

III Jornadas de Política
Educativa en Filosofía
Gregorio Weinberg

LA ANTIFILOSOFÍA

En la escuela media y la universidad

Enrique Dussel, Enrique Hernández
Antonio Cosentino, Joseph Murphy
Miguel Santa Olalla
y otros

Marcelo Lobosco (comp.)

Editorial Biblos

La Antifilosofía
en la escuela media y
la universidad

III Jornadas sobre políticas educativas en Filosofía
en honor a Gregorio Weinberg

La Antifilosofía en la escuela media y la universidad

Enrique Dussel
y otros

Marcelo Lobosco
(compilador)

Enrique Dussel
María Elena Melgarejo
Luiz de Camargo Pires Neto
Demétrius Pereira de A.R. de Araújo
Mauricio Langon
Miguel Ángel Santagada
Antonio Cosentino
Hernán Murano
Amelia Gallastegui
Aida Cocchiararo
Miguel Santa Olalla Tovar
Rossi Carolina
María Sustraita Romano
Marcos Llanos
Enrique Hernández
Susana Raquel Barbosa

Joseph Murphy
Daniel Román March
Lorena Marcos
Ángela Boitano G
Oscar Nail Krôyer
Rosse Marie Vallejos Gómez
Guillermo Pappagallo
Marcelo Lobosco
Cristina Rochetti
Floencia Romanello
Iván Avello Arias
Rodrigo Cerda García
Raúl Toscano
Verónica Olivera
Silvina Lo Re

Editorial Biblos

Lobosco, Marcelo

III Jornadas de Política Educativa en Filosofía Gregorio Weinberg: la antifilosofía en la escuela media y la universidad / Marcelo Lobosco; compilado por Marcelo Lobosco y Enrique D. Dussel.- 1a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos, 2015.

381 p.; 16x23 cm.

ISBN 978-987-691-378-2

1. Filosofía. 2. Educación. I. Lobosco, Marcelo, comp. II. Dussel, Enrique D., comp.
CDD 378.1

Agradecemos al



Ilustración de tapa: *Celeste Colacci*

Diseño de tapa: *Sergio Martín Lobosco*

Armado: *Sergio Martín Lobosco*

Corrección de estilo: *Valeria Lodihiani*

© Los autores, 2015

© Editorial Biblos, 2015

Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires

info@editorialbiblos.com / www.editorialbiblos.com

Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723

No se permite la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos, sin el permiso previo y escrito del editor. Su infracción está penada por las leyes 11.723 y 25.446.

Esta primera edición se terminó
de imprimir en Imprenta Dorrego,
Avenida Dorrego 1102, Buenos Aires,
República Argentina, en abril de 2015.

Argumentos a favor de la ética de la liberación (discusión con Adela Cortina)

Enrique Dussel

Resumen

En el presente artículo se exponen los argumentos esgrimidos por el filósofo Enrique Dussel para una ética de la liberación tensionada con las propuestas de la ética discursiva de Adela Cortina.

Palabras clave: ética, liberación, materialidad, dolor, víctima.

Abstract

At the present paper expose the argument of the philosopher Enrique Dussel for an ethic for the liberation in debate with the proposal of Adela Cortina for a ethic of discurs.

Keywords: ethic, liberation, materiality, pain, victim.

Comienzo este encuentro, marcando una tesis *La víctima es su dolor, y el dolor es materialidad ética*. Así, por ejemplo, la primera generación de la Escuela de Frankfurt Horkheimer, Adorno, Marcuse, Fromm, todos, hablaron de la negatividad material. La segunda generación, Apel, Habermas olvidaron la negatividad material dejando de ser críticos. ¿Qué significa la crítica? Para Horkheimer, surge desde el dolor, siendo la misma ni discursiva, ni practico-material o instrumental, la razón crítica es un tipo de racionalidad. ¿Cómo funciona la

razón crítica? La razón crítica funciona desde el dolor, la corporalidad afectivo-material de la víctima objeto de dolor, porque tiene hambre, la razón crítica se ubica como un problema económico, porque sufre la sexualidad como objeto, es un problema de género, porque en su negritud sufre el racismo es un problema étnico. En todos estos problemas confluye la materialidad corporal.

Desde su negatividad como dolor el sujeto grita y dice ¡esto no es justo! ¿Por qué? Porque yo no puedo reproducir mi vida, no dice sólo porque no puedo participar, no puede hacer posible su reproducción vital. Los tres principios se tornan ahora negativos. Pero no solo yo no participo como excluido -que es mi primera objeción a Apel- pero yo le grito al sistema ¡Tengo hambre! Y al decir tengo hambre estoy diciendo dos cosas: primero, no me dejaron participar del sistema que produce mi hambre -Esto es un problema discursivo de validez formal-. Pero además digo, tengo hambre y no reproduzco mi vida, por lo tanto, el sistema es malo. ¿Por qué? Porque no puedo reproducir materialmente mi vida, es otra cosa. Y además critico al sistema porque no es tan eficaz como dice. ¿Por qué? Y si tengo hambre no es eficaz en sacar mi hambre, quiere decir que la factividad tampoco se ha cumplido. La razón crítica entonces es, la negatividad de los otros. Ahora, cuando esas víctimas se reúnen, surge una nueva comunidad de comunicación. Y ahora se ponen de acuerdo: que las mujeres son objeto sexual, que son dominadas por el machismo y crean una nueva “consensualidad”, validez, contra la validez machista. Ahora entonces hay dos “valideces” que se contraponen y surgen temas interesantísimos, que por supuesto la ética del discurso, que yo sepa, no ha propuesto.

Todo el problema de los movimientos sociales, movimientos sociales que a partir de un principio de justicia donde hay no negociables, que es por ejemplo, tener hambre pero ésto es un criterio ético-material sino ¿por qué va a ser malo tener hambre? Ese es el problema que yo dejo como pregunta. Consensualmente dicen, primero “ese sistema es injusto”; después, van a decir en donde ese sistema falla y ahí hay que entrar con toda la ciencia crítica para desarmar el sistema y entender las causa, la negatividad de la víctima. Además esas víctimas comunitariamente reunidas en consenso, esperan un sistema nuevo. Y ahí surge el tema de la esperanza.

El tema de la esperanza no es solamente del machismo, en vigor que espera ser feliz -estoy de acuerdo, también quiere serlo- pero el proyecto de felicidad del machista dominante supone la dominación de la mujer, pero el proyecto permítanme, voy a hablar como en los sesentas

o quizás como en los dos mil treinta, el proyecto de liberación de la mujer supone la esperanza de que ese machismo desaparezca y que sea posible la vida femenina en plenitud.

Esta esperanza se discutió sobre el derecho. Porque miren, yo no puedo tener derecho a la vida porque la vida es el fundamento y la condición de posibilidad de todos los derechos. Agnes Heller se equivoca al decir: “Yo tengo derecho a la vida” porque soy viviente tengo todos los derechos, entre ellos el poder de sobrevivir que es otra cosa. Y entre los derechos que tengo, no de un punto de vista juricista del sistema positivo establecido, sino en nombre de los nuevos derechos. Si yo debo tener derecho a la esperanza de un sistema en donde mi imposibilidad de vivir sea posible, entonces, aquí tenemos una contradicción entre dos derechos: el derecho vigente, que no tiene nada que ver con el derecho natural; y el derecho que se logra, hacer primero reconocer por la lucha y que se incorpora a los derechos de la Humanidad por una lucha del reconocimiento de esas víctimas que incorporan nuevos derechos—no existentes—. Entonces, hay toda una filosofía del derecho distinta.

El debate entre comunitaristas y ética del discurso es un debate entre éticos que no han radicalizado el principio material de donde la discursividad surge. Es decir, la razón, igual que el amor o la afectividad, son dos dimensiones de la vida. Si pierdo uno de las dos, estoy perdido. La razón es una astucia de la vida, o es decir, la vida está debajo de la razón y no la razón debajo de la vida. Entonces, si el animal inteligente humano logró meter todos los animales en un zoológico y ahora los está destruyendo es, porque la vida humana tenía una astucia que hasta la pudo usar en contra de la vida y también en contra de sus prójimos.

Para México, son todavía como revolucionarias y utópicas, es decir, cuando Adela Cortina habla para una España posfranquista de la necesidad de una ética cívica, que decir en México que estamos todavía, como decía aquel autor que fue muy mal recibido, Vargas Llosa, que dijo la dictadura perfecta... Así que esto todavía es algo más elaborado que el franquismo porque parecería que no fuera. Entonces, una ética cívica con un principio democrático de una participación simétrica de los afectados, —después de muchas cosas vamos a llegar a ese nivel—. Entonces, yo en eso aplaudo completamente y estoy de acuerdo. Pero, en cambio, si volvería sobre el tema, porque primero el dolor, ver el dolor de la víctima -y lo he discutido con Apel- es haber interpretado el hecho, el dolor de la víctima no es un hecho empírico. El dolor, o decir, yo voy me tropiezo con una mesa, ¡ay que dolor, mi dedo gordo! No estoy

hablando de ese, estoy hablando del dolor de la víctima, ah ¿Entonces usted ya interpretó? Claro que está interpretado y esa fue una parte de la discusión con Váttimo. Él decía “no hay hechos, hay sólo interpretaciones” y yo digo, “hay hechos y siempre están interpretados”. El que yo tenga dolor es un hecho pero es un hecho tal que el sistema nervioso lo trasmite a mi cerebro y yo sé lo que es un dolor porque ha tocado un centro y una cierta toxina se ha derramado y siento dolor. A tal punto que si está muy cerquita el centro del placer, pues, yo puedo ser un sadomasoquista porque tengo placer en el dolor. Es decir, que el dolor es un hecho pero el asunto es interpretarlo, pero decir que el dolor de una víctima ya está interpretado, entonces, ya no es el puro dolor, primero y segundo, yo no dije que era un principio. El principio crítico es el que toma en cuenta el dolor pero de la víctima. Justamente interpretar al dolor como victimario es lo que nos dijo Rigoberta Menchú en su librito, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia ética*. Y entonces, ella muestra como que era pobre, no tenía que comer, y esto era la naturaleza de las cosas, por lo tanto, no se decía nada. El día que alguien empezó a decir que era fruto de una injusticia, el dolor fue interpretado como realidad de una víctima y al ser ya interpretado comenzó a funcionar como principio de un discurso. Pero en la materialidad de la corporalidad, es decir, nada menos que en la afectación del afectado.

Apel dice “el consenso es justamente por mediación de un argumento” pero yo digo que nunca se logra una simetría perfecta. Si nunca empíricamente se logra una simetría perfecta, perfectamente, el principio no se puede aplicar nunca. ¿Cómo hacemos para llegar a la simetría? Ese es el tema de una ética de la materialidad porque el excluido descubre que es excluido, radicalmente en su dolor, es decir, en el momento en que su vida se hace imposible, es que entonces empieza a preguntarse por qué y la razón comienza a funcionar para explicar su exclusión. El problema es el siguiente, nosotros en América Latina, es evidente, vemos que hay pobres, México tiene cuarenta millones de pobres y Amartya Sen con su línea de la pobreza ya puede hasta matemáticamente decirnos de que se trata. ¿Por qué Habermas en, *La teoría de la acción comunicativa*, pero ya antes, en *Teoría y praxis*, dice “para Europa el tema de la miseria ha dejado ser el aspecto fundamental de la alienación”? Porque simplemente no lo sufre. Ahora, la invisibilidad del problema económico, yo creí que era de economía, entonces por eso a Apel le dije, vamos a hacer una economía trascendental, si hay una pragmática trascendental pero no era el problema de la economía, era el problema que estaba detrás de la economía, que la economía

son estructuras muy directamente relacionadas a la reproducción de la vida. Entonces, hablar de alguien como pobre, es víctima de un sistema material. Por eso, puedo yo éticamente, hacer un juicio universal y abstracto acerca de un sistema económico. ¿Es contra la pluralidad o contra el principio democrático? Yo me pregunto a priori lo siguiente ¿Si un sistema comienza a producir como efecto no intencional, dice Adam Smith, pero como no intencional, un número intolerable de pobres, significa que el sistema ya no es éticamente justo. ¿Y por qué voy a decir éticamente? Porque si yo tengo un principio material de la ética además de uno formal, puedo decir que ahí no se reproduce la vida de manera distributivamente justa.

Podremos entrar a la discusión de cómo vamos a hacer el diagnóstico, es decir, justicia y cómo, sobre todo, vamos a comprometernos para su superación. Entonces, el tema de la materialidad no es directamente el de la felicidad. La felicidad es un modo de reproducir la vida, eso es particular. Pero que todos los modos de reproducir la vida, que se hagan felicidad, estén basados sobre el hecho de que soy vivo primero y que sobre él se fundan todos los proyectos de felicidad pero también todos los derechos, en el fondo, materiales. Es el tema que me parece que no ha sido, porque no es lo que les interesa, fundamentalmente.

Para que los afectados excluidos puedan formar parte de una comunidad de la discusión, Axel Honneth, nos habla de una lucha por el reconocimiento, pero esa lucha por el reconocimiento lo van a hacer los excluidos antes de entrar a la comunidad de comunicación desde la percepción comunitaria de una misericordia acerca de ellos mismos, que parte de su corporalidad negada y donde su razón comienza a encontrar las razones de esa exclusión. De tal manera, que no niego nada de lo dicho por Adela Cortina, lo que indico, es que hay una visión reductiva de la materialidad que se lo deja, en un proyecto de vida buena, nadie puede dejar de tenerlo, ni siquiera el formalista porque también tendrá un proyecto formalista de vida buena.

Pero ese no es el fondo, tampoco los valores. No es que desprecie los valores. Los valores “valen” porque están en función de la vida buena, y esta a su vez, en función de la reproducción de la vida. Es decir, que el fondo no son los valores ni la vida buena sino la vida que se reproduce. Ahora, esto tiene importancia para poder tener un criterio material para juzgar sistemas históricos como por ejemplo, el capitalismo. Entonces, intervengo desde el punto de vista de Marx -antes de una ética discursiva- cuando estudia la estructura del capital y lo que le interesa no es lo qué es el capital sino ¿por qué hay pobres, y en gran cantidad?

Entonces, él desarma el sistema capitalista no para explicar qué es el capital sino para encontrar la causa a la negatividad de la víctima. Y encuentra que, puede ser falso, pero esa es su posición epistemológicamente crítica y material, anterior al consenso pero ya de un criterio material, él dice “pues lo que pasa que el obrero produce más de lo que recibe, y a eso lo voy a llamar plusvalor. La acumulación de plusvalor, es acumulación de vida”. Entonces, la acumulación de vida, se transforma, en el pobre que no la recibe, como muerte. Entonces ya hay ahí, un momento ético-material-económico que me permite desarmar el sistema, y luego, de acuerdo, tenemos que entrar a la discusión y tanto de la hegemonía del discurso, que lo puede tener el Fondo Monetario Internacional como el antidiscurso crítico, que lo puede tener una comunidad barrial que está sufriendo las consecuencias como pobreza, que le va a agregar, a su vez, validez crítica contra una validez hegemónica, se hace más complejo, la posibilidad del discurso ético no contando con un principio sino con la composición de muchos. La pretensión de bondad no es de ninguna manera la posición tradicional de ver las cosas *sub specie boni*, no sobre la especie del bien, el que actúa cumple principios universales pero no puede tener la pretensión de la perfección de su acto sino simplemente de eso que se llama bien pero que como es imperfectible produce efectos negativos y es corregible. En fin, creo que lo que dice la ética del discurso, y sobre todo, en la propuesta ética de Adela Cortina, tiene mucha fuerza política como el principio democrático-cívico y del ciudadano, para llegar a un *overlapping consensus*, diría Rawls, para llegar a una especie de consenso, pues, traslapado, mínimo, en el que podamos hacer un estado. Pero, el principio material sigue funcionando como un principio ético, que puede hacernos recordar de pronto, que cuando nosotros estemos llegando al consenso podremos haber excluido mucha gente que desde su dolor entonces nos hace recordar que hay que comenzar de nuevo.

La ética del discurso es reductiva porque tiene una visión reductiva de lo material, que cree que cuando yo hablo de vida, estoy hablando de vida biológica y estoy hablando de vida humana siempre. Vida humana significa una vida cerebral cuyas funciones superiores son la lengua, la racionalidad y hasta la experiencia mística, es decir, estamos hablando de vida humana. ¡Claro que es peligroso! ¡Los grandes temas son peligrosos! La vida humana es la producción, la reproducción y cuando un sistema reproduce la vida como la agricultura, puede llegar al no desarrollo de la vida. Entonces ahí viene la crítica y el ir más adelante del sistema histórico pero en comunidad porque es una

comunidad de vida que está también en articulación la comunidad de comunicación porque los afectados son afectados en su vida y por eso discuten pero con pretensión de universalidad. El asunto es tener una visión de lo material no vitalista, no reduccionista sino humano. La vida humana es también la poesía como dijo Eckhart. La vida es el principio fundamental desde donde se genera el discurso científico y empírico. Y aún desde donde el discurso mismo cobra sentido porque no decimos nosotros ¡el afectado y sus necesidades! Mi pregunta es ¿por qué es injusto no cumplir necesidades? ¿Por qué no comer es injusto? ¿Simplemente porque aparezca alguien y diga, estoy en desacuerdo? No, para que sea injusto no comer hay que poder decir porque la vida necesita el alimento y la dignidad del ser humano no es cumplida cuando no se cumple una mediación fundamental que es el comer. Es decir, ¿por qué es injusta la necesidad no cumplida? Responde a la pregunta que me hizo Apel en el '89 cuando me dijo ¿y por qué hay que liberar al pobre? Porque es la persona humana negada.