamar la atención para la distinción de Dussel entre proceso de liberación y proceso revolucionario, los cuales no necesariamente coinciden, pues el proceso revolucionario puede igualmente caer en un burocratismo infértil.

Dussel está de acuerdo con Rosa Luxemburgo, y también con Gramsci, en que hay que tener una referencia permanente en la comunidad crítica y organizada de las víctimas, unida a la experiencia práctica de militantes destacados que desarrollan la conciencia crítica del resto de la comunidad de las víctimas. Hay necesidad de educación y de organización política, cosa que puede ser asumida por la vanguardia o por el partido, institución organizada, en el poder.

El problema que Dussel apunta es que el exceso de organización disciplinaria termina produciendo situaciones de pasividad. Esta pasividad permite y provoca que el sujeto no tome consciencia de su dimensión histórica ni de su responsabilidad social, o

⁵⁶⁰ DUSSEL, E.: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, o. c. pp 500-513. Dussel, hace una reflexión sobre la cuestión de las vanguardias y los desvíos que algún tipo de militancia puede ocasionar en el proceso de liberación. No todo movimiento revolucionario es al mismo tiempo movimiento liberador.

⁵⁶¹ Idem p 510

sea, provoca que le impida ser sujeto histórico y reprime el acceso a tomar conciencia de su clase social. La comunidad de las víctimas es capaz de crear una lógica de organización y comportamiento.

Para Dussel, en lugar de la vanguardia, los grupos comprometidos con la institucionalización de un nuevo poder deben actuar como *retaguardia*. La capacidad de escuchar el grito de las víctimas lleva a considerar las mismas víctimas como última instancia. La ruptura o el distanciamiento entre los intelectuales y las comunidades de las víctimas han ocasionado separaciones históricas. Siguiendo el pensamiento de Rosa Luxemburgo, Dussel reconoce y confirma que la forma de ser la organización de las víctimas y la regulación de la vida, tienen que poseer una lógica claramente opuesta a los sistemas que provocan víctimas.

Las experiencias históricas y políticas de los vanguardismos no han dado resultado. Aunque se han querido erigir como resultados científicos y objetivos de los movimientos populares siempre se produjo una distancia entre las comunidades organizadas y los grupos instituidos y constituidos con el poder. La mayoría de las veces, estos grupos no dejaron de interesarse por los cambios sociales pero se alejaron de los cambios deseados por las comunidades de las víctimas. Terminaron imaginando cambios que no coincidieron con los pretendidos popularmente. Parece experimentarse una imposibilidad de mantenerse fieles a las intuiciones iniciales. El grupo vanguardista, éticamente, pierde de vista la dimensión liberadora de los grupos sociales creyendo cumplir sus principales exigencias.

La actitud defendida y propuesta por Dussel es, entonces, no la de vanguardia y sí la de *retaguardia*. El grupo que organiza políticamente el poder tiene que tomar conciencia de que su compromiso es con la liberación de las víctimas y no simplemente con la organización de nuevas estructuras. Más todavía, el grupo de poder tiene que dejarse cuestionar por los grupos organizados y continuar escuchando sus gritos y clamores.

Así pues, podemos concluir que el comportamiento del ser humano tiene que ser un comportamiento organizado. Si la organización es importante, la experiencia de nuevas organizaciones no deja de serlo igualmente. Sobre todo cuando a lo largo de la historia de la humanidad han prevalecido sistemas organizados que no han beneficiado a la gran mayoría de la población. La necesidad de nuevas experiencias y de nuevos sistemas políticos se transforma en una cuestión urgente. Si experiencias que intentaron ser nuevas no fueron capaces de conseguir la realización de la justicia y de la liberación

humana, más que tomarse como experiencias a ser abandonadas tienen que asumirse como realidades a ser perfeccionadas. Es urgente la necesidad de nuevas prácticas y de nuevas racionalidades.

7.3.- La práctica de una nueva racionalidad.

De hecho, la práctica se manifiesta como el fruto concreto de una forma de sentir y de imaginar la vida. Si por un lado el ideal a ser construido exige una práctica coherente, también es verdad que la necesidad de la práctica lleva a la definición, o mejor, a la confirmación, de una determinada forma de comportamiento humano. Podemos afirmar que la racionalidad tiene que materializarse en una práctica concreta, como forma de expresar su posibilidad real. Pero si la racionalidad tiene que ser práctica, al mismo tiempo, la práctica tiene que ser racional, incorporando todos los mecanismos posibles de humanización y reflexión⁵⁶².

7. 3. 1.- El ejemplo de la economía.

Dussel, toma un ejemplo de esta posibilidad, a partir de las intenciones desarrollistas y éticas de la teoría económica de Amartya Sen⁵⁶³. En la elaboración de esta teoría percibe una nueva forma de racionalidad económica, más fundamentada en la ética que en la producción.

Partiendo de teorías anteriores, Dussel afirma y reconoce que la economía tiene una racionalidad, ya sea a partir de su consistencia interna, o bien como maximación del egoísmo o interés personal, tal como lo demuestra la teoría económica de Smith. Aparece de forma clara la factibilidad como eficacia técnica, poniéndola en primer lugar, posición que asume aunque pueda negar valores esenciales de la vida humana. Dussel de acuerdo con Sen, afirma que la prioridad económica del sistema predominante en la actualidad, se funda básicamente en lo que es técnicamente posible, aunque no siempre sea humana, económica o éticamente recomendable. Lo tecnológico, como forma pragmática de acción es el objetivo principal, y a veces único, de los sistemas económicos. Para Amartya Sen, esto exige una búsqueda de una nueva racionalidad que sea beneficiosa a la realidad de los seres humanos. Dussel encuentra en este principio *económico-beneficiente* una nueva forma de racionalidad.

⁵⁶² DUSSEL, E.: *Hacia una filosofía política crítica*, op. cit. pp 129-144

⁵⁶³ SEN, A.: *On Ethics and Economics*, Basil Balckwell, Oxford, 1987. Existe traducción española, *Sobre ética y economía*, Alianza Universidad, Madrid, 1989. Pero hemos utilizado la traducción portuguesa de Brasil, *Ética e Economia*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997

Amartya Sen se pregunta, debido a esta ruptura entre lo técnico y lo humano, por qué debe ser únicamente racional perseguir el propio interés excluyendo todo lo demás. Sin duda alguna, esta primera cuestión, que tiene relación con la exigencia y presencia del bien común, pone en duda la legitimidad de cualquier tipo de teoría económica. Una primera racionalidad, conveniente para un tipo concreto de sistema, no necesariamente se aproxima de una racionalidad que busca en primer lugar la felicidad de los seres humanos y la justicia social universal.

No es la única crítica que puede hacerse a las teorías de la factibilidad económica. También un cierto tipo de utilitarismo que sigue las coordenadas de Pareto, constata como principio general que el criterio de la utilidad de unos no supone el aumento de utilidad de otros. Esta afirmación está claramente manifestada en la práctica de los grupos más ricos y favorecidos. Las acciones y realizaciones de estos grupos no implican en beneficios a los más pobres ni a las clases trabajadoras. Y, todavía más, tampoco se realiza una reducción de lujos superfluos entre aquellos grupos más poderosos económicamente.

Dussel acepta y reafirma la conclusión de A. Sen, para quien el “*bienestar*”, entendido como la característica de tener bienes de uso suficiente, y la “*utilidad*”, comprendida como todo aquello que satisface el cumplimiento del deseo, no pueden ser el último ni el único criterio por el que el ser humano tenga que elegir sus objetivos concretos.

El ser humano es un agente que elige a partir de lo que más valora. De acuerdo con A. Sen, los mismos excluidos y oprimidos pueden conseguir diversiones y escapes con pequeñas cosas, lo que quita carácter de total utilidad y bienestar en pequeñas cosas, especialmente aquellas que pueden considerarse como pequeños bienes materiales. La experiencia de lo lúdico, festivo y colectivo, entra de forma importante en la convivencia de comunidades carentes. La conclusión de A. Sen es que para la realización plena de la persona es necesario un acceso al bienestar y a la utilidad, no solo desde lo económico, sino, y principalmente, desde la *libertad* y el derecho. Con ello, intenta articular el aspecto material y objetivo de la ética y de la economía con el aspecto formal subjetivo.

Dentro de la racionalidad procurada, para que la filosofía ética tenga relevancia y practicidad, tiene que saber integrarse en el nivel de la factibilidad ética. Esto exige saber utilizar las mediaciones y cálculos técnicos y empíricos. Amartya Sen se preocupa por la complejidad de criterios para “medir” el grado de desarrollo de lo humano.

Defiende que la preocupación principal tiene que centrarse en la manera de promover la vida humana. A partir de datos concretos se puede confirmar el grado de desigualdad y, por lo tanto, de inhumanidad en el mundo actual. Los objetivos de los índices económicos tienen subliminalmente una idea como principio: el ser humano debe producir, reproducir y desarrollar la vida en todos sus aspectos y determinaciones en comunidad, atendiendo no solamente a sus necesidades como a sus capacidades⁵⁶⁴.

Una de las principales contribuciones que A. Sen consigue hacer es el de articular la racionalidad de la economía en un esquema mucho más amplio en donde se fortalezcan otros tipos de racionalidades. O sea, la racionalidad necesita aumentar su aplicación a otros aspectos. El aspecto más urgente en la realidad actual para ser incorporado por la racionalidad es el de que siempre tendrá que orientarse como servicio a las víctimas. Si en la actualidad ya hemos visto que la economía, por lo menos en teorías económicas importantes, tiene un aspecto axiológico que valora la dimensión de lo ecológico, siguiendo su ejemplo, otras manifestaciones de las actividades humanas tienen que aproximarse de esta misma racionalidad práctica.

Si la ética económica clásica no advirtió el carácter ecológico de la economía, en la actualidad se asume como un compromiso, en el que se puede afirmar que si hay un *acto comunicativo*, en expresión de Habermas, de la misma forma hay que afirmar la presencia de un *acto económico* en el que se incluya un *acto ecológico*. Esta relación entre lo económico y lo ecológico asume una dimensión singular, pues lo económico actúa de una forma mucho más potente en lo ecológico. O sea, los principios de vida que hemos enumerado constantemente y que podemos resumir como producción, reproducción y desarrollo de la vida, desde la acción económica, afecta de tal forma a lo ecológico que puede llegar a romper las dimensiones de producción, reproducción y desarrollo⁵⁶⁵.

La racionalidad económica y su factibilidad se pueden reducir, y también deducir, en cinco elementos básicos, interligados entre sí como cinco momentos diferentes de una misma acción: 1) el sujeto *necesitante*, 2) interpone una acción material, que es el trabajo, (mediación en la que “el productor se objetiva como cosa”), 3) sobre su objeto universal, que es la naturaleza, 4) y este efecto es un producto cultural con valor de uso, para lo que, 5) el consumo tiene que volverse cuando “la cosa creada

⁵⁶⁴ Idem p 129

⁵⁶⁵ Idem p 134

por el productor se hace persona”, como reproducción de la vida humana. En definitiva, el consumo es ahora el cumplimiento de un deseo cultural.

Como consecuencia de esta nueva racionalidad económica, otras dimensiones humanas encarnarán significados diferentes. Por ejemplo, el trabajo, que contrariamente a una sencilla producción destructora del medio ambiente y del mismo trabajador, tiene que entenderse como un modo de vivir, de criar cultura y de construir la historia. Esto exige relaciones concretas entre los seres humanos. Y estas relaciones humanas concretas pueden expresarse como instituciones nuevas, dentro del dinamismo humanizador al que nos referíamos anteriormente. No solamente las instituciones, también el lenguaje como forma de unión y comunicación. En definitiva, una nueva racionalidad engloba todas aquellas acciones capaces de promover integraciones entre lo productivo y lo práctico. Curiosamente, hubo relaciones en algunos momentos históricos, como en la Grecia clásica, que consiguieron armonizar la función de la justicia en su sentido material. Si la acción económica es más compleja por tener que integrar todos los elementos prácticos-productivos en aspectos materiales, formales intersubjetivos y de factibilidad productiva, no por ello es imposible.

Debido a esta complejidad, los principios éticos en la economía no pueden pensarse desde fuera, sino desde dentro y por dentro del sistema económico, abarcando las dimensiones micro y macro económicas.

La gran cuestión con la que A. Sen concluye es la pregunta sobre *qué es la pobreza*. Responde con la claridad de quien entiende que hay relaciones estructurales e históricas en las causas de la pobreza. Dussel considera que la respuesta de A. Sen no es totalmente coherente; cree que por pensar desde una realidad de predominio opresor, no puede ser totalmente claro ante sus interlocutores. Pero su pregunta tiene cuestiones muy importantes por tratarse de una economía que surge desde la *negación* de la economía oficial. Esto, le aproxima de la formulación de una ética de liberación y apunta a esta última una función principal, que es la necesidad de afirmar la universalidad de la razón y la fundamentación de principios en vista de la liberación de las víctimas⁵⁶⁶.

7.3.2.- Una racionalidad consciente de la importancia de lo físico-corporal.

Así como la nueva racionalidad muestra su autenticidad en una nueva práctica, la liberación tiene que ser una dimensión nueva en la que el ser humano se sienta

⁵⁶⁶ Idem p 144

responsable y protagonista de sus actos, y al mismo tiempo inserto en un ambiente de posibilidades de creación. Sin duda alguna, el ser humano no es una realidad ficticia, al contrario, el ser humano es una realidad tangible y material.

La materialidad es necesaria para la posibilidad de relaciones humanas, sociales, ambientales, históricas y, en definitiva, de todas las actividades ejercidas. En el ser humano la materialidad es su corporalidad, es su realidad concreta, en la que siente sus límites y conquistas, placeres y sufrimientos, ideales e injusticias, todo en un confronto integrador.

Pensando y consciente de la necesidad de la nueva racionalidad, Dussel analiza la relación entre los diferentes agentes de la relación sujeto-íntersubjetividad, para lo cual tiene necesariamente que partir de la corporalidad humana⁵⁶⁷. Para Dussel, hay que reconocer el carácter corporal del ser humano. El ser humano es una *corporalidad humana*, concepto que le hace diferente de la simple *corporeidad animal*. El hombre es dueño de una corporalidad, consciente de su dimensión física, diferente del animal vive en su cuerpo sin interpretar las consecuencias de ello. En su corporalidad, el ser humano es capaz de sentir y de comprender una realidad *interior* a su propio físico, interioridad compuesta por sus huesos, músculos, sentimientos, resortes nerviosos, pulsiones, deseos y todo aquello que le permite sentir dolor, alegría, intenciones, placer, y todo lo que le pone en contacto con el exterior, muchas veces peligroso y otras veces inofensivo, pero siempre necesario. Esta experiencia interior lleva al sentido de su dimensión única y personal, su subjetividad.

La *subjetividad*, por lo tanto, es un momento de la corporalidad humana, que indica una perspectiva interior, pero que lejos de estar aislada, conduce a relacionarse con todo lo que se presenta como exterior⁵⁶⁸; la realidad amplia, *omnitudo realitatis*, que está fuera de lo que se siente desde dentro de la piel. La subjetividad es una realidad consciente, que lejos de una comprensión cerrada y egocéntrica, se preocupa por vivenciar lo que ocurre en la exterioridad. Todo contacto y consciencia de la realidad no deja de ser una experiencia de la interioridad, en contacto real con la exterioridad sentida.

Sin duda alguna, existe la *subjetividad humana no consciente*, de la que forma parte todo aquello que puede caer bajo el ámbito de la conciencia, sin necesariamente ser conciencia actual. Es el caso de los sueños, momento activo de la subjetividad

⁵⁶⁷ DUSSEL, E.: *Hacia una filosofía política crítica*, o. c. p 319 ss

⁵⁶⁸ Idem p 320

corporal aunque no lo sea de la conciencia, experiencia humana universal y, en cierto sentido, selectiva aunque inconciente.

La experiencia inconsciente impide vislumbrar totalmente la claridad de la realidad social e, incluso, de la realidad personal. La tomada de conciencia del mundo se da a través de la *subjetividad consciente*. Con este concepto Dussel se refiere a la condición subjetiva en vigilia, en expectativa, en actitud científica. En verdad se trata de la forma racional de descubrirse como fenómeno, de saberse como *ser-en-el-mundo*⁵⁶⁹, lo que implica una dimensión activa, contrariamente a la forma estática o pasiva que puede emanar de la subjetividad inconciente, o sea, como experiencia de la realidad y en condiciones de reconocer y elaborar la comprensión del mundo que se desarrolla en torno de la subjetividad. Esta forma consciente puede traducirse en la acción transformadora y creadora, significando, por lo tanto, la dimensión activa y dinámica de la subjetividad.

El carácter dinámico y creativo hace que la subjetividad amplíe su consciente, llevando a reconocerse y ponerse como *sujeto*. La subjetividad corporal se encuentra y se descubre constantemente en realidades físicas determinadas. La conciencia de sentirse y de ser sujeto emerge en el momento en que lo consciente, tanto de la corporalidad como de la subjetividad, asume la dimensión de lo externo como un fenómeno real e histórico. *Ser sujeto* es un modo consciente que naciendo de la subjetividad, y de la corporalidad⁵⁷⁰, se dispone a interpretar los fenómenos y los acontecimientos, sintiéndose al mismo tiempo parte responsable de ellos. De esta dimensión surge la experiencia del *yo*, como el epicentro real del sujeto, o sea, como conciencia de posibilidades y de acciones, o de otra forma, la experiencia de una *autoconciencia* que se descubre como elemento activo, reflejándose y reflexionando sobre sí mismo.

El *yo consciente* es un momento fundamental de la conciencia humana pues es cuando se comprende y se incorpora la dimensión personal a la social, o sea, cuando desde la conciencia de una realidad interior, se siente parte y responsabilidad de la exterioridad, agregando la dimensión crítica a la realidad, actitud que provoca la conciencia crítica ante los hechos, y la conciencia ética ante las posibilidades a ser construidas. En realidad, el *yo* es la conciencia del *sí-mismo*, que aunque es una referencia *hacia dentro* del propio sujeto alcanzando la corporalidad y la subjetividad,

⁵⁶⁹ Idem p 321

⁵⁷⁰ Idem p 322

tiene dos momentos interdependientes, el de *mismidad* y el de *ipseidad*⁵⁷¹, que indican la identidad y la diferencia de cada ser humano. Siendo el mismo ser, existe la posibilidad de llegar a ser una nueva realidad, lo que confirma la posibilidad de cambio y de transformación personal.

Y, al mismo tiempo, indica la presencia de una *conciencia ética* que se realiza desde la dimensión memorativa confrontándola con los valores culturales y organizaciones colectivas⁵⁷². El recuerdo de las cosas se realiza desde lo colectivo y lo personal y se enjuicia a partir de lo personal. Dussel distingue este momento del momento de la *autoconciencia crítica*, que es el momento del juicio sobre los valores. Este momento se sitúa dentro del contexto real, histórico y cultural, y exige una actitud ante el dinamismo de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana. Es un momento que se caracteriza por la responsabilidad ante la realidad y el compromiso personal.

La subjetividad lejos de ser un hecho *cósico* es un hecho de la *interioridad* humana. Es desde la subjetividad que las cosas toman vida, como comprensión, perspectiva, carácter, fenomenología, etc. Es el hecho interior por excelencia que se experimenta a base de pulsiones y cogniciones. Se experimenta en los límites, *por debajo del sujeto*, indicando una consciencia hacia la subjetividad no consciente, *por debajo de la subjetividad*, experimentando y dirigiéndose hacia la mera corporalidad no subjetiva, y *por debajo* de la misma corporalidad, hacia la implantación ecológica de la humanidad en la Tierra.

La posibilidad de la conciencia de la subjetividad viene sellada por la corporalidad, condición que permite la experiencia de la comunidad humana, vivida físicamente, ya que se tiene experiencia de ser una realidad acontecida, *nacida*, en circunstancias vivas concretas. Pero esta condición física y material no anula en absoluto la humana tarea de la construcción personal. Ésta, descubre posibilidades subjetivas que se manifiestan a partir de la intersubjetividad, y son las que forman la realidad social, lingüística, axiológica y cultural.

Esta realidad humana subjetiva, intersubjetiva, social, formada a partir de relaciones de exterioridad y de alteridad, tiene que ser entendida como una realidad integrada. Para Dussel, el error de Descartes fue exactamente suprimir y separar lo subjetivo de lo corporal, y situar de manera excluyente el *yo pienso* como esencia de la

⁵⁷¹ RICOEUR, P.: *El si mismo como otro*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1990

⁵⁷² Idem 323

subjetividad⁵⁷³. La insatisfacción con este pensamiento y los movimientos críticos que lo contestaron, pueden resumirse y apreciarse en la superación de este dualismo por parte del pensamiento posterior, pudiendo contar, entre tantos, con Freud, con un pensamiento capaz de comprender el ser humano como integración de lo físico, inconsciente, consciente y social.

De hecho, el Super-yo freudiano integra lo subjetivo a lo objetivo y a lo social. El inconsciente, o subjetividad inconsciente, se constituye de forma ontogenética y filogenética⁵⁷⁴, evolutivamente, en constante tensión entre lo conocido y lo desconocido, permitiendo desarrollar posibilidades personales y caminando para una situación de mayor consciencia, denominada el yo consciente.

Al mismo tiempo, el sujeto cuenta con un orden de los valores sociales que le permiten actuar con medidas de criterios de verdad práctica y de gozo pulsional. Estos valores van llevando a lo ético y a la pretensión de bondad universal, aunque situada culturalmente. Cuando ocurre la aparición del *Otro*, el ser humano se hace más consciente de su subjetividad. Al encontrarse con otra subjetividad que existe desde siempre y con la que necesariamente tiene que relacionarse, produciendo formas de respeto y responsabilidad por la otra subjetividad, desarrolla el sentido de estar en un mundo en comunión con otros seres.

Esta consciencia hace que Dussel exponga un proceso de momentos, en los que distingue primeramente la *Corporalidad* como el puro *en-sí*, realidad y experiencia estrechamente relacionada con el segundo momento, el momento de la *Subjetividad*, que supone el hecho de que el *en-sí puede devenir para-sí*. Esta relación es lo que promueve la idea de *Sujeto*, que puede ser entendido como el momento del *para-sí*, experiencia de *Autoconciencia*, momento constituido por el puro *para-sí*.

Desde esta experiencia del sujeto, surge la *Conciencia ética*, que se identifica con el momento axiológico y crítico del *para-sí-que-recrimina*, momento ya consciente y reflexivo, que no solamente parte de la realidad como la enjuicia. Desde este momento consciente e interpelado, el ser humano, corporal, reflexivo, sujeto, se cuestiona desde una *Conciencia ético-crítica*, momento fundamental del *para-sí-crítico*, momento que juzga todos los momentos, incluso lo cotidiano, lo social y lo personal.

⁵⁷³ Idem p 324

⁵⁷⁴ La filogenia se refiere a la historia evolutiva de las especies y la ontogenia al desarrollo del individuo desde su fecundación hasta la madurez para su reproducción.

La realidad del ser humano es la experiencia de una subjetividad que está constituida por la intersubjetividad. La exterioridad de la intersubjetividad es polivalente, desde su dimensión formal, informal, sistemática, institucional, política, cultural, histórica, ecológica, etc. y participante de una comunidad histórica, lingüística y cultural. En definitiva, haciendo parte del llamado “*principio realidad*”⁵⁷⁵, en donde se incluyen todos los elementos analizados y que recorren un proceso que va desde la subjetividad a la institución.

Es necesario relacionar la subjetividad con la intersubjetividad, con la exterioridad y con la alteridad. A la *corporalidad* le corresponde intersubjetivamente la *comunidad humana*, como comunidad de vida. Y, en el nivel de la *intersubjetividad*, generado por la consciencia de la *subjetividad* y la experiencia del ser *sujeto*, se indica un aspecto de la comunidad humana de vida constituida como *comunidad de comunicación*. De hecho, la intersubjetividad es una manifestación comunitaria que se constituye desde la subjetividad singular que se inicia en el nacimiento. Esta subjetividad, se sitúa y nace entre fenómenos lingüísticos, culturales y científicos, o sea, en la realidad social que le permite insertarse en un grupo, incorporándose a elementos institucionales o, asumiendo críticamente posturas de oposición y rechazo a lo institucional.

El ser humano es sujeto que vive en intersubjetividades. Es un *sujeto activo in situ*, y por lo tanto, actor determinado de las diferentes situaciones y realidades de la comunidad humana. El sujeto es actor y agente cuando se encuentra en un sistema organizado y actúa conscientemente de la comunidad. La acción intersubjetiva de los diferentes sujetos permite que se constituyan sistemas, organizaciones, movimientos, grupos, en definitiva, toda la expresión comunitaria en formas concretas a las que hemos llamado de instituciones.

La realidad social no deja de ser una realidad compleja, por el hecho de existir *actores conscientes no intencionales*; hay situaciones en las que aunque la persona sea consciente de su función social, no siempre tiene conciencia de los efectos que algunas acciones puedan tener en la sociedad. Reflexivamente y pensando especialmente en la libertad del ser humano, hay que tomar conciencia de la realidad del *Super-Yo*, como ya hemos visto, realidad caracterizada por el *Nosotros* y por algo que trasciende la dimensión personal.

⁵⁷⁵ Idem 325

Esta complejidad, hace considerar que al igual que se puede pensar en una conciencia ético-crítica, se puede también pensar en una conciencia común ética intersubjetiva. Fundamentándose en una ética de responsabilidad, se puede reflexionar conscientemente sobre los efectos negativos provocados por las acciones humanas. Especialmente, hay que pensar en quienes sufren los efectos de las acciones no intencionales, a lo que podemos responder con certeza que son exactamente las víctimas históricas, los grupos humanos y comunidades injusticiadas, aquellos que padecerán las consecuencias de acciones irresponsables, acciones que se harán sentir, primeramente, en la dimensión corporal de cada víctima.

No se puede decir que la intersubjetividad es un hecho objetivo. Es mejor afirmar que la objetividad de los hechos acontece en la intersubjetividad práctica. La corporalidad, la subjetividad y el sujeto son referencias necesarias y materiales de la intersubjetividad. Pero la intersubjetividad no puede ser sujeto real de vivencias. Quien realmente siente es cada sujeto concreto. Socialmente se puede vivir el momento de la alegría comunitaria en la fiesta y en la celebración, pero el sentimiento es subjetivo.

Esta dimensión de intersubjetividad está presente en los movimientos sociales. Su búsqueda de algo nuevo es una de las características de las relaciones de intersubjetividad, especialmente cuando estos movimientos presentan conciencia y crítica. La experiencia y la integración de todas estas dimensiones y momentos confirman la posibilidad de transformaciones y cambios. En verdad, los cambios son relaciones sociales efectuadas y llevadas a cabo por los grupos humanos.

7.3.3.-La posibilidad de una nueva praxis.

De hecho, es urgente descubrir en las relaciones humanas, especialmente en su dimensión política por sus consecuencias sociales, una nueva racionalidad que indique el sentido ético de la praxis comunitaria. En América Latina se ha reflexionado mucho sobre la realidad vivida. Desde la visión de la sencilla conciencia del sentido común a la conciencia reflexiva y filosófica, la preocupación por la praxis ha sido constante. Esto ocurre espontánea y lógicamente, pues indica la gran preocupación que se puede priorizar en una situación de opresión y de negación de la dignidad humana. Aunque para algunos lo pueda parecer, no se trata de un casuismo, sino de una urgencia que se traduce en la necesidad de una transformación de la realidad, deseada por la gran mayoría del Continente.

La necesidad de una praxis capaz de transformar, lleva inevitablemente a otro tema íntimamente ligado. La transformación tiene que servir para la liberación de los

seres humanos que sienten, en la propia piel, la realidad de la dominación. Queriéndolo o no, el tema de la liberación es, tal vez, el gran tema que debe inspirar la reflexión científica y humana de América Latina. Si los cambios son necesarios es porque la realidad vivida se hace insostenible. Si lo que se quiere es conseguir un nivel de justicia y de dignidad que pueda satisfacer la mínima condición exigida para el ser humano, la liberación no puede quedarse fuera de la reflexión humana y de la urgencia necesaria en América Latina.

Al nivel de la filosofía, tal vez más que nunca, la Filosofía tiene que asumir su carácter liberador. Si toda filosofía tiene la función de ser liberadora, en esta realidad gritante, la filosofía tiene que ser Filosofía de la Liberación. Para ello, si se atesta la urgencia de una praxis de liberación, hay que llamar la atención tanto sobre la consciencia, ya sea de esta realidad ya sea de las circunstancias históricas, como también la atención sobre la necesidad de transformación, lo que implica en un primer momento fundamental de asumir una *Conciencia Práctica*.

Por la consciencia práctica, el ser humano sabe que está incorporado al día a día. Su vida se realiza y transcurre en lo cotidiano. La práctica es la realidad más visible. El ser humano es un ser de acciones inmediatas y futuras. Sin duda alguna sus acciones repercuten en el resto de las actividades humanas con capacidad para cambiar situaciones o transformar realidades. Más todavía, podemos afirmar que gran parte de la práctica del ser humano está canalizada para realizar deseos y metas sentidas por cada ser humano. El ser humano no es solamente un ser práctico, también es un ser que toma consciencia de su práctica y de sus acciones. La consciencia es la posibilidad de formación personal y social.

La consciencia es el factor que determina la existencia de lo cotidiano⁵⁷⁶. Condiciona y modela de acuerdo con los deseos y necesidades de cada persona. La consciencia revela la acción y reflexiona las consecuencias de la acción. Al mismo tiempo, la consciencia se transforma y crece con la práctica.

7.4.- La colaboración y la solidaridad como ética política práctica.

Los sistemas políticos no han conseguido traer humanidad al ser humano. La conclusión es evidente. Se necesitan cambiar los principios y las acciones que orientan

⁵⁷⁶ BORDA DA SILVA, M.: *Sentido ético da práxis comunitária*, Paulus, São Paulo, 1994

tanto las organizaciones nacionales como la organización internacional. De lo que se trata en último caso es de una cuestión de valores y de objetivos. Sin negar los grandes triunfos que el ser humano ha ido consiguiendo a lo largo de la historia, hay que reconocer que la realización humana todavía está lejos de lo que se puede construir. También es verdad que mucha cosa todavía se puede construir y crear.

Partimos de la posibilidad de la colaboración entre los seres humanos y de que se pueden resolver los problemas actuales. Se exige una nueva racionalidad que exija una nueva práctica. Por ejemplo, en relación con el deterioro del medio ambiente, está claro que una de las principales causas de la crisis de la naturaleza es la racionalidad que guía a las acciones políticas y económicas, marcada por la búsqueda incesante del desarrollo industrial, por la acumulación de riquezas y por la competitividad de los mercados. Ya hemos analizado anteriormente las consecuencias en relación al desempleo, a la ficción de un dinero inexistente, a la necesidad consumidora del mercado, por lo que no queremos volver a la cuestión.

La búsqueda de desarrollo equilibrado puede ser una duda y, hasta una falacia, pudiendo inclusive cuestionarse las ayudas del Primer Mundo a los países en vías de desarrollo. El sistema que viene defendiendo y organizando este tipo de administración es un sistema que continúa generando pobreza⁵⁷⁷. Para salir de esta lógica, se necesita una racionalidad que salga de esa dinámica. O sea, la forma de combatir la pobreza no puede entrar dentro de una lógica que favorezca el crecimiento y la permanencia de la pobreza.

El sistema predominante ha creado un principio de acción que se puede comprender como un *principio de competición*. Cada empresa, cada entidad, cada gobierno, busca conseguir mayores bienes y recursos que sus competidores. Los efectos de esta racionalidad crean un clima constante de tensión, predominantemente visto en el mundo capitalista. Envolviendo esta temática, se destaca la existencia del cambio competitivo, en el que los actores participantes buscan obtener el máximo posible de ventaja de la relación, divergiendo en sus intereses, ya que cada uno busca alcanzar su objetivo. Estas asimetrías de intereses acaban por culminar en conflictos sociales, que se agravan a medida que las clases perjudicadas perciben la situación desfavorable y pasan a luchar para revertir la situación.

⁵⁷⁷ ABDALLA, M.: *O principio da cooperação*, São Paulo, Paulus, 2004, p 40

Hay que pensar una nueva racionalidad capaz de modificar principios e instituir nuevos valores. Nos referimos y defendemos una nueva racionalidad, fundamentada en otros ejes de relaciones humanas, que no envuelvan apenas el campo político, social y económico, sino que también considere las realidades racional, intelectual, teórica, ética y cultural. En definitiva, de lo que se trata es de una valorización mayor de la vida humana. Desgraciadamente, el sistema actual termina dando más valor a la producción y a la defensa de los medios de producción que a la misma vida humana. Por poner un ejemplo concreto, es el caso de algunos países en que podemos verificar que la propia legislación penal, prevé puniciones más severas para crímenes contra la propiedad que para crímenes contra la vida humana o la integridad física de las personas.

De la misma forma, la racionalidad burguesa coloca el sujeto como centro prioritario de sus compromisos, lo cual conlleva la existencia de un individualismo exagerado. La expresión popular más evidente de este individualismo es el famoso lema de que tu libertad acaba donde comienza la mía, lo que viene a indicar de forma concreta que el límite del derecho individual es el otro individuo y no la convivencia social. Con eso, la sociedad se entiende como un conjunto de individuos que compiten entre sí.

Curiosamente, la autorregulación social por las leyes del mercado y la afirmación del individualismo, pasaron a ser entendidas y a funcionar como leyes naturales. El principio del individualismo es consecuencia del cambio competitivo. Se constituye en función de una *praxis* determinada, *praxis* que ha hecho posible el surgimiento del liberalismo, forjado por una racionalidad específica, pero que puede ser destruido y sustituido por otra que venga a caracterizar una nueva racionalidad.

La constitución de una nueva racionalidad es la garantía de continuidad de la existencia y del proceso humano de crear vida y su desarrollo. La pretensión es construir una racionalidad alternativa que dé un nuevo carácter *edificante* a la lucha social. Por lo tanto, su creación tiene que tener un carácter práctico y no ser una actividad meramente teórica. De hecho, experiencias de supervivencia han demostrado acciones *cooperativadas* y *autogestionarias*, prácticas de trabajo y organización que han conseguido crear medios de colaboración entre los agentes humanos productivos fuera de la racionalidad de cambio competitivo.

Podemos decir que el eje de una forma posible de racionalidad que pueda erigirse como una nueva esencia humana, es el *principio de la cooperación*, de tal forma que pueda fundar una nueva racionalidad, contradiciendo la competición, por lo

tanto, adoptando una visión necesariamente *revolucionaria*, contraria a la praxis destructora, eje fundamentador del capitalismo y de las relaciones sociales bajo la racionalidad del mercado⁵⁷⁸.

Aparece, así, una nueva práctica económica de renuncia a la acumulación y a la explotación de la plusvalía, rompiendo con la división entre propietarios y trabajadores y construyendo un nuevo proceso racional.

En realidad, una nueva racionalidad lleva a un reencuentro con la esencia de la antropología humana. Al colocarse en la cooperación el eje racional fundamentador de las actividades humanas, podemos decir que se garantiza la supervivencia y la aproximación del ser humano a la praxis a través del diálogo. Como Humberto Maturana afirma, *lo que nos hace ser humanos es nuestra manera de vivir juntos como seres sociales*⁵⁷⁹. Y, en esta afirmación, Maturana defiende las primeras manifestaciones lingüísticas como formas sociales de pedir ayuda y colaboración entre los primeros humanos.

Si pensamos en los sistemas financieros percibimos que se repite una de las prácticas especialmente criticadas por Marx, en las que el trabajador es relegado a los intereses económicos e, inclusive, desvalorizado. Se trata de la forma de organización capitalista que se preocupa exclusivamente por aumentar el dinero y la acumulación. En verdad, el modelo económico actual no pone en el hombre su objetivo final. Sencillamente, considera al hombre como el medio de transformar dinero en más dinero. Es la conocida relación (D-M-D´) de Marx, por la cual el ser humano se transforma apenas en un depositario de la fuerza de trabajo. El ser humano pasa, por consiguiente, a ser medido de acuerdo con las horas de trabajo capaz de ofrecer. En la economía capitalista lo que importa no son los trabajadores existentes, sino los necesarios. Las propuestas capitalistas contra el desempleo, el subempleo y la misma informalidad en la economía de trabajo no han presentado ninguna innovación, como tampoco ninguna solución.

El posible recurso a economías de cooperación puede ser una alternativa a la lógica del trabajo como mercado. La lógica de la cooperación y la práctica de cooperativas puede ser el modelo de valorar al trabajador como agente económico y agente de transformación. La producción tendría que estar sometida a la necesidad real de la población y no a la necesidad del consumo.

⁵⁷⁸ Idem p 101

⁵⁷⁹ MATURANA, H. *Ontologia da Realidade*, Editora UFMG, Belo Horizonte, 1999, p 138

No se trata de una reparación en el sistema actual, sino realmente de una revolución en la que el trabajo humano deja de ser el medio para la consecución de lucros y asume un nuevo carácter de medio de producción. En un sistema con una lógica de cooperación el trabajo no se centra en el lucro y sí en los trabajadores participantes de la producción. De una forma práctica *“en una economía cooperativa, se calcula la jornada de trabajo a través de la división del número de horas demandadas por el número de trabajadores participantes”*⁵⁸⁰.

Esa transformación en la sociedad pasa por un proceso histórico de acción social y organización de la sociedad civil, haciéndose necesario establecer propuestas que dirijan la acción revolucionaria de los seres humanos. Al contrario de ver al otro como un competidor, los sujetos históricos se comprenderían como una complementariedad del otro, tomando y haciendo del cuidado colectivo un cuidado consigo mismo.

Al contrario del individualismo expresado en la máxima de *su derecho termina en donde comienza el mío*, tendríamos la máxima de que *mi derecho y su derecho terminan (y solamente terminan ahí) cuando se transforman en amenaza para la estabilidad y la supervivencia de la colectividad*. Para que esto se transforme en realidad, las experiencias cooperativas tienen que venir acompañadas de una intensa formación educativa. Sin la educación, estas experiencias pueden convertirse en simples remiendos en un sistema extenuado, impidiendo la verdadera revolución humanística propuesta por el sistema cooperativo.

Esta nueva lógica no puede reducirse a lo económico. En relación a la cuestión del medio ambiente, hay que pensar una nueva racionalidad en la ecología, por la cual los lazos que unen al hombre con el medio natural sean igualmente de cooperación. En la economía de mercado actual la relación con la naturaleza amenaza con su exterminio, lo que significaría el fin de la vida humana. Por eso, hay que pensar que los daños ocasionados a la naturaleza, en cualquier región de la tierra, aunque protagonizados por cualquier nación, sean asumidos como una preocupación colectiva en la que entre también la necesidad de respetar el futuro, atendiendo al *derecho de las generaciones futuras*. Para eso, es fundamental romper con la idea de la naturaleza con el papel de suministradora de materia prima y pensar que el elemento fundamental para la existencia humana en todas sus relaciones es la misma naturaleza.

⁵⁸⁰ ABDALLA, M.: o. c. p 120

Con relación a la misma ciencia, se exige igualmente la valorización de un nuevo paradigma de cooperación. Hay que pensar si la ciencia está buscando las auténticas posibilidades y las auténticas sustentaciones para mantener la vida. Hay que intentar una nueva cosmovisión. De hecho, podemos afirmar que la ciencia, todavía, tiene bases muy frágiles que impiden determinar racionalidades. Esto se debe a que la ciencia actual es consecuencia de una racionalidad específica, que no deja de ser fruto de la modernidad burguesa, aunque en la actualidad haya que contar con otros modelos científicos propios. La ciencia especula con posibilidades de realidad. La misma ciencia actual se ve incapaz de alcanzar un consenso sobre la realidad en que vivimos.

Pero, una cosa es cierta en relación con la ciencia. Las concepciones y las ideas que se elaboran no tienen poder ni posibilidades de decisión sobre el tipo de vida a ser adoptado. O sea, aunque se llegue a conclusiones científicas sobre la necesidad de un nuevo tipo de relación con la naturaleza, no hay posibilidad de normas que conduzcan a las poblaciones a adoptar nuevas formas de vida. Es difícil creer que las personas pasarán a relacionarse con el mundo de manera diferente de la actual, apenas por conocer la realidad milimétrica de las interacciones entre partículas. Afirmaciones que pueden servir de alarma para la población mundial, tardan en ser tenidas en cuenta por los poderes fácticos.

Esta nueva situación, apela urgentemente a la filosofía y a la ética para priorizar los grupos humanos que tengan que ser contemplados por una nueva racionalidad. Sin duda alguna, la nueva racionalidad tiene que venir marcada por el carácter de la solidaridad. Insistimos que el conocimiento y la toma de conciencia de la realidad no son suficientes para la formulación de un nuevo tipo de vida. Esto se constata cuando percibimos que en nuestra convivencia encontramos constantemente personas muy bien formadas técnicamente e informadas de los acontecimientos, pero que al mismo tiempo carecen de sensibilidad para cuestiones sociales.

La insensibilidad y la indiferencia son otro de los peligros para la transformación de la realidad. Ante la experiencia de la exclusión social, de la presencia de las víctimas, de la constatación de la miseria, algunos grupos sociales construyen altos muros en sus conjuntos residenciales o se esconden en los aires acondicionados de sus coches para no tener que encarar miserables en los semáforos de las calles. Los grupos de poder se protegen contra los excluidos.

Lo que puede empujar a la conciencia a un deseo de transformación de la realidad es la experiencia de la solidaridad. Comienza por la indignación ante la

injusticia vivida por los otros. Es ese el momento ético, el conocimiento ético que conduce a la empatía con el sufrimiento ajeno. Lejos de justificar racionalmente la omisión, la indignación sensibiliza. Es el momento de dejar al sentimiento hablar más alto. Y, no solamente al sentimiento, más todavía, permitir la manifestación del mismo instinto de supervivencia; instinto que puede anunciar y advertir el deseo intrínseco que todo ser humano tiene en relación con la vida. Al ser humano le gusta la vida y quiere vivirla lo más dignamente posible.

La solidaridad es un camino práctico. Como ya hemos visto, surge de la compasión, de la *pasión con*, del compadecerse de aquel que necesita la ayuda para cambiar su situación. El camino de la solidaridad es el camino de la necesaria transformación de la sociedad.

7.5.- Los derechos humanos fundamentales.

Las acciones humanas superan el ámbito de la dimensión individual y personal, lo que lleva a la reflexión de sus consecuencias y a la reflexión sobre los objetivos, valores y mediaciones que conducen a su consecución. Desde el deseo personal de pretensiones y objetivos, necesariamente se tiene que pasar por las posibilidades reales en que tienen que realizarse las metas perseguidas. Del deseo a la posibilidad, encontramos la necesidad de un análisis crítico que permita escoger entre las posibilidades reales aquellas que sean más factibles y positivas para la comunidad. En todo caso, la experiencia humana enseña y es consciente que el deseo es prácticamente imposible realizarlo en su totalidad.

La gama de posibilidades evoca la opción, la decisión del quehacer. Supone una disposición de acción iluminada por el acto crítico que lleva a la evaluación de la intención, dicho de otra forma, se configura a partir de un juicio de valor. Este juicio de valor es el que va a orientar la acción humana teniendo como base la realidad. Cuando se trata de situaciones colectivas, se manifiesta como norma de acción que permita organizar y respetar los deseos humanos. La universalización de las normas, cuando asumidas con un carácter colectivo, es lo que hace surgir la ley, como forma común de organizar las pretensiones humanas.

Como venimos analizando, cabe a la ética pensar y reflexionar sobre las condiciones universales de la norma, de los actos humanos, de la micro-estructura y de la macro-estructura, de la institución, del sistema y, en general, de todo aquello que

tenga relación con las consecuencias de las acciones humanas; acciones que buscan la bondad y la realización del ser humano, pero que muchas veces tropiezan con los límites de los propios seres humanos, constatando igualmente la presencia del mal⁵⁸¹. La experiencia histórica nos muestra que tentativas políticas para conseguir la justicia también ocasionaron injusticias. Aprovechando la experiencia de las religiones, Dussel recuerda algunas de las expresiones clásicas, como el refrán de que *el justo comete siete pecados por día*, lo que enuncia una realidad que se distancia de las pretensiones ideales de los grupos humanos. Pero, el hecho de la realidad del pecado y de la limitación humana no indica que no se puedan corregir defectos y deficiencias. El santo no deja de ser santo por cometer algún pecado. Y, aunque santo, tiene que ser corregido.

De hecho, es imposible pensar en una deliberación perfecta que permita llegar a resultados totalmente positivos. Consciente de esta realidad compleja, la ética intenta estudiar las condiciones universales de la constitución de los actos humanos. A pesar de la contingencia propia, no se puede negar una universalidad de los principios que orientan el ideal común de los seres humanos. O mejor, la universalidad de los principios no niega la contingencia de los actos⁵⁸². Lógicamente, tendremos que pensar esto en diferentes niveles.

Atendiendo a esta realidad, lo primero que tendremos que tener presente es la formación de un Sistema de Derecho. Dussel encuentra en este sistema un aspecto formal que permite garantizar la legitimidad de procedimientos por medio de la participación simétrica de los afectados⁵⁸³. Por pensar en una participación simétrica, supone un principio democrático cuya finalidad es la justicia. Se constituye como una referencia formal, lo que podemos entender como una institucionalización de los deberes y de los derechos a ser cumplidos. La vigencia de un Sistema de Derecho procura regir la conducta de los ciudadanos partícipes de una comunidad política que ha llegado a institucionalizar históricamente el marco legítimo que permite acciones legales. Para Dussel, esta acción es legítima y permite el recurso de la coacción legítima, como de hecho históricamente ha ocurrido con formas de actuación institucionalizadas.

El interés y la crítica de la Ética de la Liberación surgen cuando se constatan la existencia de ciudadanos excluidos. Queda fuera de dudas que esta exclusión se da sin

⁵⁸¹ DUSSEL, E.: *Hacia una filosofía política crítica*, Ed. Desclée de Brouwer, Madrid, 2001, p. 145

⁵⁸² Idem, p 147

⁵⁸³ Idem, p 149

la intención de estos grupos, o sea, estamos refiriéndonos a aquellos grupos sociales que son excluidos del Sistema de Derecho porque les son negados sus derechos. A partir de la Ética de la Liberación, estos ciudadanos son las víctimas sin derechos a quienes tienen que ser destinados nuevos derechos. Las víctimas son los ciudadanos *sin derechos*, o por lo menos sin derechos institucionalizados⁵⁸⁴. A partir de la realidad vivida y teniendo presentes las dimensiones subjetivas, sociales, históricas y transcendentales del ser humano, Dussel enumera algunos de los grupos humanos que pueden ser considerados como víctimas, los grupos en riesgo de ser grupos *sin derechos*. A cada grupo corresponden acciones impensadas o agresivas del ser humano contra su misma realidad.

Así, pueden ser consideradas como víctimas las generaciones futuras ante crímenes ecológicos; la mujer en sociedades que mantienen principios y formas de vida machistas; las razas no blancas en los países occidentales y del hemisferio norte; homosexuales en sociedades exclusivamente organizadas heterosexualmente; grupos social y económicamente marginalizados; clases sociales explotadas por economía de lucros; países periféricos y pobres, junto a Estados Nacionales debilitados por las estrategias del capital global en manos de corporaciones transnacionales; inmigrantes en países céntricos; campesinos sin tierra y habitantes de las calles sin casa ante una sociedad que defiende institucionalmente la propiedad privada; desempleados en una sociedad que valoriza el trabajo como forma de realización humana. Si a estos ejemplos podemos añadir otros, todos ellos dejan ver claramente la dialéctica de una comunidad política con *Estado de Derecho* ante muchos grupos emergentes *sin derecho*.

Ante esta situación real e histórica, hay que afirmar que, los derechos humanos son históricos y se cuestionan desde la conciencia ético-política de los nuevos movimientos sociales que luchan por el reconocimiento de su dignidad negada⁵⁸⁵. Los derechos humanos son derechos conquistados para vivir en una realidad constantemente abierta al futuro. En realidad, los derechos humanos son descubrimientos ciudadanos históricos. Cuando son formulados oficialmente en declaraciones sistemáticas, son derechos institucionalizados y reconocidos que pasan a ser parte de un Sistema de Derecho vigente.

La gran contribución de las víctimas consiste en su lucha. Son movimientos históricos que hacen tomar conciencia de la situación en que se encuentran los grupos

⁵⁸⁴ Idem, p 151

⁵⁸⁵ Idem, p 151

sociales excluidos. Provocan sensibilidad social, por lo menos en aquellos grupos sociales ya incluidos que entienden la necesidad de un mundo de inclusión y el reconocimiento de las víctimas como auténticos otros, seres humanos tan importantes como los demás y con capacidad de hacer crecer a la sociedad. Dussel llama a estos grupos que viven en proceso de conquista de sus derechos de *sin-derechos-todavía*. Su lucha comienza por el deseo de la inclusión humana y del reconocimiento de los nuevos derechos que se van descubriendo⁵⁸⁶.

En estas luchas aparece la dialéctica del derecho vigente, considerado a priori, en conflicto con el nuevo derecho que se construirá a posteriori. Si el derecho vigente supone el momento positivo actual, el nuevo derecho surge como una instancia crítica. La lucha de los *sin-derecho-todavía* es un momento criador histórico pues intenta una innovación en la totalidad del derecho humano ya promulgado.

La novedad del nuevo derecho irrumpe enfrentando ciertos tipos de dogmatismo, como la explicación metafísica del derecho natural que defiende un fundacionalismo intocable. Por otro lado, enfrenta el relativismo de algunas teorías que no cuestionan ningún tipo de derecho constituido por el hecho de haber aparecido históricamente e haberse impuesto en una época determinada. Y enfrentan también un cierto contingencialismo que niega la imposibilidad de principios universales⁵⁸⁷.

La lucha por los nuevos derechos intenta una conciliación con un universalismo no fundacionalista. Muestra que los nuevos derechos son los exigidos universalmente a la comunidad política en el estado de su evolución y crecimiento histórico. Como conclusión, el reconocimiento de los nuevos derechos es el fruto de la conciencia crítico-política de los grupos que sufren en su dolor los efectos negativos del Estado-de-no-derecho⁵⁸⁸.

La dimensión humana madura en su desarrollo histórico. Esta madurez viene también enriquecida por el reconocimiento de los nuevos movimientos sociales que surgen dentro del mismo seno de la sociedad. En algunos momentos, el Sistema de Derecho no asume, por lo menos inicialmente, las reivindicaciones, los deseos, en términos bíblicos podríamos decir *los clamores*, que los grupos sociales van introduciendo en la historia de la sociedad. El Sistema de Derecho va incorporando e incluyendo, históricamente a un ritmo más lento del deseado, los nuevos derechos, fruto

⁵⁸⁶ Idem, p 152

⁵⁸⁷ Idem, p 157.

⁵⁸⁸ Idem, p 158

de nuevas exigencias que requieren institucionalización e institucionalidad pública. En realidad, no es el Sistema de Derecho el que cambia a la sociedad, y sí la sociedad que cambia el Sistema de Derecho.

Dussel interpreta que la organización del nuevo derecho pasa por un estado de constitución originaria, una especie de inconsciente colectivo presente en la lucha y en la conciencia del grupo injusticiado. El objetivo de la lucha es el reconocimiento total, universal y público del grupo. Es un momento positivo de la institucionalización, que corresponde al momento en el que el nuevo derecho es reconocido⁵⁸⁹. Se da un tiempo intermediario entre la toma de conciencia y la legitimación del derecho. Es el momento de la interrogación, el momento crítico que hace que la sociedad piense sobre ella misma y reconozca significados ocultos o desconocidos. La lucha por nuevos derechos tiene que significar un momento de construcción de una realidad nueva, en donde la crítica tiene que hacerse el motor principal.

La crítica social busca el reconocimiento de los derechos como construcción de nuevas relaciones ético-políticas. Por ser crítica y tratarse de una lucha por cambios sociales tiene, necesariamente, que ser conflictiva. La lucha implica en algunos casos el esfuerzo por deslegitimar algunos derechos institucionalmente constituidos pero ya sobrepasados. Al mismo tiempo y como consecuencia de la deslegitimación de los derechos institucionales que no contemplan la realidad humana de todos los grupos, se da un proceso de legitimación de otro orden. Este nuevo orden tiene que significar la superación de los derechos sobrepasados y la constitución e institucionalización de los nuevos derechos.

El nuevo Sistema de Derecho que comienza a funcionar asume aquellos derechos anteriores que continúan teniendo sentido, reforzando su legitimación e incorporando los nuevos derechos. El sentido del Derecho, y más todavía, el sentido de un Sistema de Derecho se construyen teniendo en cuenta la relación entre el Antiguo Derecho, el Nuevo Derecho y el Futuro Derecho⁵⁹⁰. La dinámica del Derecho tiene que tener presente el carácter abierto e histórico del ser humano y de sus culturas. Como el ser humano es un ser en constante construcción y en constante transformación, el Derecho tendrá que asumir esa misma tensión y abrirse a nuevos cambios, consecuencias de nuevas realidades y de la tomada de conciencia de esas realidades. El Sistema de Derecho experimenta la necesidad de transformar el mismo Sistema.

⁵⁸⁹ Idem, p 154

⁵⁹⁰ Idem, p 155

La transformación de la realidad se da por medio de la crítica a los sistemas que se vuelven insuficientes y, al mismo tiempo, en la formulación de nuevas propuestas de organización. El discurso crítico tiene que ser un discurso ético, una reflexión capaz de abordar la totalidad de las relaciones humanas. En contra de teorías que intentaron separar y distanciar la ética de la política, Dussel defiende la definición de principios prácticos a partir de principios éticos. Como punto de partida teórico esta afirmación no ofrece duda. La cuestión eminentemente práctica reside en la necesidad de definición de los estratos más concretos, determinar las acciones que pueden ser realizadas y orientadas por el principio ético⁵⁹¹. El principio ético tiene que ser ejercido en derechos concretos capaces de ser puestos a disposición del ser humano, en beneficio del ser humano y en condiciones de ser ejercidos lo más y mejor posible.

Esta determinación tiene un claro carácter político y democrático. Solamente se podrán practicar los derechos humanos en sistemas políticos que permitan en su organización la práctica de los mismos derechos, permitiendo que lleguen a toda la población, o, en caso de imposibilidad, al mayor número posible de miembros de la sociedad. Por eso, si el discurso crítico y ético lleva necesariamente a la práctica política, también queda claro que la práctica política y democrática tiene que fundamentarse en principios éticos. Los principios éticos tienen que definir tanto la esfera de los principios prácticos como los medios concretos. En otras palabras, los principios éticos tienen que definir los principios políticos. La práctica política tiene que entenderse como una cuestión estratégica, en un nivel concreto de la realización, de la práctica. Pero siempre teniendo como meta el principio crítico, ético y democrático⁵⁹².

El principio crítico democrático supone ya un consenso alcanzado socialmente que parte de la comunidad de los “diferentes”, de los excluidos. Éstos se constituyen como nuevos criterios de validez y de legitimidad. Decretar la legitimidad de lo que fue ilegítimo significa la transformación de un Sistema de Derecho, hecho que se desarrolla históricamente en procesos lentos pero continuos, conservando un núcleo perenne, rechazando y haciendo desaparecer derechos sobrepasados que pasaron a no tener sentido social ni subjetivo y permitiendo surgir nuevos derechos. El nuevo Sistema de Derecho pasa a definir los valores humanos, debe encontrar medios organizacionales de llevarlos a la práctica y, siempre, se obliga a estar a la escucha para sensibilizarse ante las nuevas necesidades que aparezcan en los grupos humanos.

⁵⁹¹ Idem, p 161

⁵⁹² Idem, p 163

7.6.- La necesidad del compromiso personal y político.

Hemos visto como la necesidad de transformar la realidad es comprendida como algo urgente. Hemos visto también como es complejo y difícil conseguir esta transformación. Son muchos y diferentes aspectos los que hacen parte de este cambio, y muchas las intermediaciones que tienen que incorporarse dinámicamente al proceso de transformaciones. En estas intermediaciones, tenemos que incluir instituciones, Gobiernos y todo aquello que haga relación con la sociedad formal. Las estructuras, realmente, tienen que transformarse y ponerse al servicio de una nueva realidad más justa.

La forma de conseguir esta nueva realidad pasa por la práctica de la ética. Y una de las dimensiones de la ética es exactamente su característica subjetiva y personal. En toda nuestra reflexión, hemos querido dejar claro la necesidad de un protagonismo del pueblo, y especialmente de las víctimas, en la lucha por la transformación de la realidad. Aunque generalmente nos hayamos referido a las víctimas como grupo social, no podemos dejar de lado la existencia de la dimensión personal. No se puede pensar en una sociedad ética sin que sus integrantes asuman también la ética

Si la preocupación de Dussel y de la Ética de la Liberación se origina en la exigencia social de estructuras éticas, no podemos olvidar la exigencia individual, el compromiso personal con la verdad, la rectitud, la honestidad y todo lo que tenga relación con la ética. Si es verdad que se necesita una ética política, una economía ética, unas leyes éticas, una ecología ética, o un discurso ético, también es verdad que tenemos que referirnos a la necesidad de un sujeto ético, un ser humano pautado por un comportamiento que asuma la necesidad de la producción, reproducción y desarrollo de la vida comunitaria y justa.

Lógicamente, tenemos que referirnos a este sujeto como a un ser personal, como a un individuo que vive dentro de una realidad que tiene que ser transformada y de la cual él forma parte. No se trata de un mero número dentro de la gran población de la sociedad. Se trata de un ser que tiene vida, desea tener una vida más feliz, y tiene que compartir su vida con sus circunstancias externas. En conclusión, el sujeto histórico y ético es un ser humano que tiene que tomar conciencia de que su presencia humana es importante por lo que puede contribuir y significar de producción, reproducción y desarrollo para la sociedad y para cada uno de los otros seres humanos. En la medida en que cada individuo toma conciencia de sus potencialidades y compromisos sociales, la

sociedad crece en contribuciones cualitativas y no solamente cuantitativas. Tomar conciencia de las posibilidades personales supone un crecimiento en dignidad de la propia sociedad. No se trata de seres anónimos o sin importancia. Se trata de sujetos históricos con responsabilidad y conciencia social.

En la historia de la ética y de las transformaciones sociales se hace necesario una reflexión sobre el compromiso y el comportamiento personal de muchos líderes, activistas y militantes. Analizando revoluciones pasadas nos deparamos con el triste espectáculo de antiguos disidentes y luchadores por transformaciones sociales que después sucumbieron ante las tentaciones del poder y del dominio. Movimientos que siempre se manifestaron como protagonistas de cambios sociales y éticos acabaron por asumir las mismas o parecidas formas corruptas de organizaciones anteriores. Especialmente, dirigentes que fueron vistos como modelos de honradez y honestidad desilusionaron a grupos de activistas y comunidades enteras cuando contradictoriamente a sus ideales originales se comportaron con prácticas deshonestas.

Analizando estas situaciones históricas, se llega a la conclusión de que la ética es necesaria no solamente para la construcción de una nueva sociedad sino también para la construcción de un nuevo hombre. Recordando el sentido etimológico de la palabra ética nos encontramos ante un concepto humano que se refiere y requiere *carácter*. La ética supone un tipo de vida marcado por la pretensión de alcanzar la *dignidad* humana. Esta pretensión se encuentra constantemente amenazada por situaciones de inhumanidad, cuando individuos concretos no solamente pierden su dignidad sino que, en muchos casos, pierden incluso la capacidad de indignación a la vista de situaciones de injusticia social y de deshonestidad personal.

Entendemos por ética ese *carácter*, el espíritu que anima a una comunidad, a un pueblo o a una persona. La ética es una forma de vida y de vivir. Sin duda, se relaciona con la forma de ser de cada un, con la interioridad personal, con cada subjetividad más profunda e íntima. Es exactamente la ética la que encuentra y da motivos para actuar de una forma concreta. En realidad, el ser humano se comporta movido mucho más por la ética que tenemos, que por la ética que pensamos⁵⁹³.

El gran reto de una acción liberadora es exactamente la de fundamentarse en una ética liberadora. Si la realidad tiene que ser transformada, no se pueden utilizar los mismos medios y artificios que fueron utilizados anteriormente, durante procesos de

⁵⁹³ FREI BETTO, *Ética do Social e do Político*, in Curso de Verão, Ed. Paulinas, São Paulo, 1992, p 56

opresión o dominación. No se puede construir un nuevo ciudadano utilizando los recursos hasta entonces criticados y considerados insuficientes. La ética se tiene que anidar en el corazón de cada ser humano para no justificar acciones injustas con la disculpa de la necesidad de la eficiencia y de la práctica.

Un sujeto crítico y liberador que haya participado en luchas sociales para conseguir mayor justicia, no puede aceptar conductas que puedan desviar cantidades de dinero público, o falsificar procesos electorales con la intención de permanecer en la dirección política, o mentir con relación a informaciones de interés común, con la justificación de ser necesario para el cambio social. La ética no es solamente una cuestión de comportamiento político. Es también una cuestión de conducta personal y de actitud integral ante las muchas situaciones que puedan y exijan decisiones trascendentales.

La situación que el mundo vive en la actualidad convida a una reflexión sobre la posibilidad de cambios urgentes. Personas históricas y éticas que hacen parte de nuestra sociedad, y viven interiormente la indignación del inconformismo y de injusticia social, afirman con convicción que *otro mundo es posible*. Ese deseo de otro mundo posible es una realidad a gritos, toda vez que vemos y sabemos que la realidad actual, además de injusta, ya muestra señales de insostenibilidad e insustentabilidad. Y percibimos claramente esta situación en los aspectos económicos, sociales, ecológicos y políticos. Pero además de todas estas situaciones que afectan a todos los seres humanos en general, aparece igual y eminentemente claro, la exigencia de un nuevo tipo de ser humano que se comprometa con un comportamiento igualmente ético y crítico.

El comportamiento ético y crítico personal participa en la práctica de las transformaciones sociales. La crítica a la realidad actual conduce al pensamiento de una utopía nueva. Aclaremos que la utopía es el ideal que todavía no fue alcanzado pero al que se puede llegar, o por lo menos aproximar, pues siempre tendremos que tener en cuenta los límites históricos y personales. Dussel recuerda que la víctima es inevitable porque es imposible que una norma, acción o institución sea totalmente justa. Para Dussel es empíricamente imposible un sistema perfecto⁵⁹⁴.

Pero esta imposibilidad no hace irrealizable la búsqueda de la utopía. Aunque sea imposible la perfección, siempre se vivió y se vivirá la tensión contra todo aquello que quiera impedir la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en

⁵⁹⁴ DUSSEL, E. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, o. c. p 373

comunidad. El surgimiento de una nueva víctima es, exclusivamente, la tomada de conciencia de otro yo que necesita su reconocimiento por parte de la sociedad. Significa el reconocimiento de una persona que hace parte de la sociedad, que se siente parte activa de ella y desea colaborar con ella. En definitiva, el surgimiento de una nueva víctima tiene que ser entendido como la posibilidad de una actitud que reconozca el papel importante de cada individuo dentro de la sociedad. Esta actitud lleva a reconocer tanto el compromiso con el otro, como el compromiso con la construcción de la nueva utopía.

El compromiso personal, ético y crítico se presenta como motivo indispensable para la transformación de la realidad. De hecho, tanto en el pasado histórico como en la situación actual, no se consiguen los cambios sin el necesario recurso de cada ser humano. En otras palabras, para conseguir construir un mundo justo y sostenible, es imprescindible que haya personas, a quienes denominamos de sujetos éticos, que sean capaces de asimilar, creer y comprometerse con las posibilidades y los procesos de esos cambios. Lograr un mundo más justo parte, en primer lugar, de la conciencia de que es posible un mundo diferente aunque no sea perfecto; y, en segundo lugar, de la responsabilidad que cada uno dedique para conseguirlo.

Este compromiso en términos de Filosofía y Ética de Liberación es comprendido con el término de *militancia política*. La transformación es posible si una parte suficientemente significativa de la sociedad asume la nueva utopía. Sin duda alguna es una tarea difícil, pero muchas veces ya asumida por los activistas de los movimientos liberadores.

En términos cristianos, este compromiso se expresa a partir de la dimensión *mística*, que indica la práctica de aquellos que quieren una fraternidad universal y para eso están dispuestos a seguir los pasos de Jesús de Nazaret. Dussel, por partir de una visión en donde la fe no está ausente, reconoce en el cristianismo y en los militantes cristianos un espíritu de lucha transformadora capaz de orientar a los seres humanos para construir *un nuevo cielo y una nueva tierra*. En ese caminar para lograr la nueva realidad, el cristiano sentirá las experiencias de la alegría y del sufrimiento, de la vida y de la muerte. En todo momento, la fe será la orientación fundamental por la que a pesar de las reales experiencias de muerte, se impondrá la experiencia siempre fortalecedora de la resurrección.

CONCLUSIÓN.

A lo largo de este trabajo nos hemos ido confrontado sucesivamente con las dificultades materiales, sociales, económicas, políticas y culturales. Especialmente nos hemos referido a las dificultades éticas. Como consecuencia, sentimos la urgencia de una formulación ética que pueda traer nuevos sentidos y posibilidades al ser humano, además de la invitación a un compromiso práctico con ella.

Coincidiendo con tantos otros estudios y trabajos, reconocemos la situación del mundo como una realidad en crisis y de crisis, fruto de la forma de vida de un sistema ideológico que consiguió imponerse desde hace siglos. La crisis actual es la consecuencia de un sistema que pretendió el desarrollo y no consiguió llevar a cabo la totalidad de sus objetivos. En realidad, el desarrollo se redujo a cuestiones técnicas y al bienestar económico, metas alcanzadas solamente por una clase social. Cuestiones tan importantes como los ideales de igualdad, justicia y dignidad fueron relegadas a un segundo plano e, incluso, olvidadas.

No se puede decir que la situación haya mejorado sustancialmente desde los primeros escritos de la Filosofía de la Liberación latinoamericana, producidos a finales de los años sesenta o inicio de los setenta, por grupos de filósofos e intelectuales preocupados con la problemática de la miseria. Su pretensión principal era liberar a los seres humanos de su condición inhumana.

Esta pretensión continúa y tiene que continuar presente. La liberación permanece como ideal y objetivo a ser realizado, perpetuando el grito de muchos hombres y mujeres del mundo, en nuestro caso del continente latinoamericano, que claman por mejores condiciones de vida. La necesidad de responder a desafíos antiguos y nuevos está todavía vigente y, tal vez, más urgente que en épocas anteriores. La Filosofía de la Liberación, firmando sus ideales en lo cotidiano, todavía intenta responder al grito de aquellos que claman por su liberación.

1.- LA LIBERACIÓN COMO DESEO, NECESIDAD Y OBJETIVO.

Si son evidentes las dificultades y frustraciones sentidas en la injusticia de la realidad actual, también hemos visto en el decurso de la historia movimientos que mantuvieron vivos los ideales de liberación de los oprimidos. Estos ideales continúan presentes en la actualidad. Sus luchas representan diversidad de causas, algunas antiguas y otras nuevas, así como sus prácticas, igualmente, se enriquecen con nuevas acciones en la incansable tentativa de mejorar la situación del mundo.

Las políticas oficiales ejercidas por los Estados y por los grupos de poder de decisión siempre fueron, y son, contestadas y criticadas. Si su objetivo consiste en la práctica de organizar la sociedad, nunca lo lograron plenamente. Aparecen constantes conflictos protagonizados por movimientos que presentan críticas a las propuestas oficiales. Por detrás de todas estas críticas aparece claramente el rechazo a la imposición y a la vigencia de un sistema de desarrollo económico que nunca gozó de un consenso mundial ni local. Manifestaciones contrarias continúan presentes, como las nuevas experiencias de los forums mundiales. Su lema de que *otro mundo es posible*, indica claramente la insatisfacción de la sociedad con las políticas oficiales.

Esta insatisfacción es la causa que explica que continúen surgiendo organizaciones humanas que creen en un proyecto humano de liberación, en una ética de solidaridad y en políticas de cooperación, enfrentándose a los poderes constituidos. La Filosofía de la Liberación contribuye con los que creen en la liberación, definiendo algunos principios, y ofreciendo a agentes y sujetos históricos, ya sean personas concretas o grupos instituidos, la experiencia de su praxis.

1.1.- Una liberación inclusiva.

Estos agentes y sujetos históricos a los que nos referimos, se presentan con carácter militante y crítico. Histórica e ideológicamente sufrieron enormes desilusiones cuando regímenes políticos de origen popular e ideología liberadora, que teóricamente buscaban una sociedad más justa, dejaron de lado sus propuestas transformadoras. Aquellos regímenes imitaron y perpetuaron políticas y prácticas tradicionalmente criticadas, excluyendo de la decisión política a grupos organizados y excluyendo socialmente a grupos de bajo poder económico. Fueron alternativas políticas frustradas que, además de desilusión, generaron desconfianza. Aunque muchos grupos liberadores

continuaron creyendo en los ideales de transformación, comenzaron a sospechar de la validez de muchas de las prácticas y medios.

Entre estas experiencias frustrantes hay que referirse al fracaso de los socialismos estatales, especialmente los socialismos de los países del Este europeo, que se revelaron sistemas absolutistas y exclusivistas, organizándose en función de una eficiencia y un interés gubernamental. Preocupados únicamente por una política de resultados, coartaron la necesidad de libertad y de vivencias simbólicas de las poblaciones. Contrariando ideales liberadores, ahogaron la creatividad de la sociedad civil e impidieron organizaciones autónomas y libres de los movimientos obreros y populares. Aunque, de alguna forma, fueron eficientes satisfaciendo necesidades básicas de grupos sociales anteriormente excluidos, impidieron la participación política de otros grupos organizados, centralizando sus decisiones. En la práctica hubo avances económicos pero con una clara exclusión política.

Aquellas experiencias, teóricamente transformadoras, terminaron siendo una *estatalización total*, un absolutismo exclusivista que ignoró sistemáticamente las justas reivindicaciones y muchos de los derechos de la población. Produjeron formas de exclusión política y social a partir de una economía dirigida por intereses que no eran populares. Las semillas de libertad que esperaban convertirse en ejemplos de organización política para otras sociedades, fueron destruidas. Dejaron de ser los modelos de liberación que pudiesen inspirar otras naciones.

Aquellos Sistemas Socialistas todavía aumentaron más la desilusión y la desconfianza de otros revolucionarios cuando sus países líderes mostraron su rostro bélico y militar. Dejaron de lado el sentido humano y liberador que inspiró su origen. Esto provocó la interpelación por los derechos humanos y la exigencia de un comportamiento ético. La ausencia de una ética social y personal provocó la duda entre sus seguidores y, en buena parte, el desmoronamiento de estos regímenes. Sin que se puedan negar las virtudes y ventajas que los sistemas formales socialistas trajeron para la realidad mundial, no se pueden cerrar los ojos ante la evidencia de un fracaso que llevó a la frustración de utopías militantes, a la desilusión de agentes de transformación, y a la exclusión de movimientos y activistas de buena voluntad.

Pretensiones parecidas, con diferentes prácticas, surgieron también dentro de los Sistemas Neoliberales. Su modelo son los países del occidente europeo y América del Norte. En las últimas décadas, algunos países asiáticos se añadieron a esta experiencia neoliberal, fundamentando su desarrollo en el avance tecnológico y comercial, e

incorporando la tecnología de guerra. Se produjo un aumento en la capacidad de consumo y de destrucción de la naturaleza, sin que necesariamente haya revertido en beneficio de la sociedad, permaneciendo la exclusión de grupos sociales.

Al igual que hemos reconocido en los Sistemas Socialistas virtudes, no se pueden menospreciar algunos avances que estos sistemas trajeron al ser humano y a la sociedad. Pero, no deja de ser inhumano e injusto, el constante crecimiento militar y bélico; el armamento excesivo; el aumento de riqueza en algunos pocos países cada vez más distantes de la gran mayoría del resto de las naciones; la exclusión de poblaciones que continúan sintiendo insatisfacción de sus necesidades básicas. Esto indica que, más trágicamente que en los Sistemas Socialistas, el Liberalismo es causa de exclusión de grandes masas de la humanidad.

Aunque los Sistemas Socialistas y Liberales trajeron beneficios históricos para el ser humano, no se puede ocultar que se mantiene una realidad social sin asistencia social para la mayoría de las poblaciones y un sistema de mercado sin posibilidades de mercado para la mayoría de los ciudadanos. La fórmula que identifica el sistema con la relación oferta-demanda, que es básicamente el fundamento del sistema, lejos de encontrar una convivencia armónica, provoca un desequilibrio económico y social desmesurado. Es imposible hablar de liberación y de igualdad en estos Sistemas.

Si los regímenes socialistas presentaron un inoperante *estatalismo total*, el *mercado total*, característica del capitalismo, provoca la manutención de muchas necesidades básicas humanas y, especialmente, marginalización y exclusión. Elementos claramente contrarios al ideal de liberación. En ambas situaciones, la exclusión es patente.

Pero, es el Sistema Liberal el que venció en su embate con las propuestas de los Sistemas Socialistas. Aunque su victoria es indiscutible, por lo menos a nivel político, hay que reconocer el fracaso de sus propuestas. Social y humanamente es imposible creer en la victoria neocapitalista. No se puede afirmar bajo ningún aspecto que el neocapitalismo, normalmente identificado como el sistema de occidente, haya vencido. Observando la situación de tráfico, consumo y dependencia de drogas; de alcoholismo; de SIDA; de criminalidad y falta de seguridad; de frustración profesional; de desempleo y subempleo; de miedo ante inminentes catástrofes naturales y bélicas; de conflictos étnicos y religiosos; de pobreza e injusticia social; de insuficiencia administrativa estatal; de salud precaria y educación insuficiente; de riesgos en las experiencias

biogénicas; de exclusión social y tantas otras dificultades, bajo ningún aspecto se puede afirmar que el sistema neoliberal triunfó.

Esta constatación vuelve a hacernos pensar y exigir una posición ética. Exigencia, en un primer momento, que tiene que negar la conformidad y la pasividad ante la realidad actual. No podemos transigir con la manutención de esta realidad tal y como la vivimos hoy. No es posible engañarse pretendiendo pensar que vivimos en una situación excelente, un momento único de la historia humana con casi todos los problemas resueltos, debido al gran avance de la ciencia y de la tecnología. La conformidad con este sistema lleva a la aceptación y a la omisión, lo que permite la continuidad de las estructuras que provocan la falta de dignidad y la permanencia de los grupos excluidos.

La exigencia ética nos lleva a soñar y reivindicar una nueva forma de vida. Para ello, tenemos que estar fundamentados en la misma realidad material de los seres humanos. La experiencia de la materialidad humana permite la práctica y la crítica de las relaciones humanas. Conscientes de esta realidad empírica y física, el ideal de construcción de un hombre nuevo y una realidad nueva, nos mueve a negar aquellos sistemas organizados que cosifican a los mismos seres humanos. La conciencia de la injusticia y de la indignidad a la que están sometidas millares de personas, surge por ser un sufrimiento físico, material. Esta conciencia nos lleva a una crítica profunda y radical del sistema de mercado por provocar despersonalización, deshumanización, marginalización y victimación, cuestiones que se oponen totalmente a las naturales dimensiones humanas de alteridad, sociabilidad y subjetividad, dimensiones defendidas por la Filosofía de la Liberación.

La materialidad es lo que hace posible el ser humano. Sentimos el otro y nos sentimos a nosotros mismos por ser materiales y físicos. La materialidad es, en definitiva, la experiencia de la corporalidad. A partir de esta corporalidad, las relaciones humanas son posibles. El sufrimiento y la alegría se sienten corporalmente, no son realidades abstractas, sino realidades concretas y palpables.

Es en la necesaria e inevitable corporalidad humana donde la dignidad tiene que practicarse. El hambre no es una experiencia psicológica o espiritual, es una experiencia física. Tratar la cuestión de la exclusión es posible exactamente por confirmar en la práctica la existencia de hambrientos, enfermos, analfabetos, *víctimas*, que no pueden participar del privilegio de ver sus necesidades satisfechas. Hablar de exclusión

significa reconocer que hay cuerpos que quedaron fuera de la educación, de la salud, del alimento, de la posibilidad de expresarse libremente y de vivir dignamente.

La liberación que insiste en propugnar la Filosofía de la Liberación es la del reconocimiento de la dignidad integral, real, física, corporal, intelectual y espiritual. Contra la exclusión, defender la inclusión de mujeres y hombres, reales y concretos, en su totalidad humana, o sea, en su aspecto y necesidad corporal y, sin duda alguna, también, en sus aspectos y necesidades espirituales y culturales. La liberación supone la exigencia de la inclusión.

1.2.- Una liberación progresiva y ecológica.

Pensando en la superación de injusticia de la realidad mundial, encontramos teorías que defienden la posibilidad de una integración de sistemas aparentemente contrarios. Creen en la mantención de los valores de los sistemas evitando sus contravalores. Estas teorías reafirman los aspectos positivos de los sistemas socialistas y neoliberales. Pretenden un momento histórico pos-socialista y pos-capitalista, más realista ante las necesidades fundamentales de todos los seres humanos y más conscientes ante los límites que la naturaleza y que el medio ambiente presentan.

Los defensores de estas ideas tienen una gran confianza en el ser humano. El género humano es una realidad con capacidad para construir y obrar el bien. Si históricamente el ser humano ha sido un ser de destrucción, también hay que reconocer su capacidad de crecimiento y progreso. Hacer el bien es posible, aunque sea de manera limitada y en convivencia con restricciones y prohibiciones. A pesar de tantos fracasos y frustraciones es posible confiar en el ser humano.

Por su parte, la Filosofía de la Liberación parte de la necesidad de la conciencia del propio ser humano, contextualizado, circunstanciado, inserto en un ambiente concreto. Esta conciencia le hace conocedor de límites y posibilidades. Como consecuencia, tanto para la Filosofía como para la Ética de la Liberación, lo prioritario en la transformación reside en que las necesidades humanas y los límites naturales aparezcan como exigencias básicas para las relaciones humanas en todos sus niveles. Se consigue la liberación del ser humano cuando se reconocen sus necesidades, pero al mismo tiempo sus límites naturales y comunitarios.

La visión liberadora tiene que ser realista y considerar los recursos disponibles para la acción humana. Esta actitud lleva, inevitablemente, a tomar conciencia de la

condición de restricción física. La liberación humana reconoce la existencia de un *ethos ecológico*. Esta cuestión necesita aparecer como una ineludible certeza, una llamada a la conciencia ante el deseo de transformación. El ser humano tiene que tomar conciencia de que su naturaleza es una realidad eco-social, y la construcción de una sociedad libre tendrá que orientarse dentro de sus límites necesarios y naturales.

Para una práctica liberadora se hace cada día más urgente la conciencia de una ética preventiva⁵⁹⁵. Si esta ética tiene que ser clara en cuestiones como genética, tratamiento de embriones, energía atómica, tecnología y comunicación, tiene que serlo también en las cuestiones de empobrecimiento, bolsas globalizadas, dependencia económica, destrucción de la naturaleza y exclusión de ciudadanos y poblaciones. Para la construcción de una nueva realidad, la *Ética de la Liberación* defiende esta acción preventiva, cuya preocupación principal se traduce en la construcción de un humanismo universal.

Si esta intuición deja clara la necesidad del conocimiento y del respeto por la naturaleza, de la cual el propio ser humano hace parte, también deja clara la posibilidad de progresos integrales en el ser humano. La tarea liberadora no es una tarea inmediata. El hombre se descubre poco a poco. La conciencia camina con pasos metodológicos y metódicos. La liberación exige la paciencia histórica de aceptarse como una contribución pequeña de la plenitud humana. Progresivamente, el ser humano enfrenta sus problemas para alcanzar la dignidad de una humanidad en constante construcción.

1.3.- Una liberación general y universal.

Esta ética preventiva tiene que ser una ética a nivel mundial. Esta característica no supone ninguna novedad, pues los códigos de comportamiento humano siempre manifestaron la necesidad de un consenso mínimo y general, manifestado en los axiomas de hacer el bien, evitar el mal y del no matarás, códigos registrados culturalmente en las experiencias religiosas de nuestros antepasados.

Pero a estos principios clásicos podemos ya añadirles algunas orientaciones generales que pueden servir como un nuevo código ético. Desde la tentativa de una *Ética de Liberación*, en la que claramente incluimos la tentativa ética formulada por Dussel, debemos afirmar la necesidad de reconocer la dignidad intrínseca del ser

⁵⁹⁵ KUNG, H.: *Projeto de Ética Mundial*, Paulinas, São Paulo, 1993, pp 32-49

humano en todas sus dimensiones. O sea, la acción liberadora necesita, irrenunciablemente, reconocer al ser humano en su universal particularidad. La liberación tiene que abarcar al ser humano, como sujeto, como miembro de una sociedad y como agente de una historia. En otras palabras, la liberación tiene que asumir el carácter *interdisciplinar* propio del ser humano, que se constituye socialmente como hombre o mujer, padre o hijo, maestro o discípulo, empleado o empleador, en definitiva, como agente responsable por diversidad de acciones.

Desde las diversidades de las funciones y papeles ejercidas por el ser humano, la liberación que hoy se hace urgente tiene que ser integral. Significa que la liberación tiene que ser, liberación total del hombre y de todos los hombres, especialmente de las víctimas. La liberación tiene que presentarse no sólo como reflexión y como práctica, sino como una actitud existencial que envuelva las opciones políticas, las prioridades económicas, las luchas sociales, las propuestas históricas y la misma ideología. Y esta liberación tiene que darse de forma *general*, abarcando integralmente al hombre, a la sociedad y a la historia, y de forma *universal*, superando las particularidades históricas y culturales, aunque asimilándolas.

1.4.- Una liberación que opta por las víctimas de la exclusión.

Este reconocimiento pasa inevitablemente por el respeto al otro; en definitiva, por la responsabilidad ante una realidad humana diferente de la mía pero que tiene tanto valor y derecho como la mía, y con la que puedo crecer humanamente. Este reconocimiento del Otro como un ser humano semejante al Yo, necesita partir de los grupos humanos marginalizados, aquellos grupos humanos que hemos llamado de víctimas de los sistemas de exclusión

La Filosofía de la Liberación insiste repetidamente en la necesidad del reconocimiento de la dignidad de las víctimas. Por eso intenta responder a la interpelación ética e histórica de los excluidos. En un primer momento, las teorías de la liberación consiguieron definir perfectamente sus objetivos, cuando acuñaron la expresión de *opción por los pobres*. Con este lema consiguieron definir un principio de acción y un principio de reflexión. Estos principios no perdieron su validez ni su importancia. Pero el momento actual exige una nueva opción y una definición de nuevos principios, que puede resumirse en la *opción por el pobre excluido*, no ya

solamente como pobre, sino como grupo o ser humano a quien se le niega la posibilidad de una vida y de una convivencia digna.

Al excluido se le niega la dignidad y la posibilidad de expresar su identidad. Además, se le impide de contribuir con su experiencia. No se trata solamente de una exclusión económica y política, más todavía, es una exclusión humana.

En contra de esta exclusión, La Filosofía de la Liberación defiende la opción por los excluidos, aquellos que viven sin el reconocimiento necesario de su existencia. Como objeto de su prioridad, la Filosofía de la Liberación vuelve su mirar hacia ellos. La opción exige ponerles como prioridad.

Coloquemos el ejemplo de los estudios históricos. La historia normalmente se ha estudiado desde documentos y registros oficiales. Nada impide, y creemos que es fundamental y necesario hacerlo, estudiar la historia desde la historia de la liberación, desde los movimientos que intentaron superar la opresión y la exclusión. Supondrá una historia diferente, aunque manifieste los mismos conflictos entre movimientos sociales opuestos. La diferencia estará en reconocer el derecho de los excluidos por su inclusión en la sociedad y se comprenderán mejor sus reivindicaciones y pretensiones.

Desde esa óptica, tanto la historia tendrá un nuevo significado como también las otras ciencias. Sería interesante estudiar el Derecho analizando las leyes promulgadas, reconociendo que muchas veces se niegan derechos a los excluidos. O la Educación, que puede convertirse tanto en un medio de inclusión social como en un medio de exclusión. La Filosofía y la Ética de la Liberación, se sitúan ideológica y conscientemente del lado de los que intentan la liberación de las víctimas de la exclusión.

1.5.- Una liberación crítica y autocrítica.

A pesar de ello, no queremos caer en aptitudes dualistas y maniqueístas que puedan santificar las opciones presentadas por la Filosofía de la Liberación anatematizando otras diferentes. La propia historia nos confirma la imposibilidad de una *perfección* total. Consideramos imposible encontrar una propuesta que pueda realizar todas las utopías pretendidas, con todos los medios deseados.

Somos igualmente conscientes de que muchos movimientos liberadores terminaron asumiendo políticas dominadoras. En algunos casos, hemos sentido el drama de la manipulación de las luchas sociales a favor de intereses personales y partidarios.

En otros casos, hemos sentido la amargura de ver movimientos sociales traicionar sus principios más sagrados cuando llegaron al poder. Aunque estos casos hayan sido decepcionantes a lo largo de la historia de la liberación, no por eso anulan la importancia de la tarea liberadora ni su legitimidad. En realidad, alertan de la necesidad de una autocrítica interna que interpele y cuestione constantemente la fidelidad de sus objetivos originales y la moralidad de los medios empleados.

Si no queremos ser maniqueístas pretendiendo que la única filosofía válida sea la de la liberación, tampoco queremos caer en actitudes que conviden a *relativismos acrílicos*, justificando cualquier tipo de acción. Las acciones realizadas por los humanos no necesariamente aportan aspectos positivos. En otras palabras, no todas las acciones humanas son justificables.

Tampoco queremos caer en una actitud de resignación pesimista que no crea en las conquistas humanas. Una actitud nihilista niega la propia historia del ser humano que ha revelado grandes hechos. Si no es posible cambiar todas las cosas, sí se pueden cambiar las que sean posibles.

Estas actitudes manifiestan la capacidad de la Filosofía de la Liberación para reflexionar críticamente, no solamente la situación, sino también la acción y la transformación. En palabras de Scannone, *reflexionar críticamente la acción y la pasión histórica*⁵⁹⁶. Esta visión crítica no está descontextualizada. Claramente, se sitúa y opta ideológicamente por un tipo de acción y reflexión a partir de las víctimas de la exclusión. Su objetivo principal se encuadra en la liberación de estos grupos, tarea eminentemente práctica que exige la referida autocrítica además de la crítica a la situación.

1.6.- Una liberación humanizadora.

Todas las imposiciones que impiden realizar al ser humano su dimensión natural de libertad son consideradas, desde la óptica de la liberación, verdaderas anulaciones humanas. La falta de libertad, y su consecuente falta de dignidad, son en realidad situaciones de deshumanización.

La ya clásica opción por los pobres, a la que nos hemos referido anteriormente y a la que hemos actualizado como opción por los pobres excluidos, tiene entre sus objetivos la humanización de las situaciones de inhumanidad. El objetivo de la

⁵⁹⁶ SCANNONE, J.C.: *Actualidad y futuro de la Filosofía de la Liberación*, in <http://www/afyl.org>, p. 6

liberación es optar por lo humano, universalmente, de forma que la humanización sea una presencia constante en todos los seres humanos, más todavía en los grupos que en la actualidad sufren el proceso de exclusión.

Significa la opción teórica por los excluidos defendiendo su liberación humana integral. Esta opción se sitúa en el orden de la reflexión. Consecuencia de la opción teórica, aparece la opción práctica, que consiste en el ejercicio de todas las ciencias para alcanzar la opción teórica. La conciencia de la necesidad de la liberación de los excluidos tiene que llevar a la práctica el compromiso de la acción.

No es irreal pensar la posibilidad de la medicina aplicada a los grupos sociales marginalizados; ni la economía con proyectos de desarrollo destinados a la creación de infraestructuras en los medios populares; ni la política o el derecho con leyes que visen la práctica de la inserción y de la inclusión; ni la educación con programas de alfabetización y enseñanza a comunidades carentes; o construcciones arquitectónicas con mentalidad urbanística en los suburbios y periferias; todas las ciencias pueden aportar sus conocimientos particulares y adoptar una visión nueva para sus objetivos a favor de los excluidos.

Esta opción significa revalorizar la *analéctica* como medio y como fin. La necesidad de las víctimas, el clamor de tantos millones de personas, puede producir en la ciencia la sensibilidad humana para ponerse a servicio de los más necesitados. La ciencia como servicio representa un cambio de paradigma en los objetivos económicos y prácticos. La Filosofía de la Liberación vislumbra la posibilidad de una ciencia liberadora que en lugar de preocuparse por el éxito comercial tenga como prioridad atender las necesidades humanas. La opción por los pobres excluidos lleva a reflexionar sobre el tipo de ingeniería, arquitectura, medicina, economía, etc., que se necesita para la sociedad y para los grupos marginalizados y no un mero instrumento de poder económico.

2.- ALTERNATIVAS CRÍTICAS ÉTICAS Y POLÍTICAS.

La Filosofía de la Liberación, como todas las construcciones teóricas que intentan convertirse en sistemas coherentes de pensamiento, reflexiona un objetivo y propone una práctica de transformación. Lo hace desde la realidad concreta. Su objetivo es el de avanzar en la construcción de la vida humana.

Este objetivo presenta valores, ideales, metas de humanización que pueden y deben ser alcanzadas, y que se refieren directamente a su propuesta ética. Cuanto más realistas sean estas propuestas éticas, más auténtica será la liberación. Es exactamente la posibilidad práctica que hace verdadera una teoría.

La práctica de estos principios y valores exige una organización que corresponda coherentemente a los ideales y metas pretendidos. Es donde surge su propuesta política, como sistema de acción adaptado en sus principios, medios y fines a los ideales de liberación. De la misma forma que hemos afirmado la necesidad realista de la ética, tenemos que afirmar la necesidad realista de la política.

Las dos vertientes, ética y política, se complementan mutuamente orientando la práctica y reflexionando la teoría. No es casualidad que las dos últimas obras de Enrique Dussel se refieran constantemente a la ética y a la política, estudiándolas desde la realidad actual, de globalización y exclusión, y desde su práctica, como filosofía política práctica⁵⁹⁷. Tampoco es casualidad la constante preocupación de Dussel por la ética y la política, preocupación ya manifestada desde sus primeras obras.

2.1.- La perspectiva ética.

Tanto ética como políticamente hay que analizar de forma realista el momento actual. Se caracteriza como una diversidad de realidades en las que se entrelazan dimensiones globales, locales y personales.

El corte transversal que puede evaluar todas estas dimensiones es la ética. Desde la perspectiva ética se pueden pretender leyes internacionales y nacionales que intenten resolver litigios sin violencia; o leyes y normas que defiendan lo más esencial de los ecosistemas que tengan implicaciones planetarias; o leyes capaces de contemplar los derechos más fundamentales de cada persona; o pensar las posibilidades de relaciones interpersonales de alteridad, esenciales para la convivencia humana. Es posible la conciencia de una *ética mínima* en cualquier dimensión humana, ya sea personal o social.

Esta actitud ética permite pensar lo que se puede considerar como lo mejor para el ser humano. Y, podemos afirmar, no de forma teórica, que lo mejor para el ser

⁵⁹⁷ Durante la elaboración de estas conclusiones, en el mes de junio del año 2006, ha aparecido una nueva obra de Enrique Dussel con el título de *20 tesis sobre política*, en la Editora Siglo XXI, Madrid y Buenos Aires. No fue posible el acceso a esta nueva obra. Sus dos obras anteriores son las referidas *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, y, *Hacia una filosofía política práctica*.

humano es todo aquello que sirva y permita preservar, promover y realizar la condición de ser humano. De acuerdo con la terminología asumida por Dussel, lo bueno para el ser humano es todo aquello que permita la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad.

Conseguir esto depende de aspectos individuales, como la conciencia personal y el compromiso personal; también depende de aspectos colectivos, entre ellos la institucionalización de los principios, y también de los deseos colectivos, de tal forma que se permita el acceso a sistemas legales capaces de contemplar las necesidades humanas y garantizar su ejecución.

Dentro del ideal presentado por la Filosofía de la Liberación, el principio que debe regir la reflexión ética es el de dar valor a los grupos excluidos. La Filosofía de la Liberación entiende que optar por los más necesitados de la sociedad es un valor irrenunciable.

Tenemos que aclarar que la situación de exclusión no es el valor. La exclusión es, de hecho, un contravalor. El valor se encuentra en la opción por el excluido, pues reconocer el excluido como persona humana supone un punto de partida para el cambio de actitud y para el cambio de vida. El excluido, cuando es incluido, recuperado, incorporado a la dinámica de la sociedad, aporta su conocimiento, su trabajo y su deseo. Contribuye al crecimiento de la sociedad.

Por el contrario, el excluido que permanece en una situación en la que se le niegan los derechos, permanece en la exclusión social y política de estructuras y sistemas insensibles a su potencial humano. Desde la Filosofía de la Liberación, no solamente es condenable la presencia de un excluido, es igualmente condenable la permanencia de sistemas que mantengan la exclusión.

Como tarea de inclusión y de liberación, la preocupación de la Ética de la Liberación apunta a la necesidad de practicar los derechos humanos, y a la necesidad de sensibilizarse y percibir nuevos derechos que todavía no han emergido, o no han conseguido expresarse totalmente. Esta sensibilidad ética inspira políticamente el compromiso en la defensa y organización de los nuevos derechos emergentes y en la permanencia de los antiguos derechos. La sensibilidad ética conduce a un compromiso activo para llegar a una estructura práctica que reconozca obligaciones sociales fundamentales y deberes personales irrenunciables, como forma de conseguir que el ser humano sea reconocido en su derecho y dignidad.

2.2.- La perspectiva política.

La perspectiva ética descubre la presencia de contravalores que tienen que ser combatidos. Especialmente acusa la indignidad a la que están sometidos muchos seres humanos. Puede que en algunos casos la injusticia se dé por la ignorancia práctica ante los principios y derechos humanos fundamentales, motivo por el que la ética tiene que ser contundente y consciente.

Pero la ética, como perspectiva humana de transformación, no solamente reconoce valores y derechos ya existentes. También vislumbra posibilidades nuevas para el ser humano. Pensar y reconocer valores lleva necesariamente a la búsqueda de la realización de nuevas formas de comportamiento social. Esta inquietud de búsqueda de nuevos valores hace brotar la práctica, como perspectiva de acción definida. El ejercicio de este nuevo ideal supone organización y ejecución, lo que implica una administración y gerencia de los nuevos valores, lo que entendemos como perspectiva política.

En el caso de los excluidos, correspondiendo a la intuición ética liberadora, paralelamente a la sociedad oficial organizada, aparecen constantes experiencias reivindicativas y alternativas que se organizan socialmente. Son las experiencias administrativas de *pequeñas instituciones*. Pueden ser *comités de ética, consejos comunitarios, presupuestos públicos comunitarios, organizaciones no gubernamentales, grupos de generación de renta* y muchísimas otras, que indican que otra realidad es posible porque ya está siendo practicada. Más todavía, estas experiencias demuestran un desarrollo progresivo y perfeccionador de las nuevas propuestas, que llevan a percibir al ser humano como parte activa del mundo, como ciudadano que responde y corresponde a su ciudadanía.

Los mismos conceptos de *ciudadano* y *ciudadanía* inspiran y llevan a creer en la posibilidad de transformación y liberación. Recordemos que el concepto de ciudadanía surgió en la Grecia clásica. Sirvió para redefinir y repensar el modo de participación de los miembros de la ciudad. Un movimiento innovador, y ciudadano, repensó la sociedad. Reformuló concretamente la ciudad asumiéndola en su totalidad. Ser ciudadano significó tener el derecho y el poder de reunirse en la plaza de la ciudad para hablar y opinar sobre los destinos de la ciudad. El ciudadano era aquél que participaba del *agora*, o plaza pública, para opinar sobre el bien común de la ciudad.

Para sentir más intensamente la importancia de este cambio social recordemos que hasta entonces la ciudadanía no existía. Las decisiones sobre la ciudad eran consideradas cosas de los dioses, autónomas e independientes de las pretensiones de los habitantes de la ciudad. El deseo de ciudadanía permitió pensar la sociedad de forma diferente, deseo revolucionario que enfrentó la incuestionable dimensión mítica para construir la dimensión filosófica. Deseo de cambio y liberación que interrogó la estructura, cuestionó los principios aceptados acriticamente y reorganizó la ciudad.

La crítica a la estructura permite un primer paso filosófico que hace que el miembro de la comunidad, que anteriormente solo obedecía y se sometía, se transforme en ciudadano. Un grupo social adquiere una nueva conciencia, que es conciencia *política*, conciencia de la responsabilidad en la organización y en las decisiones de la ciudad. Contra el inmovilismo anterior, el grupo quiere participar más responsablemente de la ciudad. Y, de hecho, lo consigue. Hay que reconocer que de esta experiencia quedaron excluidos esclavos, trabajadores, mujeres y niños. No fue un movimiento total. Pero fue el motor que permitió la superación de una injusticia y creó la posibilidad de otras conquistas, futuras transformaciones que pueden reconocer el valor de otros grupos sociales.

La alternativa política liberadora exige innovación y contribución para la transformación de la sociedad. Desde la Filosofía de la Liberación encontramos esta alternativa en el deseo de los grupos sociales de las víctimas de la exclusión por ser reconocidos como ciudadanos. Esta alternativa política, inevitablemente, provoca conflictos políticos que son, al mismo tiempo, conflictos históricos y éticos.

La perspectiva política entiende la necesidad de estos conflictos como oposición de intereses. La Filosofía de la Liberación entiende como liberación la lucha de los grupos excluidos por el reconocimiento de sus derechos. Se identifican como un gran grupo, el colectivo de seres humanos mundialmente globalizados como víctimas de la exclusión. Sus ideales y propuestas se oponen y enfrentan a otros grupos con intereses propios. Estos grupos representan otra globalización. La globalización de la lógica competitiva, consumista, mercantilista y fundamentalmente económica.

Por un lado, aparece el exceso de pobreza, por otro, el exceso de acumulación y riqueza. Por un lado, el exceso de necesidades, por otro, el exceso de lujo y desperdicio. Se trata de dos industrias opuestas, la de la miseria y la de la producción. Son situaciones que pueden dialogar. El punto de partida del diálogo tendrá que ser el valor del ser humano. Si se cierra la posibilidad del diálogo o si se niega la posibilidad de

transformación aparecerá la violencia, cosa que en la actualidad se manifiesta en exceso, tal vez como consecuencia de la ausencia de un diálogo que no reconoce la necesidad de cambios estructurales.

No podemos repetir la misma situación de la Grecia antigua. Los grupos de ciudadanos, aquellos que tenían voz, que opinaban y decidían, eran las minorías. No podemos repetir aquella situación, pero, desgraciadamente, parece la misma, con pocos grupos decidiendo económica y políticamente. Y no se puede repetir aquella situación por ser grupos de decisión despreocupados por cuestiones culturales, ecológicas y sociales, esenciales para el desarrollo de la vida. Esta situación, vivida en ámbitos locales e internacionales, es cuestionada por toda alternativa política que se inspire en la Ética de la Liberación.

Ante la falta de participación en las decisiones comunes, la perspectiva Política de Liberación pone en duda algunas conquistas presuntamente consumadas. Podemos pensar en la participación democrática en las decisiones políticas. Críticamente se percibe que, en algunos casos, la actividad democrática participativa, teóricamente basada en representantes legítimos, no corresponde a la pretensión de los ciudadanos. Desde la experiencia y conciencia de los grupos excluidos, la gran mayoría de los delegados elegidos por el voto no atienden a lo que los grupos excluidos necesitan.

En realidad, la ciudadanía es un privilegio de libertad que muchos todavía no tienen. Aún hoy, encontramos grupos, personas y sociedades humanas que no deciden sobre sus cuestiones fundamentales, tanto actuales como futuras. En muchos casos, se continúa negando el derecho a la participación social y a la vida pública.

Insistimos que es esta situación injusta y desigual contra la que la Política de la Liberación, como inspiración ética y filosófica, viene luchando desde hace décadas. Sigue la tradición de luchas y reivindicaciones sociales que se conocen desde que tenemos registros de la historia y que tuvieron conciencia clara de la existencia de los derechos humanos. Cuanto mayor sea la conciencia, mayor será la preocupación por los derechos y, al mismo tiempo, mayor será la dimensión de la responsabilidad ética.

Es esta una de las principales contribuciones de la Política de la Liberación, la de concientizar constantemente a los grupos excluidos ante derechos no reconocidos y percibir nuevos derechos que son consecuencia de nuevas situaciones. Se trata de una política de participación efectiva que se construye desde la escucha a los grupos excluidos.

Por circunstancias históricas los ideales de la liberación tuvieron poco espacio para poder poner sus teorías en práctica. La experiencia de organizaciones, como grupos de vecinos, sindicatos, grupos de mujeres, de jóvenes y un largo etcétera permiten ver la importancia práctica de políticas participativas. Seguramente, su principal contribución sea el protagonismo dado a la *sociedad civil*, institucionalizando su participación y articulando sus acciones con políticas públicas. No significa la sustitución de la sociedad civil por el Estado, sino la búsqueda del bien común, tanto local como universal, desde los grupos organizados que buscan una sociedad con el reconocimiento de todos los grupos sociales incluidos y participativos.

Esta emergencia de nuevos agentes y sujetos históricos muestra una nueva forma de hacer política. No se trata de una política partidista. Como hemos indicado, se trata de la búsqueda del bien común en situaciones concretas pero con proyección universal. Cada lucha es importante para la sociedad y cada acción es construcción de la nueva sociedad. Las conquistas de grupos concretos son universalizables. Moviéndose en lo local, son capaces de pensar globalmente, haciendo de la pequeña lucha por la justicia, por el trabajo, por las mejoras habitacionales, una forma de encontrar universalmente la dignidad de todos los hombres. El lema de *actuar localmente pensando globalmente*, es válido para toda perspectiva política liberadora.

3.- ALTERNATIVA FILOSÓFICA.

Estas acciones políticas y éticas son manifestaciones de una oposición al liberalismo económico que domina el mundo desde hace siglos. Es una oposición que parte de la creatividad de los grupos oprimidos y excluidos. Como su punto de partida es nuevo, la disposición para la reflexión supone la aceptación de nuevos parámetros. Por ser una reflexión que parte de la realidad de los pobres, tendrá que partir de un nuevo paradigma capaz de reconocer una sabiduría diferente de la clásica. La Filosofía de la Liberación encuentra en la sabiduría de los pobres un argumento nuevo de reflexión. Por su historia y resistencia puede traer a los grupos humanos esperanza y acción. Sin miedo se puede afirmar que se trata de una nueva racionalidad.

3.1.- Una nueva racionalidad.

Con el valor dado a la sabiduría popular se producen algunas novedades que realmente pueden conducir al surgimiento de una nueva racionalidad. Reconocer la riqueza del pensamiento popular significa una superación de lo que podemos denominar *lectura oficial*, identificada en la filosofía clásica, cuyo centro es Europa occidental. No supone una ruptura total con la filosofía tradicional. Pero evidentemente se produce una nueva preocupación que, aunque reconozca y se inspire en los filósofos clásicos, opta por temas diferentes de los clásicos, llega a un pensamiento diferente, caracterizado por la *encarnación* en la realidad histórica, geográfica y simbólica de América Latina, y convida a una práctica alternativa.

Aparece, por lo tanto, un sistema con una problemática *particularmente* localizada, pero con sentimiento y perspectiva *universal*. Lo *inculturado* puede ser *universalizado*. Lo universal de la filosofía pasa a ser una orientación y no un dogma para ser rigurosamente seguido. Esta orientación permite el reconocimiento de otras sabidurías y culturas, permitiendo un diálogo más amplio que el que puede provocar una única racionalidad. En cualquier cultura puede darse un filosofar universal. Y esta nueva racionalidad quita a la filosofía tradicional la obligación de ser la única forma de pensar las relaciones humanas en la sociedad.

Al igual que en otras racionalidades filosóficas, la *historia* y la *factibilidad* forman parte de esta nueva racionalidad. Una historia pensada desde las víctimas excluidas, y una ética como principio de factibilidad práctica, provocan igualmente una nueva racionalidad. En ella, el valor de los excluidos, tanto como sujeto histórico como grupo social, asume la dimensión central, de manera diferente a otras racionalidades. En lugar de una racionalidad abstracta, encontramos una vía práctica y concreta que surge desde el deseo de liberación de las víctimas.

Esta nueva racionalidad aparece a partir de la nueva conciencia histórica, social y cultural. No se trata de adaptar la filosofía europea a la realidad de América Latina. Lo importante es la percepción de que hay necesidad de una nueva filosofía que responda a la realidad de América Latina. Y que esta nueva filosofía sea capaz de cuestionar los sistemas que anteriormente prevalecían.

Como consecuencia de su cuestión central, esta racionalidad plantea la necesidad de mirar preferencialmente a la periferia en lugar de mirar al centro. Es una racionalidad contextualizada, preocupada por la circunstancia, pero proyectada hacia un futuro de

liberación. En un afán de concreción, sistematiza algunos principios como estructura de su pensamiento.

El primer principio puede ser entendido como *descentralización de la razón filosófica* en su función de paradigma para el acceso del filósofo al mundo. El acceso ahora se realiza por la inserción directa y comprometida con la praxis histórica. Supone un nuevo lugar del filósofo formal. Éste, es entendido como sujeto de la reflexión filosófica que reconoce al pobre excluido como elemento prioritario de reflexión y de acción.

Como consecuencia de este primer principio, podríamos indicar un segundo que se refiere al *nuevo significado de la filosofía en la vida cotidiana de las comunidades excluidas*. La nueva racionalidad surge de la escucha del grito del excluido, lo que provoca una praxis histórica innovadora en su búsqueda de la liberación. Busca así una superación de la dominación, a través de una actitud crítica y de transformación, que puede resumirse en la frase de José Martí, *pensar es servir*.

El tercer principio es, igualmente, consecuencia del anterior. Indica la *disposición de la filosofía para reorganizar su tarea desde la práctica de la liberación*. La Filosofía de la Liberación presenta una racionalidad estrictamente filosófica. Su novedad se expresa en la preocupación por el subdesarrollo, la dependencia, la opresión y la exclusión, lo que obliga a reformular conceptos. Para integrar metodologías diversas en el mismo objetivo liberador, encuentra en todas las ciencias sistematizadas la forma interdisciplinar de acción y de comprensión.

Un cuarto principio puede entenderse como *una racionalidad abierta a la historia*. La racionalidad de la liberación es una filosofía de la praxis, filosofía hecha con los excluidos. De esta manera, el proyecto de liberación encuentra situaciones impensadas anteriormente. Es, por lo tanto, *filosofía de proceso constructivo*, en la que las nuevas experiencias provocan nuevos desafíos. El gran esfuerzo de la Filosofía de la Liberación consiste en iluminar, justificar, fundamentar y sistematizar una filosofía como praxis de la liberación desde la racionalidad de lo cotidiano.

Este proceso constructivo deja claro el objetivo racional liberador que es la confianza en un *más allá* como superación de la realidad del *aquí y ahora*. El proyecto de superar la injusticia, por parte de la víctima, idealiza otra realidad más humana. Parte de la dimensión subjetiva de la misma víctima, que hace que el sujeto ético se reconozca como un *particular universal* activo. La subjetividad plantea una cuestión de sentido,

interpela lo esencial de cada ser humano, y hace de su cuestionamiento un movimiento argumentativo.

La Filosofía de la Liberación emerge, en consecuencia, como una nueva racionalidad que hace de su confianza en la libertad un proceso práctico y reflexivo. Por su confianza de libertad establece sus medios y objetivos. Por su confianza de libertad construye su utopía, como estado futuro al cual se puede aproximar históricamente en el respeto a las culturas. El mundo posible es factible.

3.2.- La utopía de la liberación.

Esta responsabilidad ética es al mismo tiempo un desafío. El primer momento de este desafío es no desistir. Es, claramente, un desafío de la esperanza y la confianza. Es al mismo tiempo el desafío de la utopía. Este desafío que se niega a desistir y a omitirse de las transformaciones, expone al ser humano y le compromete ante la necesidad de la transformación económica y política.

El compromiso transformador se hace concreto al asumir el reto de las exigencias más intrínsecamente humanas. Por enumerar algunas de ellas como momentos prácticos, podemos citar el derecho al trabajo y a la dignidad dentro de las relaciones de trabajo; el respeto a la corporalidad, como exterioridad material del ser humano, con la consecuente exigencia de dignidad en las relaciones de corporalidad y materialidad, lo que exige la dignidad en la alimentación, en la salud, en la sexualidad, en la residencia o en la propiedad familiar.

El desafío ético y liberador nos conduce a la promoción de una sociedad que sea para todos los seres humanos. Las teorías de la liberación latinoamericana, en sus vertientes teológicas, educativas, filosóficas y éticas, llegaron a comprender y acreditar un concepto de liberación.

Este concepto define la liberación como un proceso histórico y social que se preocupa por que sus destinatarios sean concientes del mismo. O sea, los pobres, los marginalizados, los oprimidos, en definitiva, todos los grupos que hemos comprendido con el término de víctimas excluidas, tienen que comprenderse como sujetos históricos con capacidad de organizarse. Su organización es el primer paso para una nueva organización mundial y la instauración práctica de su utopía.

Este ideal se traduce y se expresa en un proyecto de humanización de la sociedad, que lleve a los seres humanos a la fraternidad organizada, a decisiones

participadas y democráticas, a la justicia como forma de convivencia y a la alegría como sentimiento general de una convivencia educativa, educadora y esperanzadora.

Toda experiencia liberadora supone una experiencia comunitaria pues asume las dimensiones políticas e históricas propias de los grupos sociales. Pero toda experiencia liberadora tiene necesariamente que partir de los oprimidos. La liberación, para ser auténtica y coherente, necesita constantemente de liberación. Con esta redundancia queremos afirmar que todas y cada una de las instancias tienen que ser liberadoras. No pueden caer en las contradicciones opresoras de las tendencias o sistemas a los que se opusieron y contra las que se enfrentaron.

De este modo, una educación liberadora tendrá que optar por los excluidos de la educación; una economía de liberación, tendrá que partir y optar por los excluidos de los procesos de consumo; una ecología de liberación tendrá que optar por formas de trabajo que renuncien a la destrucción incontrolada e irracional; una medicina de liberación podrá partir de prácticas populares y prevenciones de salud que eviten negociar con las enfermedades; una pastoral de liberación tendrá que partir de la opción por los marginados de la sociedad; una política de liberación tendrá que optar por defender los derechos de los más débiles de la sociedad, priorizando acciones que beneficien a las comunidades carentes y desasistidas. En definitiva, una ética de liberación tendrá que fundamentarse en los deberes para con los más pobres de la sociedad y en el compromiso por construir la solidaridad entre personas, grupos y culturas.

Si el ideal de liberación es importante, también las mediaciones para conseguir los objetivos tienen que ser liberadoras. Las mediaciones son las posibilidades prácticas. Y de esta práctica hay que excluir actitudes que puedan conducir a la violencia, a la falta de libertad de expresión, a la no aceptación de las diferencias, al desprecio por el otro o a la desvalorización del principio de producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad. En todos los casos, las mediaciones tienen que ser prácticas concretas capaces de dar valor a cada persona. Ningún humano puede ser reducido a una simple pieza de un sistema, ni puede ser cosificado como si fuese un instrumento de recambio cuando no cumpla con la función pretendida. El ser humano es entendido como un ser consciente de su acción y comprometido con la transformación común y social.

La preocupación transformadora y la necesidad de hacerla concreta llevan a la Ética de la Liberación a compromisos históricos. Estos compromisos exigen la

valorización de la dignidad de la persona humana y de las culturas. Hay que reafirmar, desde una posición humanista y liberadora, la necesidad de ponerse al lado de las víctimas luchando contra la pobreza y el hambre en el mundo. Las primeras declaraciones oficiales de las instituciones neoliberales se referían a la necesidad de acabar con el hambre. Las últimas declaraciones, en cambio, se refieren más a la reducción del hambre que al combate total contra ella. La Ética de la Liberación pretende un reconocimiento humano que no se reduzca a una posición paternalista, comprometiendo cada hombre y mujer a ser parte actuante y constructora de la realidad mundial.

La Ética de la Liberación busca como compromiso el reconocimiento de las culturas, incluso de aquellas culturas que estén en proceso de exterminio. La Ética de la Liberación no puede aceptar la complejidad y riqueza de la realidad humana con una única forma de cultura, más todavía cuando la forma de cultura que se impuso en el ámbito mundial se define como cultura de consumo y de mercado. La riqueza de interpretaciones culturales tiene que mantenerse como experiencias enriquecedoras. Esto es especialmente necesario en un mundo que no puede sustentarse en una única verdad debido a la gran diversidad de sentimientos.

Dentro de esta conciencia de respeto a las múltiples comprensiones, hay que recordar el respeto a las diferentes formas de religiones y creencias. La Ética de la Liberación entiende que las diferencias pueden ser complementares y no antagónicas, con capacidad para reconstruirse en el diálogo intercultural.

La Ética de la Liberación se preocupa por la promoción de la ciudadanía y de la participación popular. No es solamente la defensa de una democracia delegada o representativa. Se trata de dar voz a todos los seres humanos y de animar a construir organizaciones que sean representativas y ayuden a cada ser humano a identificarse como parte de una cultura, de un grupo, de una sociedad o de un pueblo. La ciudadanía es el reconocimiento de cada dignidad personal y el reconocimiento del derecho a la felicidad de cada individuo. La realización de la felicidad no puede huir a los compromisos de hacer posible a cada ser humano su alimentación, salud, educación, residencia, trabajo, cultura, ocio, convivencia, en definitiva, todo aquello que aparece como esencial para el ser humano.

La Ética de la Liberación reaparece como una ética del medio ambiente, con conciencia de que el ser humano es un ser eco-social, en comunión necesaria con la naturaleza. Si en un primer momento las teorías de la liberación no asumieron la causa

del medio ambiente, no tardaron en percibir que la liberación no es solamente una cuestión política o personal. Entendieron que la liberación pasa también por la lucha contra la opresión y la destrucción que la misma naturaleza viene sufriendo desde hace siglos. No se trata de no utilizar la naturaleza, pues la naturaleza es también una forma de relacionarse con la exterioridad. Se trata de asumir la obligación y el compromiso de preservar lo que es necesario y bonito para el ser humano. Para la mayoría de los movimientos que hoy se preocupan por la transformación de la historia, la conciencia de la realidad ambiental y del compromiso ecológico aparece como la responsabilidad más urgente a la que el ser humano tiene que prestar atención.

La Ética de la Liberación interpreta la solidaridad entre las naciones como práctica de justicia y convivencia. Por lo tanto, ante situaciones que se presentan como competitivas, opuestas, amenazadoras de predominios económicos o políticos, la Ética de la Liberación defiende una comunidad internacional de integración y colaboración, de encuentro entre los diferentes gobiernos.

El ser humano tiene que ser ciudadano del mundo. El auténtico desarrollo no es aquel que aumenta la tecnología y la riqueza. El verdadero desarrollo es aquel que es capaz de conducir a la paz y de encontrar formas de cooperación que permitan el intercambio tecnológico y el crecimiento en todos los niveles económicos. A partir de una ética universal, la convivencia entre las naciones tiene que construirse en la superación de imperialismos y colonialismos, además de la formación de una conciencia colectiva que conviva dentro de la realidad planetaria, realidad que se presenta al ser humano como una realidad única y común.

Como ideal de convivencia, la Ética de la Liberación piensa una economía participativa, humanista, en donde el ser humano sea considerado como el ser más digno e importante de toda acción económica. La persona humana tiene que ser el objetivo último de las acciones económicas. En lugar de consumo como centro de las actividades económicas hay que pensar en la subsistencia de cada ser humano y en la satisfacción de sus necesidades. Una economía, por lo tanto, de suficiencia y no una economía de divisiones en clases sociales.

La Ética de la Liberación apuesta por las posibilidades del ser humano como un ser racional, contemplativo, misterioso, como un ser que tiene un significado más allá de lo físico. Se entiende el ser humano como una dimensión que sobrepasa los límites del aquí y ahora, y como un ser con conciencia de sí mismo. A partir de la conciencia de sus sentimientos y de las posibilidades desconocidas del ser humano, elementos tan

importantes como lo contemplativo, lo estético y lo misterioso, tienen que estar presentes en todo tipo de liberación y de construcción de una nueva humanidad.

Queremos terminar aludiendo nuevamente al carácter militante y al compromiso histórico de la Ética de la Liberación. Se trata de una ética que preconiza el cambio y la transformación social, meta que sólo se puede conseguir con la participación efectiva de los que viven el ideal de una sociedad más humana. Lo que hace auténtico el ideal es la práctica transformadora. El sentido más profundo de la Filosofía y de la Ética es exactamente el de crear en el ser humano criterios de comportamiento y valores que puedan erigirse como ejemplo de vida.

En la obra de Enrique Dussel constantemente aparecen ejemplos de figuras que se hicieron fundamentales para la práctica de los ideales de liberación. Se trata de testimonios de fe, de confianza en las reales posibilidades de una nueva sociedad. Por tratarse de una filosofía y de una ética de influencia cristiana, los ejemplos bíblicos y la referencia a Jesús de Nazaret también se hacen patentes. No se puede olvidar que fueron muchos los grupos cristianos que se distinguieron y se distinguen por la autenticidad y generosidad de sus compromisos. Fueron, igualmente, modelos de entusiasmo y de confianza en la lucha por hacer realidad los ideales de justicia y de fraternidad.

La utopía de la liberación trae la certeza de que a pesar de las dificultades que el ser humano pueda encontrar, la filosofía invita a pensar las realidades y la ética anima a transformarlas.

BIBLIOGRAFIA.

- ABDALLA, M.: *O principio da cooperação*, São Paulo, Paulus, 2004
_____ : *Mundo e sujeito*, São Paulo, Paulus, 2004
- AGUIAR, A.R.R.: *O que é justiça*, São Paulo, Editora Alfa-Omega, 1982
- ALVAREZ GOMEZ, S.: *Breve aproximación histórica al mundo de san Agustín.*
in VVAA. *San Agustín y la Liberación*. Ed. CEP-CETA, Perú, 1986
_____ : *Eclesiologia política na “Cidade de Deus”. A História e a
Sociedade como lugares e mediações teológicas*. PUC, Rio de
Janeiro, 1986.
- AMENGUAL, G.: *Modernidad y crisis del sujeto*. Caparrós Editores, Madrid,
1998
- APEL, K.O.: *La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la
liberación*, Revista Reflexão, Campinas, nº 63, p.44-68, sep.dez./1995
- ARAUJO DE OLIVEIRA, M.: *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na filosofia
Contemporânea*, Ed. Loyola, São Paulo, 1996
_____ : *Desafios éticos da Globalização*, Paulus, São Paulo, 2001
_____ : *Correntes fundamentais da ética contemporânea*, Vozes, Petrópolis,
1994
- ARENT, A.: *¿Qué es política?* Paidós, Barcelona, 1997
- ARRUDA, M. : *Transformações globais e os desafios da construção da democracia.*
Rio de Janeiro, PAC/PRIES/ CS, 1993
- ARRUDA SAMPAIO, P.: *Globalização x Nação*. In *Culturas e Inculturação*,
CESEP/PAULUS, São Paulo, 1998
- ASSMANN, H.: *Crítica à lógica da Exclusão*. Ed. Paulus, São Paulo, 1994.
- AXFORD, B. : *The Global System*. Cambridge, Polity Press, 1995
- BOFF, C.: *Teologia e Prática. Teologia do Político e suas Mediações*. Ed.
Vozes, Petrópolis, 1982
- BOFF, L.: *Direitos Humanos, Direitos dos Pobres*. Ed. Vozes, Petrópolis, 1991
_____ : *Ecologia, Mundialização e Espiritualidade*, Ática, São Paulo, 1994
_____ : *Nova Era: A Civilização Planetária*. Ática, São Paulo, 1998

- BOLDA DA SILVA, M.: *Sentido ético da práxis comunitária*, Paulus, São Paulo, 1994
 _____; *Rosto e Alteridade*, Paulus, São Paulo, 1995
- BOSI, A.: *Dialética da Colonização*. Companhia das Letras, São Paulo, 1993.
- BOUFLEUER, J. P.: *Pedagogia Latino-Americana. Freire y Dussel*. Ed. Unijui, Ijuí, 1991
- BRAUDEL, F.- WALLERSTEIN, I.: *El moderno sistema mundial*, México, Siglo XXI, 1980
- CERUTTI G., H.: *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1992, 2ª ed.
- CESAR, C. M.: *Filosofia na América Latina*. Ed. Paulinas, São Paulo, 1988
- COMBLIN, J.: *Cristãos rumo ao século XXI*, Paulus, São Paulo, 1996
 _____: *O neoliberalismo*, Ed. Vozes, Petrópolis, 2000
- DAMKE, I. R.: *O processo do conhecimento na Pedagogia da Libertação*. Vozes, Petrópolis, 1995
- DÍAZ, C.: *Para ser persona*. Instituto Emmanuel Mounier. Las Palmas, 1993
 _____: *La persona, fin en sí*. Instituto Emmanuel Mounier. Madrid 1991
- DREYFUSS, R. A.: *Transformações globais: uma visão do hemisfério Sul*. Rio de Janeiro, PACS/PIECS/SC, 1991
- DUSSEL, E.: *Para una ética de la liberación latinoamericana I*. Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973
 _____: *Para una ética de la liberación latinoamericana II*. Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973
 _____: *Para una ética de la liberación latinoamericana III*. Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.
 _____: *Para una ética de la liberación latinoamericana IV*. Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973
 _____: *Para una ética de la liberación latinoamericana V*. Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973
 _____: *Para una de-strucción de la historia de la ética. Mendoza*, Ser y Tiempo, 1973.
 _____: *El humanismo semita*, Eudeba, Buenos Aires, 1972
 _____: *El humanismo helénico*, Eudeba, Buenos Aires, 1973
 _____: *El dualismo en la antropología de la cristiandad*". Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1974

- _____ : *Método para una filosofía de la liberación*, Sigüeme, Salamanca, 1974
- _____ : *Filosofia da Libertação*. 2ª Edição, ed. Loyola, São Paulo, 1977.
- _____ : “Discernimiento: ¿Cuestión de ortodoxia u ortopraxis?”. *Concilium* n.º 139 (1978)
- _____ : *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza*. Ed. Edicol, México, 1979
- _____ : *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1983.
- _____ : “Ética de la liberación. Hipótesis fundamentales”. *Concilium* n.º 192 (1984)
- _____ : *Los últimos 50 años (1939-1985) en la historia de la Iglesia en América latina*. Indo-American Press Service Editores. Colombia, 1986
- _____ : *Arquitectónica de la ética de la liberación (sobre las éticas materiales y las morales formales)*, revista *Reflexão* nº 71, Campinas, São Paulo, Brasil, 1988
- _____ : “Teología de la liberación y marxismo” in *Mysterium Liberationis*, Ed. Trotta, Madrid, 1988
- _____ : *Introducción a la filosofía de la liberación*, Ed. Nueva América, Bogotá, 1988
- _____ : *Del escéptico al cínico. Del oponente de la Ética del Discurso al de la Filosofía de la Liberación*, Rev. *Reflexão*, Campinas, nº 55-56, enero-ag./1993
- _____ : *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Madrid, Nueva Utopía, 1993.
- _____ : *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo*. Potrerillos Editores, Ciudad de Méjico, 1995
- _____ : *La ética de la liberación ante la ética del discurso*, Revista *Reflexão*, Campinas, nº 63, set.dez./1995 pp 69-94
- _____ : *Arquitectónica de la Ética de la Liberación. Sobre las éticas materiales y las morales formales*. Rev. *Reflexão*, Campinas, nº 71, Ma-Agst./1998
- _____ : *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Ed. Trotta, Madrid, 1999
- _____ : *Hacia una filosofía política crítica*. Ed. Desclée de Brouwer, Madrid, 2002

- _____ : *Debate sobre cambiar el mundo. Diálogo con Jhon Holloway sobre la interpelación ética, el poder, las instituciones y las estrategias*, Revista Herramienta, Argentina, 2004, n° 26.
- DUSSEL, E. y APEL, K.-O.: *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, México, Siglo XXI/UAM-I, 1992.
- _____ : *Ética del Discurso y Ética de la Liberación*, Ed. Trotta, Madrid, 2004
- EDUARDO ARANTES, P.: *Hegel*. Colección "Os Pensadores" Ed. Nova Cultural, São Paulo, 1996.
- ELLACURÍA, I.: *Para una filosofía desde América Latina*. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 1992
- FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M.: *La ambigüedad social de la religión*. Verbo Divino, Estella, Navarra, 1997
- FERNÁNDEZ, F.: *Sociedade de classes e subdesenvolvimento*, Zahar, R. de Janeiro, 1981
- FERNÁNDEZ RETAMAR, R.: *Calibán. Apuntes sobre la cultura de nuestra América*. Ed. Diogenes, México, 1974
- FERRATER MORA, J.: *Diccionario de Filosofía*. Alianza Editorial, Madrid, 1991
- FORNET-BETANCOURT, R.: *Problemas atuais da filosofia na hispano-america*, São Leopoldo, Ed. UNISINOS, 1993
- _____ : *Ética do Discurso e Filosofia da Libertação*, Editora UNISINOS, São Leopoldo, Brasil, 1994.
- FRANCO, J.: *Historia de la literatura hispanoamericana*. Ed. Ariel, Barcelona, 1999.
- FREI BETTO, *Ética do Social e do Político*, in Curso de Verão, Ed. Paulinas, São Paulo, 1992,
- FURTADO, C.: *O Subdesenvolvimento Revisitado*. Ver. Economia e Sociedade, n° 1, São Paulo, 1993
- _____ : *A Construção interrompida*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1997
- GALEANO, E.: *Las venas abiertas de América Latina*. Ed. Siglo XXI, Madrid, 1985
- GAOS, J.: *En torno a la filosofía mejicana*, Ed. Porrúa y Obregón, Méjico, 1953
- GARCÍA, E.: *La mente. Teorías y modelos*. Documento fotocopiado.

- GARCÍA RUBIO, A.: *Teologia da Libertação. Política ou Profetismo?*
Ed. Loyola, São Paulo, 1983.
- GARCÍA RUIZ, P. E.: *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de E. Dussel*, Ed. Driada, México, 2006
- GARDNER, HOWARD: *Estruturas da Mente: A Teoria das Inteligências Múltiplas*
Ed. Artes Médicas, Porto Alegre, Brasil, 1994
_____: *Inteligências Múltiplas: A Teoria na Prática* Ed. Artes Médicas,
Porto Alegre, Brasil, 1995.
_____: *Mentes que Criam* Ed. Artes Médicas, Porto Alegre, Brasil, 1996
- GÓMEZ, J. M.: *Política e democracia en tempos de globalização*. Ed. Vozes
Petrópolis, 2000
- GONZÁLEZ R. ARNAIZ, G.: *Ética*. Ed. Coloquio, Madrid, 1999
_____: *E. Lévinas: humanismo y ética*, Madrid, Cincel, 1988
- GUADARRAMA, P.: *La filosofía latinoamericana de la liberación*, Editora. El Buho,
Bogotá, 1993
- HABERMAS, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989
- HADAD, GERARD, *Maimônides*, São Paulo, Ed. Estação liberdade, 2003
- HELLER, A.: *O Homem do Renascimento*, Ed. Presença, Lisboa, 1982
- HEIDEGGER, M.: *El ser y el tiempo*, Ed. Trotta, Madrid, 2003
_____: *¿Qué es metafísica?*, Ed. Renacimiento, Salamanca, 2003
- HUSSERL, E.: *Meditaciones cartesianas*. Ed. Tecnos, Madrid, 1991
- HINKELAMMERT, F.: *Crítica á razão utópica*, Ed. Paulinas, São Paulo, 1984
_____: *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, 1995
_____: *La vuelta del sujeto humano reprimido frente a la estrategia de globalización*. www.dei-cr.org/tema.htm, oct. 2000
_____: *Democracia y totalitarismo*, DEI, San José, 1987
- KUNG, H.: *Projeto de Ética Mundial*, Ed. Paulinas, São Paulo, 1993
_____: *Uma Ética Global para a Política e a Economia mundiais*, Ed. Vozes,
Petrópolis, 1999
- JOLIF, J. Y.: *Comprender el hombre*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1969
- LACROIX, J.: *El sentido del diálogo*. Ed. Fontanello, Barcelona, 1968
- LAÏDI, Z.: *La mondialisation ou la radicalisation de l'incertitude*. Études, 1997

- LIMA VAZ, C.H.: *Antropología Filosófica I*, Ed. Loyola, São Paulo, 1991
- _____ : *Antropologia Filosófica II*, Ed. Loyola, 1992
- _____ : *Escritos de Filosofia I. Questões de Fronteira*. Ed. Loyola, São Paulo, 1986
- _____ : *Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura*. Ed. Loyola, São Paulo, 1992
- _____ : *Escritos de Filosofia III. Filosofia e Cultura*. Ed. Loyola, 1994
- _____ : *Escritos de Filosofia IV. Ética e Filosofia 1*. Ed. Loyola, 1994
- _____ : *Escritos de Filosofia V. Ética e Filosofia 2*. Ed. Loyola 1997
- _____ : *Escritos de Filosofia VI. Ontologia e Historia*. Ed. Loyola, 2001
- _____ : *Escritos de Filosofia VII. Raízes da Modernidade*. Ed. Loyola, 2002
- LAMPE, A.: *História e libertação*. Ed. Vozes-CEHILA, Petrópolis, Rio de Janeiro, 1996
- LÉVINAS, E.: *Totalité et infinit. Essai sur l'exteriorité*, M. Nijhoff, La Haye, 1961
- _____ : *Difficil liberte. Essais sur le judaïsme*, A. Michel, Paris, 1963
- LOPEZ VELASCO, S.: *Ética para o século XXI*. Ed. Unisinos, São Leopoldo, 2003
- MACEIRAS, M.: *La filosofía como reflexión hoy*. Verbo Divino, Estella, 1994
- MACINTYRE, A.: *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid, 1993
- _____ : *Historia de la ética*, Paidós, Barcelona, 1994
- _____ : *Justicia y racionalidad*, ed. Inter. Universitárias S.A , sc, 2001
- _____ : *Cultura y Modernidad*, Kairos, Barcelona, 2001
- _____ : *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2001
- MANCÉ ANDRÉ, E. *Uma introdução conceitual às Filosofias da Libertação*, Ed. IFIL, Curitiba, PR, (Brasil), 1999
- MANGABEIRA UNGER, N.: *O encantamento do mundo*, Ed. Loyola, São Paulo, 1991
- MARÍAS, JULIÁN: *Antropología metafísica*. Revista de Occidente, Madrid, 1993
- _____ : *Mapa del mundo personal*. Alianza Editorial, 1993
- MARITAIN, J.: *Para una Filosofía de la persona humana*. Club de Lectores, Buenos Aires, 1937
- _____ : *La persona y el bien común*. Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1948.
- MARTÍ, J.: *Nuestra América*, in "Obras Completas" La Habana, Ed. Nacional, 1963
- MARZAL, MANUEL M: *O rosto índio de Deus*. Ed. Vozes, Petrópolis, 1989

- MATURANA, H.: *Emoções e Linguagem na Educação e na Política* Ed. UFMG, Belo Horizonte, Brasil, 1998
- _____ : *Ontologia da Realidade*, Editora UFMG, Belo Horizonte, 1999
- McGREW, A.: *Conceptualizing Global Politics*, in *Global Politics*, Cambridge, Polity Press, 1992
- _____ : *The Transformation of Democracy?* Cambridge, Polity Press, 1997
- MENDES, C.: *Nacionalismo e desenvolvimento*. Rio de Janeiro, 1963
- _____ : *Memento dos vivos. A esquerda católica no Brasil*. Rio de Janeiro, 1966.
- MO SUNG, J: *A idolatria do capital e a morte dos pobres*, Ed. Paulinas, São Paulo
- _____ : *Conversando sobre ética e sociedade*, Vozes, Petrópolis, 1995
- _____ : *desejo, Mercado e Religião*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1998
- _____ : *Sujeito e sociedades complexas*, Ed. Vozes, Petrópolis, 2002
- _____ : *Sementes da Esperança*. Ed. Vozes, Petrópolis, 2005
- MORENO VILLA, M.: *El hombre como persona*. Caparrós Editores, Madrid, 1995
- MORIN, E.: *Science avec Conscience*. Paris, Fayard, 1991
- _____ : *Terre-Patrie*. Paris, Seuil, 1993
- NÉDONCELLE, M.: *La reciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*. Aubier, Paris, 1942
- NISBERT, R.: *Os filósofos sociais*. Ed. Universidade de Brasília, Brasília, 1972
- PIXLEY, J, et alii: *Por um mundo diferente*, Ed. Vozes, Petrópolis, 2003
- PLA LEON, R.: *Problemas de la lógica del pensamiento liberador latinoamericano*, Anuario Hispano Cubano de Filosofía, Santa Clara, 1995
- RAWLS, J.: *Sobre las libertades*, Paidós, Barcelona, 1990
- _____ : *Teoría de la justicia*, Fondo Cultura Económica, Madrid, 1995
- _____ : *Justicia como equidad*, Paidós, Barcelona, 1999
- _____ : *El derecho de gentes*, Paidós, Barcelona, 2001
- _____ : *Lecciones sobre la filosofía moral*, Paidós, Barcelona, 2001
- _____ : *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 2003
- REALE, M.: *A Doutrina de Kant no Brasil*, in ‘*As idéias filosóficas no Brasil*’ Séculos XVIII-XIX, Ed. Convívio, São Paulo
- RIBEIRO, D.: *As Américas e a Civilização. Estudos de Antropologia da Civilização*. Vol. II, Rio de Janeiro, 1970.

- RICOEUR, P.: *La symbolique du mal*, Aubier, Paris, 1963
 _____ : *El sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1997
- RIGHI DAMKE, I.: *O Processo do Conhecimento na Pedagogia da Libertação. As Idéias de Freire, Fiori e Dussel*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1995
- ROIG, ARTURO A.: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981
 _____ : *Rostro y filosofía de América latina*, Mendoza, EDIUNC, 1993
- ROUILLÉ D'ORFEUIL, H.: *Economia cidadã*, Ed. Vozes, Petrópolis, 2002
- RUSS, J.: *Pensamento ético contemporâneo*, Ed. Paulus, São Paulo, 1999
- SALAZAR BONDY, A. : *¿Existe una filosofía de nuestra América?* , Méjico, 1968
- SARTRE, J.P.: *L'être et le neant*, Gallimard, París, 1943
 _____ : *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, París, 1960
- SCANNONE, J. C.: *La cuestión del método de una filosofía latinoamericana*, in *Stromata* 46 (1990), pag. 75-81
 _____ : *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1990
 _____ : *Fé cristã e filosofia hoje na América Latina*, in *Sintese Nova Fase* 56 (1992), pag. 49-58
 _____ : *Hacia una filosofía a partir de la sabiduría popular*, in “*Para una Filosofía desde América Latina*”, Santafé de Bogotá (Colombia), Ed. Universidade Javeriana, 1992
 _____ : *Actualidad y futuro de la Filosofía de la Liberación*, in <http://www/afyl.org>, p. 6
- SEIXAS VILANI, M. C.: *Origens medievais da democracia atual*, Ed. Inédita, Belo Horizonte, 2000
- SEN, A.: *Sobre ética y economía*, Alianza Universidad, Madrid, 1989
 _____ : *Bienestar, justicia y mercado*, Paidós, Barcelona, 1998
- SERRANO CALDEIRA, A.: *Filosofia e crise. Pela filosofia latino-americana*. Petrópolis, Vozes, 1984
- SEVERINO, A. J.: *A Filosofia contemporânea no Brasil*. Vozes, Petrópolis, 1999
- SIDEKUM, A.: *Ética e Alteridade. A subjetividade ferida*, Ed. Unisinos, São Leopoldo, 2002
- SILVA MOREIRA, A.: *Sociedade global*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1998

- SOLIVELLAS PERELLÓ, J.: *Pedagogia do Estágio. Experiências de Formação Profissional*, Ed. CIEE/MG, Belo Horizonte, Brasil, 1998
- TAMAYO COSTA, J. J.: *Para entender la Teología de la Liberación*. Verbo Divino, Estella, Navarra, 1990.
- TAYLOR, CH. : *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Fondo de Cultura Económica, Méjico DF, 1993
- _____ : *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 1996
- _____ : *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1996
- _____ : *Le malaise de la modernité*, Cerf, París, 1998
- TOURAINÉ, A.: *Os novos conflitos sociais: para evitar mal-entendidos*. Ed. Lua Nova, Lisboa, 1987.
- TOYNBEE, A.: *Um estudo da história*, Brasília, Ed. Martins Fontes y editora Universidade de Brasilia, 1987
- TRIGO, P.: *Filosofía latinoamericana. Coordinadas*. In ‘*Para una filosofía desde América Latina*’ Ed. Javerianas, Santafé de Bogotá, 1992
- VVAA.: *Éticas da mundialidade. O nascimento de uma consciencia planetaria*, Ed. Paulinas, São Paulo, 2000
- VEKEMANS, R.: *Análisis psico-social de la situación pre-revolucionaria de América Latina*. Mensaje, Santiago de Chile, 1962
- _____ : *La reforma y el ethos cultural*, Mensaje, Santiago de Chile, 1963
- _____ : *La reforma social, o la reforma de las reformas*, Mensaje, Santiago de Chile, 1964
- VIEGAS, S. *et alii*: *Mito*. Ed. Núcleo de Filosofia S. Viegas, Belo H., 1994
- WALZER. M.: *Las esferas de la justicia. Una defensa de la justicia y de la igualdad*, Fondo de Cultura Económica, Méjico DF, 1997
- _____ : *Pluralismo, justicia e igualdad*, Fondo Cultura Económica, Buenos Aires, 1997
- _____ : *Traité sur le tolerance*, Gallimard, Paris, 1998 (Traducción española, *Tratado sobre la tolerancia*, Paidós, Barcelona, 1998)
- _____ : *Reflexiones sobre la guerra*, Paidós, Barcelona, 2004
- WEBER, A.: *Sociología de la historia y de la cultura*. Buenos Aires
- WOOLFOLK, A. E.: *Psicologia da Educação*, Ed. ARTMED, Porto Alegre, Brasil, 200

- ZEA, L.: *América Latina y sus ideas*. Fondo de Cultura Económica, México, 1986 y UNESCO, Paris, 1986
- _____ : *Filosofía de la historia americana*. Fondo de Cultura Económica, México, 1978
- ZIMMERMANN, M.: *Eclipse of the self: The development of Heidegger's Concept of Authenticity*, Athens, Ohio University Press, 1981
- ZIMMERMANN, R.: *América Latina: o Não-Ser. Uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)* Ed. Vozes, Petrópolis, 1986
- ZUBIRI, X.: *Naturaleza, historia y Dios*, Madrid, Alianza, 1963,
- _____ : *Sobre la esencia*, Sociedad de Ediciones, Madrid, 1963