ENRIQUE DUSSEL

HACIA UNA FILOSOFÍA POLÍTICA CRÍTICA

12

Palimpsesto
DERECHOS HUMANOS Y DESARROLLO

desclée

Dussel nos ofrece aquí sus más recientes contribuciones a la filosofía política. Como indica E. Mendieta en su estudio introductorio: "... la ética de la liberación tiene como complemento lógico y conceptual una política de liberación que, como la ética, debe proceder a través de la enunciación positiva de ciertos principios, pero también a través de la crítica a la razón política".

Este es el tema desarrollado a lo largo del presente ensayo, donde se va avanzando en la analítica de una filosofía política crítica y madurando los elementos de la "arquitectónica" de la racionalidad política.

Una "filosofía política *crítica*", deberá efectuar una deconstrucción de la filosofía política moderna europea, que ha instaurado un "espacio político" sin principios que subsuman a los éticos, sin criterios universales para determinar fines, sin límites de racionalidad práctica ni de solidaridad y que ha permitido al capitalismo tardío globalizado destruir la ecología del planeta, y sumir a la mayoría de la humanidad en una pobreza creciente. Frente a ello, se trata de recuperar la Política, en el sentido noble y serio del término, de construir los "marcos" de un espacio político sostenible en el largo plazo para afrontar las amenazas globales que se ciernen sobre la humanidad. Es necesario ir abriendo y elaborando el estatuto teórico de una filosofía política *crítica*.

Es posible, como nos propone Dussel, ir hacia "una *nueva* política, otra política, abierta a la `exterioridad´, de `justicia crítica´ más allá de la justicia del sistema y que se origina en la praxis emancipadora que parte de la responsabilidad por el Otro".

ISBN 84-330-1612-1
9 788433 016126

desclée

Colección Palimpsesto

Un *palimpsesto* es un manuscrito antiguo que conserva huellas de una escritura anterior que fue borrada, para presentar otra versión de un hecho. Descifrar los *palimpsestos* es tarea apasionante, pues permite el encuentro con una verdad que ha sido olvidada y sustituida por otra versión interesada. El hallazgo de un *palimpsesto* es siempre ocasión de debate ante la realidad de nuevo inventada e interpretada.

La colección Palimpsesto invita a recuperar la memoria de las cosas olvidadas, a luchar contra las ortodoxias culturales e ideológicas, contra el pensamiento que no permite pensar lo nuevo, a aprender a desaprender y a liberar la memoria subersiva, la memoria sufriente, la memoria que libera.

Palimpsesto busca el encuentro con los problemas nuevos y reales de las inmensas mayorías, con la realidad siempre actual que hay que relanzar en busca de sus mejores posibilidades. Palimpsesto es cruce de caminos del pensamiento crítico y de la memoria histórica. Palimpsesto invita a todo lo contrario de una arqueología intelectual y nos propone deconstruir un presente velado y descubrir un pasado que no pasa, un pasado con futuro, una historia a realizar por los hombres y las mujeres de hoy y de mañana.

Derechos Humanos y Desarrollo

El horizonte práctico fundamental que inspira la reflexión sobre los Derechos Humanos nos abre a distintos campos temáticos y a las ciencias sociales, filosofía, ética, etc., que son abordados desde un pensamiento crítico que concibe la mundialización desde la interculturalidad y la diferencia y que busca sumarse a los procesos de universalización de la dignidad humana, que son alumbrados poco a poco por las inmensas mayorías.

Enrique Dussel, Nace en Mendoza (Argentina), en 1934 y radica desde 1975 en el exilio, en México, donde adquiere la nacionalidad mexicana.

Licenciado en Filosofía (1957, Mendoza), Doctor en Filosofía (1959, Universidad Complutense, Madrid), Licenciado en Ciencias de la Religión (1965, París), Doctor en La Sorbonne (1967), Dr. h. c. en Fribourg, Suiza, y en la Universidad de San Andrés en La Paz (Bolivia). Profesor de Ética en la Universidad Autónoma Metropolitana/Iztapalapa, y en la UNAM, México. Coordinador de la Asociación de Filosofía y Liberación. Profesor invitado en las Universidades de Frankfurt, Notre Dame, California State, Vanderbilt, Loyola, Duke, Harvard y otras.

Entre sus libros destacan *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 1973-1980; *Filosofía de la Liberación*, 1977; *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, 1990; *1492: El encubrimiento del Otro*, 1992; *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación*, 1993; *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación, 1994*; *Ética de la Liberación*, 1998; *La Ética de la Liberación ante el debate de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica de K.-O. Apel*, 1998; *Beyond Philosophy: History, Marxism, and Liberation Theology*, 2001; *Towards an Unknown Marx. A commentary on the Manuscripts of 1861-1863*, 2001.

Sobre su filosofía se ha publicado en esta misma colección *Filosofía, Derecho y Liberación*, de David Sánchez Rubio.

ENRIQUE DUSSEL

HACIA UNA FILOSOFÍA POLÍTICA CRÍTICA

Introducción de Eduardo Mendieta
Edición a cargo de Juan Antonio Senent

PALIMPSESTO
DERECHOS HUMANOS Y DESARROLLO

DESCLÉE DE BROUWER

© Enrique Dussel, 2001

EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S.A., 2001
Henao, 6 - 48009 Bilbao
www.desclee.com
info@desclee.com

Diseño de la colección:
EGO Comunicación

Printed in Spain
ISBN: 84-330-1612-1
Depósito Legal: BI-2149-01
Impresión: RGM, S.A. - Bilbao

SUMARIO

PALABRAS PRELIM INARES 9

INTRODUCCIÓN: POLÍTICA EN LA ERA DE LA GLOBALIZACIÓN: CRÍTICA DE LA RAZÓN POLÍTICA DE E. DUSSEL
por Eduardo Mendieta (San Francisco University) . 15

PRIMERA PARTE
DE LA ÉTICA A LA POLÍTICA

CAPÍTULO I: SEIS TESIS PARA UNA FILOSOFÍA POLÍTICA CRÍTICA 43

CAPÍTULO II: PRINCIPIOS, MEDIACIONES Y EL "BIEN" COMO SÍNTESIS. 65

CAPÍTULO III:ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA "FALACIA NATURALISTA" 87

CAPÍTULO IV: LA "VIDA HUMANA" COMO "CRITERIO DE VERDAD" 103

CAPÍTULO V: ¿ES POSIBLE UN PRINCIPIO ÉTICO MATERIAL UNIVERSAL Y CRÍTICO? 111

CAPÍTULO VI: PRINCIPIOS ÉTICOS Y ECONOMÍA EN TORNO A LA POSICIÓN DE AMARTYA SEN 127

CAPÍTULO VII: DERECHOS HUMANOS Y ÉTICA DE LA LIBERACIÓN 145

CAPÍTULO VIII: LA TRANSFORMACIÓN DEL SISTEMA DEL DERECHO 159

CAPÍTULO IX: LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE BARUCH SPINOZA 171

CAPÍTULO X: PUEBLO Y HEGEMONÍA. UNA CONVERSACIÓN CON ERNESTO LACLAU 183

CAPÍTULO XI: EL NACIONALISMO. 221

CAPÍTULO XII: PROYECTO FILOSÓFICO DE AGNES HELLER. 243

CAPÍTULO XIII: EL PROGRAMA CIENTÍFICO DE INVESTIGACIÓN DE KARL MARX. 279

CAPÍTULO XIV: SOBRE EL CONCEPTO DE "ÉTICA" Y DE CIENCIA "CRÍTICA" 303

CAPÍTULO XV: SOBRE EL SUJETO Y LA INTERSUBJETIVIDAD 319

SEGUNDA PARTE
ALGUNOS ASPECTOS DE LA MODERNIDAD Y DE LA GLOBALIZACIÓN

CAPÍTULO XVI: EUROPA, MODERNIDAD Y EUROCENTRISMO 345

CAPÍTULO XVII: LA GLOBALIZACIÓN Y LAS VÍCTIMAS DE LA EXCLUSIÓN. 359

CAPÍTULO XVIII: SISTEMA-MUNDO Y "TRANS"-MODERNIDAD 387

CAPÍTULO XIX: RELIGIONES UNIVERSALES Y SECULARIZACIÓN. 409

CAPÍTULO XX: DEBATE SOBRE LA GEOCULTURA DEL SISTEMA. MUNDO. 423

CAPÍTULO XXI: LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN, *LOS SUBALTERN STUDIES* Y EL PENSAMIENTO POSTCOLONIAL NORTEAMERICANO. 435

Esta obra se encuentra en un período de transición entre mi *Ética de la Liberación*[1] y la *Política de Liberación*[2], que estamos elaborando. Se trata entonces de trabajos parciales, ponencias para congresos, seminarios o debates, que van lentamente avanzando en la analítica de una filosofía política *crítica*. Lo de *crítica*[3] es lo más difícil. En la filosofía política actual, por la situación de profundo pesimismo entre la izquierda desde el fin de la llamada "Guerra fría", la posibilidad de la crítica se ha tornado casi imposible. Hay como una incapacidad radical de iniciar una crítica cabal al estado de cosas en el que la humanidad ha caído, en las manos irresponsables de un capitalismo tardío globalizado *sin límites* de ningún tipo, llegando a un salvajismo que nos arrastra al suicidio colectivo ecológico y al genocidio de las multitudes más pobres en el Sur -a las cuales se le asigna el destino de su simple extinción, dado que no pueden competir en el "mercado" (nuevo espacio casi-metafísico desde Adam Smith hasta Friedrich Hayek, que pretende tener el derecho de juzgar la realidad o irrealidad de la existencia y la vida humana) de manera "eficaz".

El editor me convenció, sin embargo, que los veintiún ensayos aquí incluidos tienen suficiente unidad. En efecto, todos ellos son producto de la maduración lenta de una "arquitectónica" política que, como la *Ética de la Liberación* ya nombrada, va desarrollándose durante largas vigilias y desvelos. Por ello el lector irá observando que los temas van evolucionando, se van precisando, complejizando. Así, por ejemplo, en el capítulo II[4], que fue una

---

[1]. Dussel, 1998.

[2]. Una inicial exposición completa de esta *Política de Liberación* es la que realicé en el semestre de invierno 2000, como "Robert Kennedy professor" en la Universidad de Harvard (Cambridge, Mass.).

[3]. Véanse sobre la categoría "crítica" en el presente libro los capítulos XIII y XIV, particularmente.

[4]. "Principios, mediaciones y el 'bien como síntesis".

conferencia magistral como conclusión del Congreso anual norteamericano de la Sociedad de Fenomenología y Filosofía existencial en Lexington, en 1997 -cuando ya había terminado el texto de la *Ética de la Liberación*-, iba descubriendo los niveles de profundidad de la ética. Poco después advertí que no sólo K.-O. Apel distingue niveles (la "Teil A " y "E" de su ética), sino que el mismo John Rawls divide su obra *Teoría de la Justicia* en tres partes (A. los principios, E. las instituciones y C. la acción concreta). El nivel E, hermenéutico y de aplicación para Apel, se transforma ahora en el nivel de las "instituciones" políticas. La *virtù* de Maquiavelo, que como débiles y subjetivos "diques" se oponían a las aguas torrentosas de la *fortuna*, se transforman ahora en verdaderos "límites" objetivos (y con coacción monopólica por parte del Estado): las "instituciones" legítimas. Esto se verá más desarrollado en el caso del "sistema del derecho" (capítuloVIII[5]).

De mi enseñanza durante un semestre en Duke University, junto a Walter Mignolo, Fredric Jameson y Alberto Moreira, entre otros amigos, comprendí que los "principios" que yo exponía (los "seis" de mi Ética, y que se desarrollarían en la *Política* -capítulo I[6]-) debían ser expresados y justificados teniendo en cuenta las objeciones del movimiento anti-fundacionalista (o mejor anti-principista, como el de un Richard Rorty, en el cual se inspiraba en ese momento en parte Ernesto Laclau). En efecto, el capítulo X[7], no es sólo un debate con Laclau (que como Nestor García Canclini, Walter Mignolo, y yo mismo, pertenecemos a una generación crítica del "populismo" peronistas, pero que sabe apreciar el fenómeno "popular"; cuestionamiento que ha dejado diferente impronta en los cuatro: desde la antropología, la lingüística, la política o la filosofía), sino que es un intento de "aclarar" un sentido post-anti-fundacionalista (post-anti-principista) de los principios políticos que me siento obligado, es decir, que *debo* definir, teniendo en cuenta responsablemente las situaciones cínicas que el neoliberalismo neoimperial o militarista norteamericano (desde Reagan, y los Eush, *father and son*) ha impuesto a la humanidad del Sur, donde las masas de pobres (en países hasta hace poco prósperos como Argentina) pululan como moscas cuyo destino es el ser aplastadas por la miseria, junto a la destrucción ecológica (cuyos efectos negativos primeros serán también los pobres en recibir su violencia desvastadora). Los "principios" son *marcos*

[5]. "la transformación del sistema del derecho".
[6]. "Seis tesis para una filosofía política crítica".
[7]. "Pueblo y hegemonía. Una conversación con E. Laclau".

firmes (*feste Schranken*, de los que nos habla Rosa Luxemburg), "límites" de un "espacio" que cambia de naturaleza si se ultrapasan las reglas que lo definen. En toda esta obra, todavía, no se ha clarificado lo que significa el "espacio político" como político. Es la cuestión en torno a la cual se ronda pero que todavía no aparece explícitamente. En la *Política de Liberación* se comenzará por clarificar esta categoría de "espacio político".

Pero, al final, y como ya lo hemos indicado, lo más difícil -para que sea plausible al filósofo liberal político, escéptico de cualquier transformación que no sea mera "reforma"- será ir abriendo camino del estatuto teórico de una filosofía política *crítica*. ¿En qué consiste lo de *crítico* de una filosofía política? ¿Cuál es el punto de partida de una tal *crítica*? Debo confesar que el tema me fue impuesto desde 1969 cuando leyendo *Totalité et Infini* de Emmanuel Levinas, desde las primeras palabras del Prefacio se planteaba el tema:

> "L'art de prévoir et de gagner par tous les moyens la guerre -la politique- s'impose, des lors, comme l'exercice meme de la raison"[8].

La formulación hacía pensar que la "política " quedaba definitivamente destituida. Fue necesario un largo trabajo teórico para comprender que la política *de la Totalidad* (en el sentido levinasiano) era a la que se hacia referencia en este texto. Era posible, sin embargo, una *nueva* política, otra política, una *antipolítica* que se originara en la praxis emancipadora que partía de la responsabilidad por el Otro. Una Política que tomara a la "exterioridad", la exclusión, la marginalidad, la alteridad de las víctimas como arranque inicial. Es en este sentido en que yo indicaba en la década de los 7Os (y lo pienso así todavía hoy) que "la Política es la filosofía primera", como el momento central de la "Ética", como el más radical y concreto ejercicio de la vida humana, el modo de realidad singular de cada actor político. Para Levinas, en cuanto política de la Totalidad, la política era la guerra misma, y por lo tanto se oponía a la ética:

> "La morale s'opposera a la politique et aura dépassé les fonctions de la prudence ou les canons du beau, pour se prétendre inconditionnelle et universelle, lorsque l'eschatologie de la paix messianique viendra se superposer a l'ontologie de la guerre"[9].

---

[8]. Nijhoff, La Haye, 1968, p.ix. ("El arte de prever y de ganar por todos los medios la guerra -la política- se impone, desde entonces, como el ejercicio propio de la razón", trad. del editor).

[9]. *Ibid*., p.x. ("La moral se opondrá a la política y habrá sobrepasado las funciones de la prudencia o los cánones de lo bueno, para pretenderse incondicional y universal, cuandá la escatología de la paz mesiánica venga a superponerse a la ontología de la guerra", trad. del editor).

¿Cómo sería posible entonces una filosofía política? ¿Habría que admitir que simplemente la política es la guerra por otros medios? La solución, así lo espero poder probar, es una filosofía política *crítica* que Levinas sugiere pero que nunca llegó a desarrollar. Levinas quedó apresado en una ética de la responsabilidad absoluta por el Otro, pero nunca pudo pensar el cómo "dar pan al hambriento, casa al *homeless*, nuevo sistema político al excluido". "Dar pan" presupone producirlo en la justicia (es el tema ético y político, desde la economía, de K. Marx), pero ello exige entrar en la ambigÜedad de tener que hacer un sistema (Totalidad) económico productivo[10]. Levinas no quiso "ensuciarse las manos" en construir ninguna Totalidad "para el Otro". Por ello, su política nunca pasó de sugerencias, y por ello nunca pudo considerar a los pobres palestinos en Israel como "el Otro" político al que había que pensarlo a partir de su ética de la sensibilidad y la ternura por el extranjero, el pobre, la viuda y el huérfano -que tiran piedras ante ametralladoras, cañones y aviones a reacción: nada más parecido a un David ante Goliat-. La "paz mesiánica" (de Levinas y Walter Benjamin) se cumple, no tanto como un momento futuro de utopía realizada, sino en el instante mismo de la solidaridad, de la praxis de liberación, del "servicio (habodáh)" como justicia (anti-justicia del sistema, la Totalidad) con respecto al Otro como víctima del sistema político vigente. Esta política trascendental (a la Totalidad) y por ello abierta a la Exterioridad, de "justicia crítica" más allá de la justicia del sistema (la de Rawls o MacIntyre), abre el camino de lo que intento llamar una "filosofía política crítica", que ciertamente vislumbraron los grandes liberadores de la historia (desde Moisés a Espartaco, desde Jeanne d' Arc, Washington, Gandhi, Lumumba, Hidalgo, Sandino, Fidel Castro hasta el sub "Marcos"), los teóricos como Marx o Freud (como por ejemplo en *El futuro de una ilusión* o en *El malestar de la cultura*), y que también intentaron Nietzsche (que sin embargo negó rotundamente cuando intentó justificarla como la política dionisíaca o de Zaratústra) o Michel Foucault (al nivel de las "micro" estructuras).

Como conjunto de ensayos, con unidad, pero escritos en circunstancias concretas diversas, se producen a veces repeticiones -como el texto sobre el suicidio de Wittgenstein, que me parece tan "inteligente" que no puedo sino saborearlo de nuevo cada vez que lo pienso-, o aún retrocesos -como en el caso del capítulo XX[11], que en realidad es anterior a los capítulos XVIII[12] y

[10]. Véase el capítulo VI: "Principios éticos y economía. Entorno a la posición de Amartya Sen".
[11]. "Debate sobre la Geocultura del Sistema-Mundo".
[12]. "Sistema-Mundo y Transmodernidad".

XIX[13]-. En todas mis obras anteriores la "centralidad" europea en el Sistema-Mundo -siguiendo a I. Wallerstein- tenía 500 años. En el capítulo XX -gracias a A. G. Frank- corrijo este juicio: la hegemonía europea en el Sistema-Mundo tiene sólo 200 años. Es una variación de matiz, pero muy importante. En el capítulo XX saco sólo iniciales conclusiones, que se irán desplegando en el próximo futuro.

La "filosofía política crítica", además, deberá a nueva cuenta efectuar una deconstrucción de la filosofía política moderna europea -como lo indico, aunque muy parcialmente, en el capítulo IX[14]-. Se trataría de tomar a Nicolás Maquiavelo o a Thomas Hobbes, para mostrar en ellos el cómo la subjetividad moderna, el "yo hago política " prácticamente (no el "yo pienso" teóricamente) irá destruyendo los "límites" cualitativos de la tradición (por ejemplo, la función de la virtud, como para el Alfarabi de *La ciudad virtuosa*, que desaparece en su sentido clásico en el pensador florentino), para instaurar un "espacio político" sin principios políticos (que subsuman a los éticos), sin criterios universales para determinar fines, sin límites de racionalidad práctica ni solidaridad (ausencia de todo "sentimiento político"), que ha permitido al colonialismo europeo, hoy desplegado como capitalismo tardío globalizado, por las trasnacionales y la política financiera internacional, destruir cínica e insensiblemente (irracionalmente) la ecología del Planeta, y sumir a la mayoría de la humanidad en una pobreza creciente: un verdadero genocidio nunca observado en la historia no sólo de la humanidad, sino de la misma especie *homo*.

La Política, en el sentido noble y serio del término, debe construir firmes "diques" (de los que nos habla *El Príncipe* de Maquiavelo), los "marcos" (que nos sugiere Luxemburg) de un "espacio político" sostenible en el largo plazo (el próximo milenio, por ejemplo), para evitar el suicidio colectivo de la humanidad. Pero esto exige un "nuevo concepto de lo Político".

Prof. Dr. Enrique Dussel
Departamento de Filosofía
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa
SNI, nivel III
Ciudad de México, agosto de 2001

[13]. "Religiones universales y secularización desde una perspectiva post-colonial y anti-eurocéntrica .

[14]. "La filosofía política de Baruch Spinoza. Un ejemplo de la doble falacia reductivista moderna".

INTRODUCCIÓN:

POLITICA EN LA ERA DE LA GLOBALIZACION:
CRITICA DE LA RAZON POLITICA DE E. DUSSEL

EDUARDO MENDIETA (SAN FRANCISCO UNIVERSITY)

"Solamente el que puede desear la libertad, la liberación del Otro que es el pobre, desde él y no desde la totalidad, es quien realmente puede instaurar una política de justicia."

Dussel 1979a, 1980

INTRODUCCIÓN

El canon del pensamiento político no está exento de la crisis de identidad que asedia a todas las restantes prácticas similares cuyo objetivo es dar forma y continuidad a la identidad cultural. Esto implica que, al igual que los cánones religiosos, literarios, legales y filosóficos que identifican a una cultura, el canon político se halla a merced de las fuerzas que dan forma a la historia, contribuyendo paralelamente también a la confianza en dicha historia. Esto conlleva también que los cánones sirven como registros de los esfuerzos que han catalizado las transformaciones sociales y, como tales, sirven como amplio compendio de la memoria social. Es ésta la razón por la que se han convertido en el centro de interés de tanta atención y en campo de tanta contienda.

De un modo muy similar a los tiempos de la Carta Magna, la Declaración de la Independencia de América, la Revolución Francesa, la Revolución Rusa, la Derrota de los países del Eje en 1945 y la caída del Muro de Berlín, durante estos años, también encaramos una serie de desafíos políticos sin precedentes que requieren un pensamiento político innovador y con visión de futuro, pero también un replanteamiento de las figuras y conceptos claves de nuestro canon político. La globalización se ha convertido en el lema que señala en la dirección de estos cambios. Desafortunadamente, al mismo tiempo, este término se ha convertido en una excusa para eludir

muchos de esos desafíos y, a su vez, en una cristalización de ideología. Por esta razón, muchos pensadores han reaccionado visceralmente contra el término, tachándolo de inútil, como un mero truco. Estos pensadores contemplan este término como la última versión de la colonización, neocolonización, modernización y expansión de los mercados financieros occidentales. Otros han tratado de eludir ese uso rescribiéndolo desde una etimología diferente, como mundialización o planetarización.

Hay un tercer grupo de pensadores que no han rechazado el término ni que han tratado de modificarlo en términos gramaticales. En lugar de esto, se podría decir que este grupo se ha dedicado a pensar en los procesos, fuerzas, instituciones, conceptos y desafíos asociados con la globalización durante, como mínimo, las tres últimas décadas. Este grupo ha reflexionado sobre este fenómeno que llamamos globalización, aunque denominándolo de forma diferente, y analizándolo desde ya través de distintas categorías. De hecho, ésta ha sido una de sus principales contribuciones, a saber, proponer el análisis de los conceptos fundamentales del pensamiento político y social. Este grupo se ha referido, por ejemplo, al carácter obsoleto del concepto clásico de nación; al alcance de la crisis eco lógica en el planeta, que es un término general para referirse a la explosión demográfica de la humanidad ya los problemas concomitantes que conlleva este crecimiento exponencial para los eco sistemas de los que depende toda forma de vida en nuestro planeta (erosión, deforestación, agotamiento de recursos de agua potable, erosión de la biodiversidad, juntamente con la introducción de alimentos genéticamente modificados, herbicidas perjudiciales y la proliferación de cosechas de lujo para satisfacer a las ricas naciones industrializadas del Norte); la necesidad de una ética planetaria que reemplace al estancamiento de los comunitarismos aristotélicos y al universalismo kantiano; la necesidad de mecanismos supranacionales para legislar, arbitrar y reforzar las leyes globales y los derechos humanos. Aunque algunos de estos pensadores no comparten las mismas creencias y afiliaciones políticas, todos ellos pueden ser considerados como miembros de este tercer grupo a consecuencia de la coherencia y precisión con que han reflexionado sobre la totalidad e inmensidad de los retos que conlleva la globalización para la humanidad, y entre ellos podríamos mencionar a: Karl-Otto Apel, Niklas Luhmann, Anthony Giddens, lmmanuel Wallerstein, Benjamin Barber, Ulrich Beck, Daniel Bell, Zygmut Bauman, Jürgen Habermas, Vandana Shiva, y Enrique Dussel. El pensamiento de Enrique Dussel debe ser presentado y considerado sobre este fondo y en este contexto.

Enrique Dussel es incuestionablemente uno de los filósofos latinoamericanos más importantes de mediados del siglo pasado. Como uno de los fundadores de la historia de la iglesia latinoamericana, un prolífico historiador de ideas religiosas y un filósofo de la religión, es muy conocido entre los teólogos, en general, y entre aquellos latinoamericanistas, en particular. Quizá sea menos conocido por los filósofos aunque su amplia obra está empezando a recibir la atención que merece. Sus contribuciones a la teoría política son poco conocidas por los teóricos y filósofos políticos. Es comprensible tan escasa familiaridad, porque la mayoría del trabajo de Dussel sobre la filosofía y teoría política no ha sido traducida y, como la mayoría de los pensadores sistemáticos, sus observaciones políticas se anidan en un amplio sistema filosófico que incluye la ética, la historia, la filosofía teórica, etc. En consecuencia, a continuación se presentará una revisión general de su pensamiento y su evolución. En el ultimo apartado, centrare mi atención en las contribuciones mas recientes a la filosofía política y en las implicaciones que presentaran para el pensamiento político en la era de la planetarizacion.

PENSANDO DESDE Y SOBRE EL 'TERCER MUNDO'

Enrique Dussel nació en Argentina en 1934. Tras recibir su B.A. en filosofía, viajó a Europa, donde se tituló en filosofía, historia y teología. Estudió en Francia y Alemania, y vivió en Israel durante un año, ganándose la vida trabajando como jornalero. Desde 1975 ha vivido en México a donde llegó como exiliado argentino. Un itinerario intelectual que se extiende a medio siglo, a varios continentes ya muchas crisis nacionales y globales (o como él mismo lo dice*, crisis de las patrias pequeñas* -Argentina- *y de las grandes* -Latinoamérica-), le ha sometido a múltiples y profundas transformaciones. El pensamiento de Dussel ha atravesado, como mínimo, seis estadios todos ellos determinados por factores biográficos: estudios, viajes al extranjero, vuelta a la tierra natal, el descubrimiento de la realidad política de Latinoamérica y los desafíos a la filosofía, exilio, etc. (Alcoff y Mendieta, 2000). Sin embargo, para la finalidad de nuestro análisis y presentación, quisiera sugerir que en el pensamiento de Enrique Dussel existen tres períodos o estadios intelectuales. Cada fase se caracterizó por la búsqueda o proyecto filosófico. En este sentido, el trabajo de Dussel se ha distinguido por una inquietud conceptual y filosófica, aunque moderada por una preocupación ética.

El primer estadio se circunscribe por la trayectoria desde la ontología hasta la metafísica. Esta fase cubre los primeros años de la producción filosófica de Dussel, la década de los sesenta. Dussel se entrenó en Europa, sobre todo en Francia y Alemania. Allí recibió la influencia de Ricoeur y Heidegger. Por lo tanto, en los primeros trabajos de Dussel se observa la influencia de la hermenéutica y la fenomenología. Se vinculaba a ellas menos a modo de tradiciones y más como formas de análisis filosófico que procedió a desplegar en el descubrimiento y configuración del proyecto filosófico latinoamericano. A partir de Heidegger, Dussel derivó la idea de que todas las concepciones del mundo son manifestaciones de actitudes existenciales. En otras palabras, las ideas no son categorías absolutas y abstractas, sino coagulaciones de la experiencia existencial. La experiencia conlleva ciertos pre-concepciones. No podemos comprender el mundo sin disponer de algo previo a la experiencia sobre él. Por el contrario, ciertas formas de existencia, o formas de relaciones sociales, por emplear el lenguaje de la sociología, conllevan ciertos esquemas conceptuales, o modos de dar sentido al mundo. Nuestro modo de ser con los demás y en la relación con el mundo genera vías particulares de ver a esas personas y cosas con las que nos relacionamos. Los conceptos y el punto de vista sobre el mundo son extensiones de una red de relaciones existenciales. Otra alternativa para expresar esto mismo sería decir que la mente y el mundo, las ideas y las cosas, la conciencia y lo otro, no son ontológicamente diferentes sino partes de un continuo.

De Ricoeur, Dussel aprendió que este continuo es siempre un círculo de sentido: el sentido interpretado e interpretando el sentido. Todo es una cristalización de actos de interpretación. Si enfocamos la cultura a partir de estas intuiciones, entonces la cultura ha de ser tratada como un sedimento geológico, acumulaciones de capas de sentido. Con estos dos métodos en su mano, Dussel inició el descubrimiento y recuperación de la simbología de la cultura latinoamericana que generaría en sus investigaciones las capas de sentido acumulado por los siglos de una experiencia existencial latinoamericana única. La ontología, sin embargo, es totalizadora, como ya se sugería por las correspondencias establecidas por la ontología de Heidegger: mente y mundo, conciencia y lo otro, yo y tú. En este círculo ontológico, el otro de mí mismo y de mi conciencia (o auto-conciencia) sólo puede ser una sombra de lo ya idéntico. Dentro del horizonte ontológico, no hay otro, el otro es una pre-figuración de lo mismo, el yo, el mundo hermenéutico cerrado en sí mismo.

A finales de los años sesenta y setenta, desafiado por la impropiedad pedagógica de los métodos que había aprendido en Europa y movilizado

por el fervor revolucionario de Latinoamérica y, particularmente, por el aumento de populismo en Argentina, Dussel llegó a comprender que existencial, hermenéutica y culturalmente Latinoamérica ocupaba un lugar en la historia del mundo que no podía asimilarse a los modelos europeos de desarrollo ni siquiera de explicación. Biográficamente correspondía con un contexto de desorden y agitación política y cultural, como también era el caso de la mayoría de los pensadores del mundo de finales de la década de los sesenta y comienzos de los setenta. Filosóficamente, como Dussel emprendió un enorme trabajo filosófico sobre la ética, *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973), descubrió el trabajo del gran pensador judío Emmanuel Levinas, en particular *Totalidad e Infinito* (1969). Este material produjo en Dussel una " desorientación subversiva " (Dussel y Guillot, 1973, 7) que desafió todas sus pre-concepciones, particularmente su heideggerismo. El descubrimiento de Levinas permitió a Dussel desarrollar una metodología única y propia, que él consideraba más apropiada para la tarea de la recuperación de la simbología y hermenéutica latinoamericana. Éste es el método que denomina *analéctico*, y al que algunas veces también se refiere como método *anadialéctico* (Dussel, 1973). La analéctica, que se deriva de la raíz griega ano (más allá), adopta como punto de partida la trascendencia absoluta del otro. El otro nunca es una mera sombra, defectuoso, imagen o realización incompleta de lo mismo, el yo, el uno. El otro está más allá del horizonte de lo ya experimentado y comprendido. El método del auto-reflejo y auto-proyección de lo mismo es la dialéctica, y es este método el que ha determinado toda la filosofía occidental, por lo menos desde los presocráticos (Parménides y Heráclito). Pero la dialéctica es guerra, la guerra de lo mismo y del yo por auto-afirmarse en y a través del otro, por arrebatar al otro eso que lo convierte en una inasimilable alteridad. El horizonte de la comprensión y existencia del yo es una totalidad. La dialéctica es la producción de la totalidad. El otro es una exterioridad irreducible para la totalidad del sí-mismo. Mientras nos subscribamos a un enfoque ontológico, la otredad del otro seguirá siendo una alteridad inescrutable. La apertura al otro requiere que destruyamos la ontología y que instituyamos en su lugar un enfoque metafísico, un enfoque que se genere a partir del principio fundamental según el cual la verdad del mundo está siempre más allá de lo que nunca se agota por lo dado. Expresado en términos más esquemáticos, la ontología es a la dialéctica lo que la metafísica es a la analéctica. La primera se moviliza por la exclusión y la guerra, la última por la apertura esperanzada y la solidaridad.

En los trabajos que Dussel desarrolló durante la década de los setenta, por lo tanto, el pensamiento occidental es considerado como la sucesión de totalidades dialécticamente producidas y mantenidas, cuya misma constitución y preservación ha sido predicada sobre la exclusión de una alteridad abyecta: el otro vilipendiado, despreciado, explotado, aniquilado. Así pues, la totalidad del polis se predicaba sobre la base de la exclusión de las mujeres, los esclavos y los bárbaros (ésos que no hablaban griego); la totalidad de la cristiandad era predicada sobre la base de la exclusión de las mujeres, los infieles, los ateos, lo heterodoxos; la totalidad de la Europa Moderna era predicada sobre la base de la exclusión de las restantes civilizaciones y culturas, a saber, las culturas amerindias, africanas y asiáticas. Toda totalidad hermenéutica y existencial, u *ontológica* (compendiada en Hegel, el sumo sacerdote de las totalidades auto-referenciales) es totalitaria, beligerante y marcial. Mientras lo sigamos enfocando dialécticamente, seguiremos dentro del dominio de su dominación. Para romper las amarras de su coerción y subyugación, debemos abrirnos al otro desde su punto de vista. Debemos pensar, oír, ver, sentir y saborear el mundo desde el punto de vista del otro. Éste es el momento analéctico. Así, si la dialéctica está condicionada por la magnanimidad, la analéctica está condicionada por la humildad; si una está condicionada por el amor erótico, la otra por la solidaridad compasiva; si una está condicionada por el *quid pro quod*, la otra está condicionada por la solidaridad expectante; si una se refiere a la producción y al beneficio, la otra se coloca al servicio ya la donación. Nos acercamos al otro en actitud reverente, dispuestos a servirlo ya mostrar una empatía solidaria. La alternativa es la guerra, la desposesión, la oclusión, la exclusión y el genocidio. Una filosofía que trate de pensar sobre esta alternativa, desde la perspectiva de la alteridad del otro, es una filosofía de la liberación y no sólo una hermenéutica o fenomenología radical. La filosofía al servicio de la liberación y producida desde y para la experiencia de liberación. Ésta es la filosofía sobre la que ha estado trabajando Dussel desde finales de los sesenta y comienzos de los setenta.

La política, observada desde una perspectiva metafísica y manejada con métodos analécticos, permite comprender que existe una política de la totalidad y una política del otro. La primera es la política del *status quo*, de la totalidad establecida y normativa. Ésta es una política de fetichización y divinificación, de entronización y homogeneización intolerante. De hecho, la política ontológica se convierte en la ciencia que allana el funcionamiento de la máquina del poder y que asimila la otredad al sí-mismo, y que

excluye la indisoluble alteridad del otro. La política se convierte en la fuerza de producción y concentración de poder con la finalidad del control del otro dentro y fuera de la totalidad.

Una totalidad política se divide entre el amo y sus oprimidos como oprimidos dentro de ese sistema particular; y el otro de la totalidad, como alteridad política. Toda totalidad cuenta con sus otros internos y externos. Así, la política del otro es una anti-política, es una política de la deslegitimación, de subversión y contestación. Es una política que desafía las jerarquías establecidas y las veracidades legales que justifican y legitiman las exclusiones reforzadas. La política del otro, la anti-política de la alteridad, proclama la injusticia y la ilegitimidad del sistema presente, no en nombre del caos o de la anarquía, sino en nombre de una nueva legalidad, una nueva legitimidad, que sea generalizada, más universalizada, donde estos dos términos se refieran al punto de vista del otro abyecto y excluido. En opinión de Dussel, la política metafísica, la política del otro, la anti-política de la alteridad, se fortalece y se dinamiza por las luchas de los excluidos, los explotados y los privados de los derechos. Sus virtudes determinantes no son ni la igualdad ni la justicia, sino el respeto y la solidaridad. En el núcleo de la política de la anti-política se encuentra la comprensión básica de que todas las luchas de poder se predican sobre las asimetrías y lo que nos moviliza a cambiar las escalas no es la justicia, que se mantiene dentro de la imagen de la totalidad que concede lo mismo a los similares, sino el respeto y la solidaridad para él, ella o ello, cuya interpelación sigue siendo incomprensible salvo que optemos por una solidaridad gratuita y total por los que claman. El sufrimiento del otro aumenta como el llanto. Esto se convierte en una interpelación que desafía las veracidades y los principios del sistema legal y político existente. Cuanto más reticente es un sistema a la interpelación de sus otros, más totalitario, beligerante e intolerante se hace. La totalidad intolerante, homogeneizadora y totalitaria es la versión ontológica del estado terrorista aniquilador del campo de concentración, lo que Eugene Kogon denominó el *SS-Staat* (Estado 55) (Kogon, 1960). Este punto de vista dual de la política se mantendrá como constante en el pensamiento de Dussel.
El segundo estadio del itinerario filosófico de Dussel se circunscribe por la trayectoria: de la metafísica al marxismo. Este período se sobrepone parcialmente al exilio de Dussel en México, que comenzó en 1975. Desde el punto de vista filosófico, Dussel encara el desafío de la creciente importancia del análisis históricamente específico de la exclusión sistemática no sólo de un grupo dentro de una nación (clase y pueblo, por ejemplo), sino inclu-

so de un continente entero dentro de la totalidad del mundo, más específicamente de la Cultura Occidental. Evidentemente, tal análisis históricamente específico condujo a Dussel a la crítica del capitalismo, lo que en ese momento se contemplaba como la única causa del creciente empobrecimiento de las personas latinoamericanas. Esta crítica sólo podía ejecutarse con los instrumentos del marxismo. Al mismo tiempo, sin embargo, a este marxismo había que eliminarle el dogmatismo ya solidificado de las naciones del Bloque Oriental.

A pesar del cambio de la ontología a la metafísica que se ha descrito anteriormente, Dussel siguió leyendo a Marx como a otro funcionario de la totalidad. Como hijo y seguidor de Hegel, Marx fue un pensador de la totalidad y un ejecutor de la dialéctica. A mediados de los años setenta, Dussel comenzó a revisar su lectura de Marx, pero ya desde el escepticismo hacia lo occidental y, en particular, hacia las lecturas filosóficas europeas, se percató de que los enfoques tradicionales son insuficientes para la tarea de la aproximación de Marx al contexto latinoamericano. De hecho, reconoció que debía leer él mismo a Marx, lo que implicaba acceder a manuscritos que sólo estaban disponibles tras excesivas demoras, porque el trabajo completo de Marx y Engels estaba siendo publicado por los Institutos Marx-Lenin en Berlín y Moscú. Dussel se sumerge en la lectura de las cuatro redacciones del *Capital*, así como en otros manuscritos que escribió Marx hacia el final de su vida. A partir de este trabajo de archivo, se derivó un comentario y análisis en tres volúmenes del proceso y evolución de las categorías de Marx (véase Dussel, 1985, 1988, 1990).

La lectura que hace Dussel de Marx se caracteriza por, como mínimo, los siguientes cuatro aspectos únicos. En *primer* lugar, la lectura que hace Dussel de Marx se basa en un conocimiento sin paralelismos ni precedentes de la trayectoria del propio desarrollo intelectual de Marx. Dussel no sólo leyó los trabajos de reciente publicación de Marx, también las notas preparatorias y diferentes esquemas sobre los que trabajó Marx cuando comenzó a elaborar su *Capital*, de los cuales sólo vio impreso el primer volumen. En *segundo* lugar, en lo que respecta a lo que Dussel ha estudiado, interpretó y reconstruyó para nosotros un gran *corpus* desconocido de productividad teórica, Dussel no sólo descubrió a un Marx que era relevante para el proyecto de la liberación latinoamericana, descubrió también un Marx desconocido hasta el momento que hacía indispensable dar comienzo a una evaluación crítica de la recepción de Marx en el siglo XX. En este sentido, Dussel podría haber descubierto al Marx del siglo XXI.

En *tercer* lugar, la cuidadosa reconstrucción que hace Dussel de la emergencia de ciertas categorías claves en el *Grundrisse* y el *Kapital*, condujo a Dussel a concluir que Marx, de hecho, no era sólo un hegeliano de izquierdas sino un schellingiano. Esto significa que en la reconstrucción de Dussel, el método fundamental de Marx no era la dialéctica, sino lo que el denomina analéctica. Dussel considera que el conocimiento filosófico y metodológico central en el trabajo de Marx es que la fuente de valor, ésa que es apropiada como valor excedente y que concede a los bienes de consumo su capacidad para generar valor que se acumula en capital, es trabajo vivo (*lebendige arbeit*). El sistema capitalista no produce valor. El valor es extraído y apropiado de la corporalidad viva del trabajador. Los productos de consumo, por lo tanto, son una coagulación, una cristalización del trabajo vivo. En opinión de Dussel, tal análisis de los procesos de producción de las mercancías de consumo y la acumulación del valor excedente en capital corresponde más a la perspectiva metafísica schellingiana que a la perspectiva dialéctica hegeliana. Para el Schelling último, específicamente para el de *Philosophie der Offerbarung* (Filosofía de la Revelación) de 1941-42, el fundamento del mundo es el misterio de la absoluta alteridad de Dios. Lo que es, es la revelación del misterio de Dios. En términos de filosofía, Ser es posterior al no-Ser en términos del absolutamente otro. O en términos del idealismo alemán, la identidad de lo idéntico y de lo no-idéntico, se sustituye en Schelling por la no-identidad de lo idéntico y lo no-idéntico. Siempre existe un excedente más allá de lo idéntico. El otro es siempre la epifanía de la alteridad insustituible. En opinión de Dussel, esta reverencia y reconocimiento de la vida del otro, como el trabajo vivo del trabajador, es lo que hace que el método de Marx no sea hegeliano sino schellingiano, y podría añadirse, levinasiano. El Marx que descubrió Dussel es lo que en la actualidad denominamos, anacrónicamente pero sugestiva y adecuadamente:un Marx levinasiano.

En *cuarto* lugar, y como consecuencia, el Marx de Dussel no es el que ha sido correctamente leído a través de la distinción de Althusser entre el Marx joven y el viejo; donde el primero es un Marx humanista y dialéctico, mientras que el último es un Marx científico y materialista. Ni es un Marx correctamente comprendido cuando tratamos de disociarlo del materialismo dialéctico de Hegel, y de asociarlo apropiadamente con el materialismo histórico. En lugar de esto, y aquí Dussel enuncia un reto para los marxistas del siglo XXI, Marx debe ser leído metafísica y humanísticamente, y como un crítico de las totalidades hegelianas, aristotélicas y platónicas.

Dussel nos llama de este modo a disentir de la lectura distorsionante que los marxismos occidentales han hecho de Marx, así como *diamat* (los soviéticos sancionaron y pensaron dogmáticamente en el materialismo dialéctico del bloque soviético). En opinión de Dussel, el Marx realmente humanista es aquél que hallamos en el *Capital*, donde nos vemos confrontados no con una ciencia económica, sino con una crítica de la economía política que produce un sistema para la expropiación de la vida del trabajador. El *Capital* es menos un tratado científico y más uno ético. Un interesante paralelismo sería decir que el *Capital* no es como la *Lógica* de Hegel, sino como la *Totalidad e Infinidad* de Levinas, que en sus orígenes es una ética fundamental, una meta-ética. La primera filosofía, *prima philosophia*, de toda la especulación filosófica, en opinión de Levinas, y aquí Dussel inequívocamente está de acuerdo, es la ética. En este sentido, para Dussel, el *Capital* es una *prima philosophia* que describe una ética. En suma, Dussel descubre a un Marx ético que ha sido traicionado y eclipsado por décadas de ontologización y hegelización de su opción fundamental para la creatividad de la corporalidad viva del trabajador.

Las totalidades metafísicamente criticadas de la primera fase del pensamiento de Dussel, se convirtieron en los sistemas de explicación marxistamente desenmascarados. La historia no es sólo una sucesión de totalidades ontológicas, es también una sucesión de sistemas de explotación, expropiación y extracción de valor del trabajo vivo de los trabajadores. Esta explotación y expropiación se ha localizado en niveles regionales, nacionales y continentales. y ha sido de este modo que la totalidad y trascendentalidad (la alteridad del otro) se han traducido en el Marx schellingniano de Dussel en las categorías de centro y periferia. Por supuesto, tal reinscripción se produce sobre el fondo de los conceptos desarrollados mediante la teoría de dependencia y subdesarrollo (Frank, 1970). En la década de los setenta y comienzos de los ochenta, la cuestión central de Dussel fue el *desarrollo del subdesarrollo* a un nivel global. Durante este período, el análisis que hace Dussel de la política se convierte en más economicista, en el sentido de que sus libros y documentos están ahora inundados de cuidadosos estudios sobre el flujo del capital (es decir, valor acumulado) de un continente a otro (de Latinoamérica a Europa, y de Latinoamérica a los Estados Unidos). Desde este punto de vista, entonces el análisis de la política se convierte en la crítica no sólo de las totalidades políticas, sino más específicamente, en la crítica de las economías políticas de los sistemas imperiales de transferencia de vida coagulada en mercancías de consumo desde una esfera o

región de producción a una esfera o región de consumo. Aquí, la crítica de Dussel de la economía política imperial del sistema mundial converge con las críticas desarrolladas por Immanuel Wallerstein (1979) y Samir Amin (1974). Durante la segunda fase, Dussel añade a su análisis de la política anti-política, la perspectiva planetaria y global que asimiló de un marxismo leído y descubierto desde la perspectiva del tercer mundo. En opinión de Dussel, cualquiera que quisiera hablar de pobreza y miseria, temas que no son posibles de evitar en la era de la cultura de masas, guerras mundiales y hambres continentales, debe hablar de capitalismo e imperialismo global y de acumulación mundial de riqueza para una minoría y expropiación empobrecedora de una mayoría. Un enfoque nacionalista, un enfoque que sólo mire incluso a las regiones dentro de los continentes, y que contribuya sólo a la distorsión de la naturaleza global del sistema capitalista de producción y de acumulación de riqueza. En poco tiempo, durante su segunda fase, la crítica de la filosofía occidental como ontología, se ha convertido en una crítica a las teorías políticas y económicas que malconstruyen y contribuyen a la oclusión del sistema de iniquidad masiva y global.

La tercera fase del desarrollo filosófico de Dussel está trazada por la trayectoria: desde el marxismo al discurso. Biográficamente, este período corresponde, más o menos, con la caída del Muro de Berlín, la pérdida de las elecciones por parte de los sandinistas en 1991 y la escisión de la Unión Soviética. Se podría decir que esta fase comienza en 1989, cuando Enrique Dussel comenzó un largo debate de una década con Karl-Otto Apel, el padre fundador de la ética del discurso. Del mismo modo que la primera fase se sintetizó en su obra de cinco volúmenes *Filosofía ética latinoamericana* (1973, 1979, 1980), y la segunda en sus tres volúmenes destinados a la reconstrucción y comentario sobre las redacciones del *Capital* de Marx (1985; 1988, 1990), esta tercera fase se sintetiza en la monumental *Ética de la Liberación en la edad de globalización y de la exclusión* de 1998. En este trabajo, Dussel trata de reformular los cimientos de una ética planetaria de la liberación de los oprimidos y de los excluidos, pero ahora combinando su forma particular de fenomenología y hermenéutica levinasiana y ricoeuriana junto con la ética del discurso de Apel y Habermas. Gran parte del trabajo preliminar para la *Ética de la Liberación*, afortunadamente se ha publicado en inglés bajo el título de *Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation* (1996). En esta recolección de artículos, así como en la ética de 1998, Dussel confronta los desafíos del giro lingüístico, y en particular el reto relativo al modo de establecer los

cimientos de una ética universal ante el desmantelamiento y crítica de la filosofía monológica y logocéntrica de la conciencia. Aunque Dussel procede ofreciendo una tercera vía entre un kantismo abstracto y universalista, pero ahora dialógicamente reconstituido, y un hegelianismo particularista e historicista, con agentes dialógicamente constituidos, en debate con Rorty, Taylor, Ricoeur, Vattimo, es obvio que los interlocutores centrales son Apel y Habermas.

En el centro de los debates, en síntesis, hay tres cuestiones: en *primer* lugar, si la comunidad de comunicación (*kammunikatiansgemeinschaft*), que actúa como la condición apriorística de posibilidad de todo discurso (o que actúa como idealización que contrarresta los hechos y que es tanto una condición previa como el objetivo de toda comunicación, en la formulación menos estricta de Habermas) es previa o posterior a una comunidad de vida. En términos de Dussel, antes del discurso, debe haber vida (*bios*), en el sentido de que las personas, como mínimo, necesitan tener aseguradas las condiciones de su supervivencia y preservación. Si estas condiciones no se satisfacen, entonces el discurso, tal y como ha sido concebido tanto por Apel como por Habermas, se convierte en una idealización vacía, en el mejor de los casos, o en un modo de disimular la carencia de las condiciones para el verdadero discurso (en el que la única coerción es la no-coerción del mejor argumento, y donde el principal objetivo es el acuerdo y no el engaño o la resolución mediante *fiat*), en el peor de los casos. La *segunda* cuestión es si podemos separar en la práctica lo que tanto Apel como Habermas han distinguido como discursos de justificación (de fundamentación) y discursos de aplicación. Los discursos de justificación atienden a la dimensión teórica de las cuestiones éticas, a saber, si podemos ofrecer garantías racionales y universales que no estén viciadas por sus contextos históricos y locales de descubrimiento. Los discursos de aplicación atienden a la aplicación de principios circunstanciales, historizados, contextuales y muy particulares. Dussel cree que esta disyunción contribuye a la representación equívoca del carácter eminentemente práctico de cuestiones éticas, es decir, que las cuestiones éticas se derivan en contextos muy específicos y que los principios universales son la generalización de problemas concretos. Más concretamente, Dussel opina que los principios generalizados de una ética ya anticipan sus contextos de aplicación, y viceversa, que el contexto específico de consideración moral se hizo visible como tal precisamente a consecuencia de ciertos puntos de vista. Una *tercera* cuestión se refiere al grado en que cualquier ética debería referir sus afirmaciones a la neurobio-

logía, o, en términos filosóficos, al hecho de que las entidades éticas son organismos biológicos: con necesidades, deseos y un sistema neurológico que filtra el mundo y que procesa dentro de sí ideas y percepciones. Como kantianos, ni Apel ni Habermas están preparados para aceptar la evidencia empírica o las aportaciones ofrecidas por la neurobiología a sus filosofías morales, a pesar de que Habermas aboga por una filosofía reducida en colaboración cercana con las ciencias falibles. Dussel, en cambio, piensa que este kantismo extremo conduce a la invisibilización del cuerpo o de la corporalidad sentiente. Todavía más, este rigorismo y ascetismo intelectual, conduce a la reducción del punto de vista de la ética. En otras palabras, la exclusión del cuerpo lleva a la tergiversación no sólo de la fuente de la ética, sino también de sus objetivos.

Un breve comentario de la *Ética de la Liberación* de 1998 aclararía el modo en que Dussel ha sustituido substantivamente la infra-estructura filosófica de su ética, al tiempo que ha mantenido su preocupación fundamental y telos motivador: la opresión, la exclusión y el genocidio del pobre, el que sufre, el miserable, la vulnerable corporalidad viva de la víctima. Tras una introducción prolongada, un monográfico en sí misma, que traza la historia de los sistemas éticos del mundo, el libro se divide en dos apartados principales. El primero se refiere a lo que Dussel denomina ética fundamental. El segundo a la ética crítica. Cada apartado se divide, a su vez, en tres capítulos, cada uno de los cuales trata un aspecto básico de los fundamentos de la ética: el momento material, el momento formal y el momento de factibilidad de la ética. El primer capítulo de la primera parte se refiere al momento material o "contenido" de la ética. Para Dussel las cuestiones éticas se vinculan con nuestra existencia en el mundo, no sólo en el sentido heideggeriano de interpretar entidades cuyo mundo ya ha sido interpretado, sino también en el sentido de que estamos en el mundo en virtud de nuestras necesidades y deseos. Toda ética trata alternativas específicas y los principios que las guían, y estas alternativas son "sobre" cosas y personas en el mundo. El segundo capítulo de la primera parte versa sobre las moralidades formales, es decir, sobre la cuestión o demanda de validez intersubjetiva. La validez nos remite a la legitimación y aplicación del principio material. El siguiente capítulo trata de lo que Dussel denomina lo "bueno (*das Gute*)", o lo que también llama *factibilidad ética*. De estas consideraciones se derivan tres principios: e! principio práctico de la preservación de la vida, el principio moral de la legitimación discursiva de normas y principios, y el principio de bondad o factibilidad.

La segunda parte de la *Ética de la Liberación* desarrolla los principios críticos de su ética de liberación en una vertiente negativa; es decir, si la ética fundamental, comentada en la primera parte, se interesa por la formulación positiva de los principios que guían la acción ética, la ética crítica se interesa por la formulación de los principios críticos que guían la crítica ética. Así, el capítulo cuarto, que es el primero de la segunda parte, se refiere a la crítica ética de los sistemas de normas. Este capítulo concluye con la enunciación del principio crítico-material de la ética que impone que la afirmación de la vida requiere la crítica de todos los sistemas en los que se niega la corporalidad y dignidad del otro. Toda la crítica ética emerge del reconocimiento del sufrimiento ajeno. Sin embargo, este sufrimiento es siempre material y corporal. La condición de posibilidad de toda crítica es el reconocimiento de la dignidad del otro sujeto, el co-sujeto, pero desde la perspectiva de su ser, vista y experimentada sobre todo como seres humanos vivos. El siguiente capítulo trata sobre la validez anti-hegemónica de la comunidad de víctimas. En este capítulo Dussel se refiere al problema de que la crítica ética de las víctimas de cualquier sistema siempre parece ilegítima desde el punto de vista de ese sistema mismo. En esa perspectiva, su crítica se convierte en la crítica deslegitimadora de la legitimidad del *status quo*. Este capítulo concluye con la enunciación del principio de crítica-discursiva que exige que quien actúe éticamente debe participar en una comunidad de víctimas, que habiendo sido excluidas se reconocen como tal, y en consecuencia constituyen una crítica al sistema. El capítulo final desarrolla lo que Dussel ha bautizado como el "principio de liberación". Toda ética, que se merezca tal denominación, debe culminar en el imperativo para liberar a todas las víctimas del sistema que las convierte en víctimas. Evidentemente, se plantea la cuestión siguiente: ¿Cómo, bajo qué condiciones y con qué medios se alcanzará esta liberación? Este capítulo, paralelamente con los precedentes, concluye con la elaboración del "principio de la liberación " , según el cual quien actúa críticamente, éticamente, debería o está obligado a lograr una transformación viable y ejecutable del presente sistema que es la causa del sufrimiento de las víctimas, al mismo tiempo que también está obligado a lograr la construcción de un nuevo orden en el que se posibilite la vida de la víctima.

Desde este punto de vista es obvio que Dussel no sólo ha fusionado su ética inicial con la ética del discurso de Apel y Habermas. En lugar de esto, lo que hallamos es un planteamiento detallado, elaborado, comprensivo e innovador de la ética que sintetiza al mismo tiempo que reemplaza tanto la

ética teleológica como la deontológica. Además, es visible que para Dussel, la política no es extrínseca ni extraña a la ética. Por el contrario, la política se convierte en el horizonte para la realización de la ético. Dussel, de hecho, ya ha anunciado (véase Dussel, 1997) que la ética de la liberación tiene como complemento lógico y conceptual una política de liberación que, como la ética, debe proceder a través de la enunciación positiva de ciertos principios, pero también a través de la crítica a la razón política.

CRÍTICA A LA RAZÓN POLÍTICA

Como señalábamos anteriormente, la filosofía de Enrique Dussel es una filosofía de la liberación que busca contribuir a la actual liberación de las víctimas y de los oprimidos elucidando y desenmascarando las fuentes de dicha opresión. No es por orgullo desmesurado o por una sobrevaloración de las disciplinas filosóficas, sino precisamente porque toda ciencia social está informada por una serie de pre-concepciones reconocidas y no reconocidas, que se hallan en el núcleo de las ideas filosóficas, y Dussel piensa que todos los proyectos de liberación deben comenzar con una liberación de la filosofía. En una actitud inequívocamente hermenéutica, las prácticas sociales son consideradas como la cristalización de esquemas conceptuales y viceversa. La vida social está inundada de ideas, conceptos, esquemas conceptuales, algunas veces tenidos como veracidades incambiables y verdades sagradas. La filosofía de la liberación lucha contra la tendencia, tanto del mundo social como de la misma filosofía, por ocultar su interdependencia (Dussel, 1985). De este modo, una liberación de la filosofía debe comenzar con una crítica de la mayoría de sus mistificaciones y divinificaciones. Una filosofía de la liberación es una crítica de las fetichizaciones filosóficas. y una de las áreas a las que Dussel más atención ha prestado es a la fetichización de la inevitabilidad e intratabilidad de la opresión por parte de los sistemas políticos (Dussel, 1985).

En los años setenta, uno de los principales blancos de la crítica anti-fetichista de Dussel, al nivel político, fue el mito de la modernidad y modernización. Dussel demostró el modo en que la ideología de la imposición en los así denominados países del Tercer Mundo, la expectativa de que superaran su pobreza una vez que adoptaran los sistemas políticos y económicos del Occidente industrial, fue de hecho un modo de enmascarar la producción del subdesarrollo de los subdesarrollados. Dussel bautizó esta ideología con el nombre de la falacia desarrollista (Dussel, 1996), mediante la cual Dussel

trataba de señalar que es una falacia suponer que los países subdesarrollados son meramente pobres porque no han logrado alcanzar los estadios de desarrollo de los países avanzados del Norte. En lugar de esto, su condición se relaciona dialécticamente con la riqueza y el desarrollo de lo que se ofrece como modelo normativo. Por lo tanto, Dussel señala que debemos criticar el mito del progreso histórico, si con esto nos referimos al pretendido ascenso a través de los estadios de desarrollo ya atravesados por el Mundo Occidental y criticar el mito de la autonomía de las naciones. No podemos entender el éxito de Occidente analizando factores internos y supuestamente autóctonos, a lo Hegel, Weber y Habermas (Dussel, 1992).

Otra falacia fundamental que Dussel ha tratado de desenmascarar, es lo que él llamará en muchas de las contribuciones a este volumen la falacia reductivista y formalista. Mediante la denominación de esta falacia, Dussel trata de explicitar el modo en que la mayoría de la teoría política dominante de los últimos quinientos años ha estado reglada por otras dos mistificaciones: la primera, que lo político sólo puede interesarse por lo que no es individual, material o relativo a la supervivencia corpórea o a los seres humanos; y, en segundo lugar, que la política sólo puede vincularse al arbitraje de principios formales abstractamente construidos. Si un aspecto de la falacia trata de excluir las dimensiones económicas de la vida humana de la deliberación política, la otra trata de excluir las cuestiones de los valores materiales y substantivos de las formulaciones de los principios políticos. En opinión de Dussel, estas falacias dominantes han convertido la política no en el arte de vivir en comunidad, sino en la ciencia del control que reduce los agentes políticos a autómatas, o a meros números en un cálculo complejo de maximización ominimización de acumulación del poder. La cientifiza,ción de la política, ejecutada en conjunción con la cientifización de la economía y la sociología, ha contribuido a que las ciencias sociales hayan sido despojadas de todos sus aspectos prácticos y éticos. Todas las ciencias sociales y la ciencia política en particular, se han convertido en disciplinas de coerción cotidiana, de sometimiento de los agentes potencialmente subversivos, convirtiéndolos en dóciles y despolitizados consumidores y representantes del estado. y esta coerción y despolitización concomitante se convierte en más sutil e insidiosa cuanto que los sistemas que lo imponen son bautizados por los científicos de las ciencias sociales como naturales, lógiCos, inevitables o sistemáticamente autopoyéticos {al modo de Luhmann). Es por esta razón que Dussel opina que es imperativo el abandono del ya cansino y estéril debate entre los comunitaristas y liberales. En este mismo

orden, Dussel también nos propone relativizar, regionalizar, el foco de atención occidental sobre los derechos y el estado. No porque éstos no sean elementos fundamentales para cualquier teoría política viable, sino por el modo en que son debatidos en la mayoría de la literatura filosófica contemporánea, porque se abordan desde una serie de generalizaciones inaceptables que son aplicables a Occidente, e incluso dentro de Occidente, y han de ser considerados como generalizaciones injustificadas.

Dussel ha dividido sus más recientes contribuciones a la filosofía política en dos apartados: política fundamental y crítica. La primera versa positivamente sobre los principios que deberían guiar toda la reflexión política. La última se refiere a los principios que motivan toda la crítica política. Sin embargo, y en contraste con su ética, en lugar de extraer una serie de principios, procede a modo de tesis. Así por ejemplo, el primer capítulo de este libro, está constituido por seis tesis y dos corolarios. Cuando Dussel se refiere a la "política fundamental", tiene en mente tanto el sentido kantiano de fundamentación como el sentido aristotélico-heideggeriano de fundamental, como en fundamento y fuente (desde donde algo fluye y crece). Esto significa que Dussel está interesado en establecer los cimientos de algo en el sentido racionalista de elucidar los principios sin los cuales la razón política sería impensable e imposible, y el sentido hermenéutico y metafísico de proporcionar una comprensión del dónde, del desde dónde, de nuestro interés en lo político. Por lo tanto, fundamental, no debería de ser comprendido en el sentido dogmático o escolástico, en el que disponemos de una serie de leyes y principios naturales que son inexpugnables y que están más allá de la crítica. Es necesario recordar este sentido doble de Dussel, sobre todo para que no le mal interpretemos como otro rey filósofo orgulloso (en la tradición de Platón, Tomás de Aquino, Hobbes, Heidegger y recientemente Rawls).

La primera tesis de la crítica de Dussel a la razón política es que toda la racionalidad política es práctica y material. Esto implica que la política es, en primer lugar y sobre todo, una forma de racionalidad práctica, es decir, una forma de *prudentia* o *phronesis*, que se relaciona con la reproducción de la vida de los individuos en contextos de comunidad y de cooperación mutua. La política es insalvable para los humanos, porque son criaturas comunitarias (en el lenguaje moderno de filosofía contemporánea, los humanos son especies dialógicas). Además, su dialogicidad, o intersubjetividad lingüísticamente constituida, se orienta prácticamente hacia la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana. La razón política, ratio politica, es eminentemente práctica y, precisamente por esa razón, universal.

Pero precisamente porque los humanos son criaturas dialógicas, sus interacciones deben estar discursivamente mediadas. De ahí la segunda tesis: la razón política debe desarrollarse a través de procedimientos discursivos y legítimos que ni mistifican la norma de la mayoría ni sacrifican la autonomía del agente político. La legitimación discursiva, y la validez democráticamente alcanzada, de la que cada sujeto político es material y formalmente participante, no excluye al disidente, sino que la incorpora procedimentalmente. Pero el tipo de proyectos que sean aceptables y factibles, depende de la cuidadosa consideración de opciones y del escrutinio de los medios disponibles para su realización. La tercera tesis se refiere, consecuentemente al aspecto instrumental o estratégico de la racionalidad política. Es este aspecto racional e incluso estratégico de la racionalidad política el que permite que se convierta en una política real y factible, y no en una política de la utopía, o atopía. De este modo, una crítica a la razón política es también una crítica a la razón utópica, como ya explicitaba Dussel en su ética de 1998 (en parte inspirado en Franz Hinkkelammert, 1990). Una razón política que se aleje excesivamente del horizonte de la posible, y que sea excesivamente cercana a este lado de la incipiente, se convierte o en una política de la irreal o en una política del *modus vivendi*. La síntesis de las tres tesis anteriores nos proporciona el primer corolario. Sólo esas normas, leyes e instituciones que han sido guiadas en su ejecución por una razón política que sea material y práctica, aunque también universal, que han sido dialógicamente y democráticamente legitimadas y validadas, y que han contemplado las posibilidades reales de actualización de estas normas, leyes e instituciones, pueden hacer una defensa de la justicia política. Si una de estas condiciones e eximida o excluida, nos encontramos con una política fallida, una político del poder y de la coerción, de los poderosos y los autócratas, una política de la utopía que rápidamente se convertirá en una política totalitaria. ¿Cómo llega a ser consciente la razón política de sus propios errores? ¿Cómo evalúa su propia inclinación a consagrar el presente como el sistema más perfecto de organización política? Para que la política viva la más cerca de sus propios ideales, debe dirigirse a la razón política crítica. y la hace convirtiéndose en crítica desde una perspectiva particular, guiada por una serie particular de preocupaciones, abocando a una agenda específica.

La segunda parte de la crítica de Dussel a la razón política, desarrolla la estructura de una política crítica, la que en el lenguaje de una etapa filosófica anterior de Dussel se denominaba anti-política. La cuarta tesis, o la primera de la política crítica, formula la hipótesis de que cuando la razón

política se hace cargo de los efectos negativos de cualquier norma, ley o sistema, entonces la razón política se convierte en razón política crítica. Por esta razón ahora no busca la legitimación del sistema existente, sino su deslegitimación, precisamente porque presenta fallos y es causa de consecuencias negativas y adversas. Todo sistema tiene sus víctimas, así es. Pero esta conciencia no exime a ningún sistema, ni permite que la victimización sea aceptable. En lugar de esto, hace que la racionalidad política sea realista, en el sentido de que su realismo lo hace sospechoso de la perfección de cualquier norma, ley o sistema que se atribuya tal honor. Consecuentemente se extrae la quinta tesis: todos los sistemas tienen sus víctimas, y estas víctimas deben su existencia a factores heterogéneos. Los intereses de estas diversas víctimas deben ser considerados en la reestructuración del sistema. La razón política crítica es razón política crítica discursivamente, en el sentido de que, las manifestaciones de los excluidos y victimizados son planteadas y se convierten en punto de partida para la legislación futura o norma de desarrollo. La pauta es ofrecida no por los más pudientes de ese sistema, sino por los menos acomodados de ese mismo sistema.

Toda razón política crítica solamente dispone de un *telos*: la liberación. La razón política crítica, que se halla en el centro de la crítica del sistema político establecido, persigue una transformación de las prácticas opresivas, tanto si son institucionales como existenciales (aunque en la práctica no pueden ser separadas). Pero la transformación de la dominación existente y del sistema opresivo, asumido con el interés de los más favorecidos de ese sistema, debe ser guiada por una política de la utopía realizable. De ahí la sexta tesis: la mera crítica es insuficiente. Ésta debe ir acompañada del desarrollo de estrategias y movimientos que se dirijan hacia el núcleo del presente opresivo. De este modo, la razón política crítica que está guiada por el *telos* de la liberación se convierte en una política transformadora, una política de la liberación. Una anti-política del *status quo*, se convierte en la política de la liberación del sistema futuro. Pero sólo, en la formulación de Dussel, una política que ha sido guiada por la comprensión adquirida a través de las seis tesis anteriores, como una síntesis de los momentos positivos y negativos de la racionalidad política, puede manifestarse como razón política crítica de liberación. La justicia política, en otras palabras, es el lado anverso de la liberación política. Ambas se unifican en una política de transformación que es siempre provisional y falible. Porque todo sistema produce sus víctimas. En opinión de Dussel, sin embargo, la razón política, y consecuentemente la filosofía política no debe observar el mundo de lo político a través de las lentes

del sistema, sino de las de la víctima. Cuantas más víctimas produzca un sistema, y cuanto más ciego y sordo sea ese sistema a sus sufrimientos e interpelaciones, más se convierte en injusto e ilegítimo. La política es el arte práctico (*phronesis*) de vivir juntos. Si hay víctimas, la política se convierte en una técnica genocida. Esta es la razón por la que la verdadera política debe siempre ser acompañada por una filosofía política crítica que desde el principio vea al mundo a través de los ojos del sufrimiento y de la materialidad vulnerable de los más desposeídos y explotados del mundo.

Por esta razón, Dussel piensa que la única política viable en una era de interdependencia sin precedentes, pero a su vez y simultáneamente, de una exclusión masiva en el reparto de los bienes más elementales para una vida humana (agua, alimentos, educación) es una política transformadora que aspire a la liberación desde el lugar de los que son menos en el mundo. En una era de globalización, nuestras soluciones políticas no se derivarán de ésos que tratan de incluirse, sino de ésos que han estado excluidos. Son quienes mejor comprenden el modo en que nuestros sistemas políticos se han convertido en máquinas de destitución y empobrecimiento. A pesar de todos los cambios y transformaciones políticas, Dussel se ha mantenido obstinado en este principio: todo pensamiento realmente liberador debe partir de la miseria de los pobres, la angustia del destituido, el dolor de la víctima.

BIBLIOGRAFÍA

Alcoff, Linda Martín and Mendieta, Eduardo, eds. 2000. *Thinking from the Underside of History: Enrique Dussel Philosophy of Liberation.* Lanham, NY: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

Amin, Samir. 1974. *Accumulation on a World Scale*; *A Critique of the Theory of Underdevelopment.* New York: Monthly Review Press.

Amin, Samir. 1989. *Eurocentrism*. Monthly Review Press, New York,

Apel, Karl-Otto. 1963. *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*. Bonn: Bouvier.

Apel, Karl-Otto. 1973. *Transformation der Philosophie*. 2 Volumes, Frankfurt: *Suhrkamp*.

Apel, Karl-Otto. 1980. *Towards a Transformation of Philosophy*. trans. Glyn Adey and David Frisby, London: Routledge Kegan and Paul.

Apel, Karl-Otto. 1984. *Understanding and Explanation: A Transcendenta Pragmatic Perspective*, trans. Georgia Warnke, Massachussetts: Th MIT Press.

Apel, Karl-Otto. 1988. Diskurs und Verantwortung. *Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt: Suhrkamp.
Apel, Karl-Otto, Adela Cortina, et. al. eds. 1991. *Ética comunicativa y Democracia.* Barcelona: Editorial Crítica.
Apel, Karl-Otto. 1994. *Towards a Transcendental Semiotics: Selected Essays. Volume 1*. Atlantic Highlands: Humanities Press.
Apel, Karl-Otto. 1996. *Ethics and the Theory of Rationality: Selected Essays, Volume 2.* Atlantic Highlands: Humanities Press.
Apel, Karl-Otto, Enrique Dussel, Raúl Fornet-Betancourt, eds. 1992 *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. Mexico: Siglo XXI.
Apel and Matthias Kettner, eds. 1992b. Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenchaft. Frankfurt: Suhrkamp.
Apel, Karl-Otto. 1994. "Rationalitatskriterien und Rationalitatstheorien" in G. Meggle and A. Wüstehube, eds. 1994. *Pragmatische Rationalit¿¡ts-theorien. Berlin*: de Gruyter.
Barber, Michael O. 1998. *Ethical Hermeneutics*: *Rationalism in Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*. New York: Fordham University Press.
Bondy, Augusto Salazar. 1968. *Existe una filosofía en nuestra América*? México: Siglo XXI.
Bourdieu, Pierre. 2000. Pascalian Meditations. Stanford. Stanford University Press.
Cerutti, Horacio. 1983. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE.
Dussel, Enrique. 1969. *El humanismo Semita*. Buenos Aires: EUDEBA.
Dussel, Enrique. 1972. *Para una de-strucción de la historia de la ética*. Mendoza: Ser y tiempo.
Dussel, Enrique. 1973. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. 3 Vols, Buenos Aires: Siglos XXI.
Dussel, Enrique. ed. 1973b. *Hacia una Filosofía de la Liberación*. Buenos Aires: Bonum.
Dussel, Enrique. 1974. *El dualismo de la antropología de la cristiandad*. Buenos Aires: Guadalupe.
Dussel, Enrique. 1974b. *América latina, dependencia y liberación*. Buenos Aires: García Cambeiro.
Dussel, Enrique. 1976c. *Método para una Filosofía de la Liberación*. *Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Sígueme, Salamanca.
Dussel, Enrique. 1975. *El humanismo helénico*. Buenos Aires: EUDEBA.
Dussel, Enrique. 1977. *Filosofía ética latinoamericana*. Vol. III. México: Edicol.

Dussel, Enrique. 1979. *Filosofía ética latinoamericana. Vol. 4*. Bogotá: USTA.
Dussel, Enrique. 1979a. *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.
Dussel, Enrique. 1980. *Filosofía ética latinoamericana. Vol. 5*, Bogotá: USTA.
Dussel, Enrique. 1983. *Praxis latinoamericana y filosofía de la Liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.
Dussel, Enrique. 1983a. *Filosofía de la producción*. Bogotá: Editorial Nueva América.
Dussel, Enrique. 1985. *Philosophy of Liberation*. trans. Aquila Martinez and Christine Morkovsky. Maryknoll: Orbis Books.
Dussel, Enrique. 1985. *La producción teórica de Marx*. *Un comentario de los Grundrisse*. México: Siglo XXI.
Dussel, Enrique. 1988. Hacia un Marx desconocido. *Un comentario a los Manuscritos del 61-63*. México: Siglo XXI.
Dussel, Enrique. 1990. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latino-americana. México*: Siglo XXI.
Dussel, Enrique. 1990a. "Marx's Economic Manuscripts of 1861-63 and the "Concept" of Dependency" in *Latin American Perspectives*. 17, 2 (1990): 61-101.
Dussel, Enrique. 1992.1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen d/ mito de la modernidad*. Madrid: Ed. Nueva Utopía.
Dussel, Enrique. 1993. *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra España: Editorial Verbo Divino.
Dussel, Enrique. 1994. *Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberació1* Bogotá, Colombia: Editorial Nueva América.
Dussel, Enrique. 1994a. "The 'world-system': Europe as 'Center' and Its 'Periphery' .Beyond Eurocentrism. " Lecture presented at the Seminar on Globalization, Duke University, November 1994. Edited version appeared in Fredric Jameson and Masao Miyoshi, eds. *Cultures of Globalization*, Durham, NC: Duke University Press, 1998, pp. 3-31.
Dussel, Enrique. 1996. *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeut; Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*. Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press.
Dussel, Enrique. 1997. "Principles, Mediations and the "Good" , Synthesis (From "Discourse Ethics" to "Ethics oí Liberation" *Philosophy Today*, Vol 41, Supplement 1997, pp. 55-66.
Dussel, Enrique. 1998. *Ética de la Liberación en la edad de globalización de la exclusión.* Madrid: Editorial Trotta.

Dussel, Enrique. 1998a. " Autopercepción intelectual de un proceso histórico" in *Revista Anthropos*, No.180 (Sept-Oct. 1998): 13-36.
Fornet-Betancourt, Raúl, ed. 1990. *Ethik und Befreiung*. Aachen: Augustinus Buchhandlung.
Fornet-Betancourt, Raúl, ed. 1992. *Diskursethik oder Befreiungsethik?* Aachen: Augustinus Buchhandlung.
Frank, Ander Gunder. 1970. *Latin America: underdevelopment or revolution*. New York: Monthly Review Press.
Gadamer, Hans-George. 1993. *Truth and Method*. Second, Revised Edition, translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marschall (New York: Continuum.
Goizueta, Roberto S. 1987. *Liberation, Method and Dialogue: Enrique Dussel and North American Theological Discourse*. Atlanta, Georgia: Scholars Press.
Habermas, Jürgen. 1984-87. *The Theory of Communicative Action*. 2 vols., trans. Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press.
Habermas, Jürgen. 1987. *The Philosophical Discourse of Modernity*: *Twelve Lectures*. trans. by Frederick G. Lawrence, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
Habermas, Jürgen. 1984. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunuitakiven Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp.
Habermas, Jürgen. 1990. *Moral Consciousness and Communicative Action*. trans. Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen. Cambridge: The MIT Press.
Habermas, Jürgen. 1992. *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*. trans. William Mark Hohengarten. Cambridge, MA: The MIT Press.
Habermas, Jürgen. 1992. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt: Suhrkamp.
Hinkelamrnert, Franz. 1990 [1984]. *Crítica de la razón utópica*. San José, Costa Rica: DEI.
Kogon, Eugen. 1960. *The Theory and Practice of Hell; The German Concentration Camps and the System Behind Them*. New York: The Berkeley Publishing Corp.
Levinas, Emmanuel. 1969. *Totality and Infinity*: *An Essay on Exteriority*. trans. Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press.
Luhmann, Niklas. 1988. *Soziale Systeme*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
Luhmann, Niklas. 1990. *Die Wissenchaft der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.

Marx, Karl. 1990 [1976] *Capital. Volume 1*, trans. by Ben Fowkes, New York: Penguin Books.
Marx, Karl. 1992 [1974] *Early Writings*. trans. Rodney Livingstone and Gregor Benton, New York: Penguin Books.
Marx, Karl. 1993 [1973]. *Grundrisse*. trans. Martin Nicolaus, New York Penguin Books.
Mendieta, Eduardo. 1994. "Marxism in a Post-Communist and Post-Colonial World: Four thinkers of the boundary-Rosdolsky, Robinson Dussel and West" in APA *Newsletter on Philosophy and the Black Experience*, Issue no. 93:1, Spring 1994, pp. 6-13.
Mendieta, Eduardo. 1999. "Ethics for an Age of Globalization an¿ Exclusion" in *Philosophy and Social Criticism*, Vol 25, No.2: 115-121
Mendieta, Eduardo. 1995. "Discourse Ethics and Liberation Ethics: At the Boundaries of Moral Theory" in *Philosophy and Social Criticism*, Vo 21, No.4: 111-126.
Rawls, John. 1971. *Theory of Justice*. Oxford: Clarendon Press.
Ricoeur, Paul. 1967. *The symbolism of evil*. Translated from the French by Emerson, Buchanan, New York, Harper & Row.
Ricoeur, Paul. 1991. *From Text to Action*: *Essays in Hermeneutics, II* trans. by Kathleen Blamey and John B. Thompson, Evanston: North-western University Press.
Ricoeur, Paul. 1974. *The Conflict of lnterpretations*: *Essays in Hermeneutics*. ed. by Don Ihde, Evanston: Northwestern University Press.
Ricoeur, Paul. 1992. Oneself as Another trans. by Kathleen Blamey. Chicago The University of Chicago.
Ricoeur, Paul. 1965. *History and Truth*. trans. Charles A. Kelbley Evanston: Northwestern University Press.
Ricoeur, Paul. 1970. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation.* trans. by Denis Savage, New Haven: Yale University Press.
Ricoeur, Paul. 1984-88. *Time and Narrative*. 3 Vols. trans. Kathleer McLaughlin and David Pellauer, Chicago: University of Chicago Press
Rorty, Richard. 1979. *Philosophy and The Mirror of Nature*. Princeton Princeton University Press.
Rorty, Richard. 1982. *Consequences of Pragmatism*. Minnesota Minnesota University Press.
Rorty, Richard. 1989. *Contingency, Irony and Solidarity*. New York Cambridge University Press.

Schelskorn, Hans. 1992. *Ethik der Befreiung. Eine Einführung in der Philosophie Enrique Dussels*. Freiburg: Herder.
Taylor, Charles. 1975. *Hegel*. Cambridge University Press: Cambridge.
Taylor, Charles. 1979. *Hegel and Modern Society*. Cambridge University Press, Cambridge.
Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self*: The Making of the Modern Identity. Harvard University Press, Cambridge.
Taylor, Charles. 1992a. *The Ethics of Authenticity*. Harvard University Press, Cambridge.
Wallerstein, Emmanuel. 1974. *The Modern World System. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth century*. New York: Academic Press.
Wallerstein, Emrnanuel. 1979. *The Capitalist World-Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
Weber, Max. 1958. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. translated by Talcott Parsons. New York: Charles Scribner's Sons.
Zea, Leopoldo. 1992. *The Role of the Americas in History*. trans. Sonja Karsen, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

PRIMERA PARTE

DE LA ÉTICA A LA POLÍTICA

CAPÍTULO I

SEIS TESIS PARA UNA FILOSOFÍA POLÍTICA CRÍTICA[1]

Expondremos de manera resumida seis tesis que son algunas hipótesis generales de una filosofía política futura. Son seis momentos o determinaciones constitutivas (y principios generales) de toda acción política posible.

1. INTRODUCCIÓN: LA FALACIA REDUCCIONISTA FORMALISTA

Ante las dificultades de fundamentación de la filosofía política con contenido *material* (como la del utilitarismo, la de la política tradicional del tó *koinón agathón* de Aristóteles o del *bonum commune* de Tomás de Aquino, del Estado orgánico como *Sittlichkeit* en Hegel, de los valores de un Max Scheler, o del "Estado de bienestar" (*Welfare State*)-, una cierta filosofía política liberal (como la de John Rawls o Robert Nozick) o procedimental discursiva (como la de Jürgen Habermas) se han inclinado por desechar toda política *material*, sea por particularista o impracticable (e imposible para el ejercicio de una democracia pluralista y tolerante) o por confundir la acción política con la economía (distinción exigida entre otros por Max Weber). Al erradicarse el nivel económico y ecológico (lo material, en principio) como actividad propia de la *ratio política*, ésta puede sólo moverse en un ámbito exclusivo de validez formal democrática de las estructuras legítimas desde el punto de vista de los sistemas políticos, del derecho, o de la participación contractual (Rawls) o discursiva (Habermas) en el ámbito público.

[1]. Este capítulo tiene su origen en el trabajo publicado en inglés bajo el título "Six Theses Itoward a Critique of Political Reason", en *Radical Philosophy Review* (Boston), Vol.2, 2 (1999), pp.79-95.

Esto podría ser aceptable quizá en países del centro del capitalismo tardío, con un "estado de derecho" suficiente, y por ser altamente desarrollados con la sobrevivencia garantizada, al menos mínimamente, para la totalidad de los ciudadanos. Legítimo sería lo que cumple con las exigencias procedimentales del sistema democrático, del ejercicio del poder comunicativo y del derecho. Pero esto parece ser insuficiente para una filosofía política que reflexione desde la situación real del Planeta, de los países pobres y periféricos, subdesarrollados, que son el 85% de la humanidad presente. En América Latina, África, Asia y la Europa Oriental (desde 1989) el "estado de derecho" es sumamente precario y la mera sobrevivencia no está de ninguna manera garantizada para la mayoría de la población de cada Estado.

Es en este contexto que descubrimos la necesidad de una reflexión *crítica* en la filosofía política actual.

2. LA POLÍTICA FUNDAMENTAL

En esta primera parte esbozaremos los tres primeros momentos de la arquitectónica de una filosofía política, sus principios fundamentales.

TESIS 1. La *ratio politica* es compleja (ya que ejerce diversos tipos de racionalidad) y tiene por *contenido* (*materialiter*) fundamental el deber producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad, en última instancia de la humanidad, en el largo plazo; por tanto, la pretensión de verdad práctico-política es universal[2]. En este sentido será la *razón política práctico-material*.

Este primer momento es tan obvio, tan del sentido común, que ha quedado totalmente oculto detrás de toda la filosofía política. Quiero dar cuatro ejemplos demasiados conocidos -y los doy por tan conocidos, para mostrar su obviedad-. Spinoza, desde el racionalismo de la hegemónica Amsterdam, nos dice en el *Tratado teológico-político* (1670), capítulo XVI:

> "Los hombres, sin auxilio mutuo, viven miserablemente [...] Para llevar una *vida feliz y llena de seguridad* han debido esforzarse para hacer de modo que .poseyeran en común sobre todas las cosas este derecho que había recibido cada

[2]. Este tema es tratado en el capítulo 1 de mi obra *Ética de la Liberación* (1998).

uno de la naturaleza [...]" [3]. En efecto, es la razón el medio para conservar la vida con seguridad y paz, y "no hay quien no desee vivir seguro y sin miedo [...] lo cual no puede suceder nunca en tanto que cada cual vive a su antojo"[4].

El fundamento del argumento en la necesidad de pasar de un estado natural caótico según los apetitos a un estado de orden civil (o política) según la razón es la "seguridad *de la vida*". Pero aún más claro es John Locke que publica en 1690 su *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, en el cap. 2 ("Del estado de naturaleza "), escribe:

"[...] Ese estado de naturaleza es un estado de libertad [...] Esa libertad no le confiere derecho de destruirse a sí mismo [...] El estado de naturaleza tiene una ley natural [...] La razón[5], que coincide con esa ley, enseña que [...] nadie debe dañar a otro *en su vida* [...] De la misma manera que cada uno de nosotros está obligado a su propia conservación [...] *a la conservación de la vida*"[6].

Siguiendo a Hooker muestra que en el "estado de naturaleza " tenemos "incapacidad para proporcionarnos, por nosotros solos, las *cosas necesarias para la vida* conforme a nuestra dignidad humana"[7]. Aunque el estado de naturaleza no es un "estado de guerra " en este nos "expondremos a que [el adversario] nos arrebate la vida"[8]. y porque "el ser humano [...] no tiene poder sobre su *propia vida*[9] [...] no dispone del poder de acabar con su propia vida"[10]. El pasaje a la propiedad privada, de igual manera, es fun-

---

[3]. Spinoza (1985), p. 58. Debe recordarse que en el estado de naturaleza sólo imperan "la fuerza y el apetito individuales"(*Ibid*.). El pacto debe seguir "los solos consejos de la razón (...) y reprimir los apetitos". Véase entonces que el estado de naturaleza a superar pone en peligro la vida por causa, entre otras, de los apetitos -momento *material* esencial-: "Entre los hombres, cuando se los considera viviendo bajo el solo imperio de la naturaleza, aquel que no conoce la razón o que no posee el hábito de la virtud *vive bajo la únicas leyes de sus apetito*" (*Ibid*., p. 56).

[4]. Ibid., p. 58.

[5]. Locke incluye la razón en el estado de naturaleza, no así Spinoza, como lo hemos visto.

[6]. Locke (1976), § 6; pp. 6-7.

[7]. *Ibid*., § 15;p.13

[8]. *Ibid*., cap.3, § 16; p.14. Nos dice con claridad, algo absolutamente obvio pero que determina un concepto imposible de "experiencia" sobre la muerte: "Mi vida [...] no puede devolvérseme una vez perdida" (§ 19; p.16). La vida es un absoluto que hay que saber proteger.

[9]. Este principio lo repite frecuentemente, dos veces en este § 22; de nuevo en los §§ 23 y 135 (cap.9).

[10]. *Ibid*., cap.4, § 22; p. 19. Claro que, aceptando Locke la pena de muerte, quien hubiera mereIcido la muerte podría seguir viviendo como posesión de otro (de esta manera justifica la esclavltud). Véase en *Ibid*., cap.7, § 85; p. 62.

dado por ser "la manera más ventajosa para la vida"[11]. En primer lugar es verdad que "la razón natural nos enseña que los hombres, una vez nacidos, tienen el derecho de conservar su existencia [la vida], y por consiguiente, el comer y el beber y el de disponer de otras cosas que la naturaleza otorga para su subsistencia"[12]. Pero, en segundo lugar, por el trabajo ponemos en condición la tierra para "ser útil para la vida"[13], y:

> "La medida de la propiedad la señaló bien la naturaleza limitándola a lo que alcanza el trabajo de un hombre y las necesidades de la vida"[14].

Hasta aquí la argumentación de Locke se funda siempre *en la vida humana*. De pronto, gracias al dinero pueden acumularse "grandes posesiones"[15], el que permite ser cambiado por "artículos verdaderamente Útiles para la vida"[16]. Aparecido el dinero el discurso de Locke cambia de sentido, desde el capítulo 6 del *Segundo Tratado*, y ya no se recurre más a la vida como fundamento argumental. La propia "sociedad política o civil"[17] tendrá ahora por "finalidad primordial la defensa de la propiedad"[18]. La vida deja definitivamente de tener significación.

De la misma manera Jean-Jacques Rousseau, en el libro I, cap. 6, del *Contrato Social*, escribe:

> "Supongo que habiendo llegado los hombres a un momento en que los obstáculos impiden su conservación (*conservation*) en el estado de naturaleza [...] En este estado primitivo no pueden subsistir (*subsister*), y el género humano moriría (*périroit*) si no cambiara su forma de ser"[19].

Para no perecer, para conservar la vida es necesario pasar a " una forma de asociación " superior. La vida es nuevamente el fundamento de argumentación. Aún más claramente lo expresa John G. Fichte, en el libro I, capítulo 1, II, de su *El Estado comercial cerrado* (1800):

---

[11]. *Ibid*., cap.5, § 25; p. 22.
[12]. *Ibid*., § 24; p. 22.
[13]. *Ibid*., § 31; p. 26.
[14]. *Ibid*., § 34; p. 28.
[15]. *Ibid*., § 36; p. 30.
[16]. *Ibid*., § 47; p. 35.
[17]. *Ibid*., cap.7, §§ 77ss; pp. 58 ss.
[18]. *Ibid*., cap.7, § 85; p. 63. Claro que en el concepto de "propiedad" estará de todas manera "su vida, su libertad y sus bienes" (p.e. *Ibid*., § 87; p.64). "[...] no pudiendo existir ni subsistir una sociedad política sin poseer en sí misma el poder necesario *para la defensa de la propiedad* [...]" (*Ibid*.).
[19]. Rousseau (1963), p. 60.

"El objetivo de toda la actividad humana es el poder vivir: ya esta posibilidad de vivir tiene el mismo derecho todos aquellos a los que la naturaleza trajo a la vida. Por eso hay que hacer la división ante todo de tal manera que todos dispongan de los medios suficientes para subsistir. ¡Vivir y dejar vivir!"[20].

Quiero ahora referirme a dos filósofos contemporáneos, que han vivido en su piel la persecución y la muerte -en un caso una muerte posible, en el otro una muerte real. Se trata del filósofo judío, que vive la persecución nazi y se exilia en Estados Unidos, Hans Jonas, que funda toda una ética de la vida como responsabilidad[21]; o del filósofo cristiano, Ignacio Ellacuría, que es asesinado por sus compromisos políticos en El Salvador -por la dictadura militar orquesta da por el Pentágono y la CIA[22]-. Uno es filósofo de la lucha por la vida en la primera parte del siglo XX; el otro en la segunda parte. Para la humanidad, desde su origen, la vida humana fue un hecho natural no problemático, mientras que la muerte es la que apareció desde el origen como enigmática[23]. Aún la biología era una ciencia pero sin exigencias éticas. Cuando en 1972 el Club de Roma muestra los "límites del crecimiento"[24], la vida comenzó a ser un "problema ", no ya teórico sino angustiosamente ético: la vulnerabilidad, limitación, precariedad y comienzo de extinción de la vida sobre el planeta Tierra es ya visto como un posible suicidio colectivo de la humanidad:

"Esta vulnerabilidad pone de manifiesto, a través de los efectos, que la naturaleza de la acción humana ha cambiado de *facto* y que se le ha agregado un objeto de orden totalmente nuevo, nada menos que la entera biosfera del planeta, de la que hemos de responder, ya que tenemos poder sobre ella"[25]. "La fórmula de Bacon dice que saber es poder. Pero el programa baconiano manifiesta de por sí, esto es, en su propia ejecución en la cumbre de su triunfo, su

[20]. Fichte (1991), p. 19.

[21]. Véase lonas (1966), (1979) y (1996).

[22]. Ellacuría (1991), en especial desde su capítulo 1: "La *materialidad* de la historia" (pp. 43ss), donde expresa exactamente el sentido de contenido de la política como dimensión vital, de la vida, biológicamente, siguiendo la tradición de Xavier Zubiri (véase de este en Zubiri -1995- todo el capítulo VIII, pp. 164-203, sobre la vida como *modo de realidad*).

[23]. Tal es la constatación efectuada con gran sentido por George Bataille y Edgar Morin.

[24]. Véase obra de Meadows (1972). Por desgracia la ética que sustenta las acciones del Club de Roma (véase King, 1991) es sólo una ética de los valores. No ha podido formular todavía una ética de la vida y de la validez democrática y factible, que sería mucho más acorde con su problemática.

[25]. Jonas (1979), cap. III, 1 (ed. esp. p.33).

> insuficiencia, más aún, su contradicción íntima, el perder el control sobre sí mismo [...] El poder se ha vuelto autónomo [...] Lo que ahora se ha vuelto [éticamente] necesario, si la catástrofe no le pone antes freno, es el poder sobre el poder, la superación de la impotencia frente a la autoalimentada coacción del poder a ejercerlo progresivamente"[26].

Por su parte Ellacuría, mostrando la fundamental constitución de la "materialidad de la historia"[27], y después de analizar cómo el ser histórico es físicamente material, espacial y temporal, llega al "fundamento biológico de la historia ", y escribe:

> "Aunque la sociedad no sea un organismo [...] los distintos grupos humanos [...] son los que biológicamente se ven forzados a hacer historia. Muchas de las realizaciones del hombre no sólo naturales sino opcionales se deben a determinantes fundamentalmente biológicas [...] Cuánto más si atendemos a toda la riqueza y plenitud de las necesidades y de las fuerzas de la vida, biológicamente considerada"[28].

Por su parte Franz Hinkelammert, en su obra *Democracia y totalitarismo*, situándose más decididamente que los dos filósofos ya nombrados en el nivel estricto de la "vida humana ", muestra la importancia del contenido material en su aspecto económico -que incluye el ecológico-:

---

[26]. *Ibid*., cap. V, II, 2 (ed. esp. p. 235). Acierta lonas en el ataque frontal de la falacia naturalista desde un nivel material. Pero los límites de la posición de lonas se dejan ver en diversos niveles. Intenta una fundamentación sólo ontológica (nosotros transontológica) desde el ser y no desde la realidad viviente; una ética teleológica (y no desde la vida humana que es la que pone los fines), donde la tecnología (y no el capital con el criterio de elección tecnológica: aumento de la tasa de ganancia) aparece como el peligro; un cierto antimarxismo ingenuo que le lleva a justificar al capitalismo por oposición, etc. No se descubre la vida humana como criterio de verdad práctica, y, por último, no se articula el nivel discursivo consensual a la propuesta material de una ética de la responsabilidad por la vida futura.

[27]. Ellacuría (1991), capítulo 1.

[28]. *Ibid*., p.79. Ellacuría deja bien sentada la fundamentación "material" (por su contenido) de una ética de la vida, aunque le falte todo el nivel de la validez formal, la factibilidad estratégica y el momento crítico propiamente dicho (de la crítica de la negación material de la posibilidad de la reproducción de la vida en la víctima de un sistema instrumental concreto). Nuestro filósofo ha comenzado un discurso filosófico -sería el capítulo 1 de la *Ética de la Liberación* (1998)-, pero le faltarían los cinco restantes. Lo mismo debe decirse de Xavier Zubiri o Hans Jonas. Hay un acceso ontológico o metafísico a la realidad, pero falta analizar las mediaciones intersubjetivas, lingüísticas, sociales, etc. Podría parecer un dogmatismo precrítico, pre-kantiano (como nos acusaba Apel en el debate de México de septiembre de 1997, al usar no mediadamente alguna formulación zubiriana). El realismo crítico debe ser muy cauto en *explicitar las mediaciones formales* (con pretensión de validez) del acceso material (con pretensión de verdad práctica) a la realidad de la vida humana.

> "Ciertamente, no se puede asegurar la reproducción material de la vida humana sin asegurar a la vez la reproducción de la naturaleza material. Siendo el proceso de producción una transformación de la naturaleza material en medios de satisfacción de las necesidades basadas en procesos de trabajo, el agotamiento de la naturaleza significaría siempre la destrucción de la propia vida humana "[29].

La tarea, entonces, de la *ratio politica*, en cuanto razón práctico-material, se ocupa de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad. La macro-política se obliga a cumplir dicho imperativo en el nivel de la humanidad como un todo, en el largo plazo (*in the long run*), y responsabilizándose políticamente de la producción y reproducción de la biosfera (ecología) y como sistema de división del trabajo, de la producción de satisfactores y su distribución e intercambio (economía). Cuando decimos "a largo plazo" pensamos, por ejemplo, en los cinco mil próximos años. Es decir, si el proceso neolítico que en la Mesopotamia y el Egipcio alcanzó hace aproximadamente 5.000 años una madurez civilizatoria suficiente -habiendo en la tierra unos 60 o 100 millones de seres humanos-, a comienzos del siglo XXI, del III milenio d. JC., la humanidad habrá casi centuplicado (1 x 100) su ocupación demográfica. La concentración demográfica, la finitud de los recursos no renovables, el calentamiento de la atmósfera, el hueco de ozono en el Polo Sur, etc., manifiesta que, *materialmente* (por su contenido) la "macro-política planetaria " deberá adoptar nuevos criterios para la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana o esta desaparecerá a corto plazo. En la producción económica el político deberá hacer adoptar, por ejemplo, un criterio del descenso de la tasa de uso de recursos no-renovables (p. e. el petróleo); el ascenso de la tasa de recuperación de recursos fijos de la tierra (p. e. el hierro o cobre); el aumento de la tasa del uso de los recursos renovables (p.e. energía solar o hidráulica, madera, plásticos sintéticos, combustión por alcohol, etc.). Nunca la política, desde antes de Aristóteles hasta Rawls se había ocupado de este menester. Es ahora absolutamente prioritario *materialmente*. Pero es el fin de la política moderna de un Maquiavelo en el Renacimiento, de Locke en el capitalismo, o del Bacon de la revolución científica. La filosofía política todavía no ha subsumido esta dimensión. Los "partidos verdes", ingenuos ante la economía, son el fruto de una novedad material que será determinante en el III milenio.

[29]. Hinkelammert (1990), p. 31.

Toda la conducción de las otras actividades ecológico-económicas en el plano internacional, nacional, regional, étnico, etc., de la razón política práctico-material son aspectos parciales, fragmentarios, específicos de este criterio fundamental de verdad política, que es al mismo tiempo un principio material ético-político: el deber político de producir, reproducir y desarrollar la vida humana de toda la humanidad, y como condición de posibilidad de la biosfera. Este "deber" es el principio deóntico material fundamental de toda política posible. y esto porque el ciudadano es una corporalidad viviente, una subjetividad necesitada y un sujeto auto-reflexivo que tiene la vida humana (la suya y de toda la humanidad en último término) a cargo (es la "responsabilidad" de lonas o el "tener a cargo la realidad" de Ellacuría). De una manera obvia, contundente y certera escribe Hinkelammert:

> "La reproducción material de la vida humana es la última instancia de toda vida humana y por tanto de su libertad [cuestión que trataremos en la *tesis* 2]: el hombre muerto -o amenazado de muerte- deja de ser libre, independientemente del contexto social en el cual viva "[30].

Habría todavía que tratar toda la cuestión material del Poder. En efecto, desde Schopenhauer el ser o la realidad es vista como Voluntad (*Willen*). En nuestro caso sería "Voluntad de Vida " (*Willen zum Leben*) que con Nietzsche cobra la fisonomía de "Voluntad de Poder" (*Wille zur Macht*), que podría correctamente ser interpretada como la "potencia " que movilizando y realizando surge de la vida para reproducir la vida, y por lo tanto como el fundamento último de tal Poder. Es también la "Voluntad de Vivir" del ciudadano el fundamento último de la concepción'material (no sólo formal procedimental) de la legitimidad, como indicaremos más adelante.

TESIS 2. La *ratio politica* libre, discursiva, procedimental o democráticamente (*formaliter*) debe alcanzar validez (legitimidad formal) por la participación pública, efectiva, libre y simétrica de los afectados, los ciudadanos como sujetos autónomos, en ejercicio de la plena autonomía de la comunidad de comunicación política, que por ello es la comunidad intersubjetiva de la soberanía popular, fuente y destino del derecho, cuyas decisiones

[30]. Hinkelammert (1990), p. 8.

tienen por ello pretensión *de validez o legitimidad* política universal[31]. En este sentido será la *razón política práctico-discursiva*.

Entramos a un terreno mucho más transitado. Se trata del momento discursivo del consenso, de la autonomía, la libertad, la soberanía popular, que pudiera ser denominado con Jürgen Habermas como "Principio-Democracia"[32] (el anterior podría llamarse el "Principio-Vida"). El principio material del ejercicio de la razón política con contenido (en último término del uso del sistema del Poder para la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana) no puede constituirse (en cuando a su objeto mismo) ni ejercerse sin mediación de la razón político-discursiva. Es decir, a la pregunta: "-¿Cómo puede producir o reproducir políticamente la vida humana de una comunidad?", sólo puede responderse: "-¡Decídase libre, democrática o discursivamente según las reglas institucionalizadas de la validez o legitimidad pública! " ; en otras palabras: "-¡Democráticamente! "

Toda la teoría hipotética del contractualismo moderno se funda en la exigencia moral-política de una normatividad[33] que se origina en la libre participación simétrica de los afectados. Observemos la formulación rousseauniana en El contrato social del problema del consenso originario, en el que sería necesario:

> "Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno se une a todos no obedeciéndose sino a sí mismo, y quedando tan libre como antes"[34].

O como lo define Spinoza:

> "En verdad se llama democracia este derecho de la sociedad que por esta razón se define; asamblea de todos los hombres que tienen colegiadamente soberano derecho en todas las cosas que se pueden, de lo cual se deduce que la soberana potestad no está obligada por ninguna ley, y que todos deben obedecerla en todo"[35].

---

[31]. Véase el capítulo 2 de Dussel {1998).

[32]. Habermas (1992), III, (ed. alemana pp. 151ss; ed. ingl. pp. 118ss), donde se lo distingue del "Principio discursivo", y del principio moral propiamente dicho al que se antepone.

[33]. Un cierto contractualismo o procedimentalismo estratégico intenta separar completamente la normatividad ética de la legitimidad política. La propuesta de Habermas, al menos, logra articular ambos niveles, aunque debería efectuarse una relación todavía más fundamental.

[34]. Rousseau (1963), I, cap. 6; p. 61.

[35]. Spinoza (1985), cap. 16; p. 61.

Todas las teorías contractualistas, incluyendo a John Rawls[36], y aún en mayor medida Robert Nozick[37], caen en una inevitable aporía debido a su individualismo metafísico (y en algunos casos cuasi-anarquista, en cuanto a la perversidad intrínseca de la institución del Estado). Siendo el ser humano un ser individual y libre por naturaleza toda "institución"[38] produce inevitablemente una cierta represión, disciplina, "constreñirniento" (*constraint*)[39] contrario a la naturaleza. El anarquismo de izquierda -a lo Bakunin- cree también que toda "institución" es perversa, porque "reprime" la prístina y comunitaria libertad humana. Bakunin se propone destruir las instituciones por acción directa; Nozick se propone reducirlas al "mínimo" posible. Kant planteó la cuestión claramente en *La metafísica de las costumbres*, Introducción § E:

> "Así como el derecho en general sólo tiene por objeto lo que es exterior (*äusserlich*) en las acciones, el derecho estricto, es decir, aquel que no está mezclado con nada ético, es el que no exige sino fundamentos externos de determinación del arbitrio"[40].

Como "externo" el derecho se impone a las facultades apetitivas (lo material, siempre egoísta para Kant), a todos los individuos por "coacciÓn" (*Zwang*), porque "el derecho está ligado a la facultad de coaccionar"[41]. La acción según derecho no es ética ("no está mezclado con nada ético", hemos copiado arriba) y por lo tanto no tiene normatividad sino mera legalidad externa. El dilema se ha profundizado: la moralidad individual se ha escindido de la legalidad coactiva externa del derecho.

Pienso que al haber partido de una "*comunidad* discursiva" -superando así el individualismo metafísico- Karl-Otto Apel y Habermas han solucionado la aporía: existiendo como punto de partida una comunidad, ésta se comporta (sin constreñimiento anti-natural) *como fuente* del derecho (dánaose a sí misma las leyes), con simetría, libertad y autonomía comunitario-discursiva, y como destinataria del derecho (debe obedecerse a sí misma). El "afectado" ha sido participante simétrico del dictado de lo que

---

[36]. Véase Rawls (1978) y (1993).

[37]. Véase Nozick (1974).

[38]. Rawls tiene sin embargo una matizada teoría de las "instituciones" (véase Rawls (1971), II, cap.4ss), claro que bajo la "prioridad" absoluta de la libertad (individual). La aporía se translada a un momento posterior.

[39]. *Ibid*., cap. 3, "Moral Constraints and the State" (pp. 26ss).

[40]. AB 36; Kant (1968), t. 7, p. 339; ed. esp. p. 41.

[41]. Título del § D de la misma Introducción (AB 35; p. 338; p. 40).

le afecta; por ello la decisión es válida para todos, y mediando el "Principio democrático", que regula la "institucionalización" de las mediaciones, es legítima. El concepto de "soberanía popular" (siendo el pueblo el origen y destinatario del derecho) por parte de una comunidad histórico-discursiva resuelve la aporía[42]. Además, el "Principio democrático" no es sólo un procedimiento meramente formal "externo" y coactivo (legal), sino que tiene fundamento normativo ya que aplica en el nivel público-político el "principio discursivo" -que para Apel debe seguir siendo moral, aunque para Habermas sería todavía indiferente y sólo en su aplicación devendría un "principio moral" propiamente dicho, antepuesto, como hemos indicado arriba, al "Principio democrático". El aporte de Habermas, formalmente, es un gran avance en la delimitación de la "razón político-discursiva ", y debe ser subsumida en una filosofía política compleja. Sin embargo, al negar el nivel material (de la reproducción política de la vida humana en comunidad, de las pulsiones -como la de solidaridad, que en Habermas queda reductivamente indicado en la "formación de la voluntad"-, de la ecología, de la economía, etc.), cae en un formalismo reductivista. La legitimidad se establece para en Habermas en un nivel puramente discursivo, formal. No puede comprender que un sistema político "*pierde* legitimidad" al no reproducir aceptablemente la vida humana de los ciudadanos. Hay que articular el aspecto material al concepto de legitimidad, para enriquecer la concepción puramente formal o procedimental. En los países poscoloniales, periféricos, pobres, la reproducción (económica} de la vida es una dimensión política esencial de la legitimidad. Por ejemplo, en el presente, al empobrecer a la población la política económica neoliberal des legitima gobiernos que han cumplido formalmente con el Principio *democrático*, pero que han descuidado *materialmente* el proceso legitimatorio. Se trata de saber articular el primer principio con el segundo (el socio-económico) de John Rawls, cuestión defectuosamente analizada en su *Teoría de la justicia*; y por ello también la aplicación del "overlapping consensus" sólo se cumple en un nivel político-cultural pero no ecológico-económico y social, como también debería hacerlo[43].

El principio material de la política (la reproducción de la vida humana) y el formal (el principio democrático) se articulan mutuamente en la cons-

[42]. Véase en Habermas (1992) temas tales como " Autonomía privada y pública, derechos humanos y soberanía popular" (cap.III,i), "Soberanía popular como procedimiento" (Apéndice de 1988).

[43]. Véase Rawls (1993).

titución de sus propios objetos, en los movimientos de su proceso, implicándose en su aplicación. Nada acerca de la producción, reproducción o desarrollo de la vida humana en comunidad puede decidirse políticamente sin la mediación de los niveles formales que logran pretensión de validez pública o legitimidad que le otorga el principio discursivo (la argumentación pública de la comunidad política como fuente, lugar y destinatario de toda decisión simétrica de los afectados por plena participación autónoma). Pero todo lo que se argumenta democráticamente debe estar *orientado* por la pretensión de verdad práctica del primer principio material del imperativo, en último término, abstracta y universalmente formulado en la prohibición de una máxima no generalizable -al decir de Wellmer[44]-: " iNo matarás!". No es democráticamente legítimo decidirse por un suicidio colectivo en cuanto tal, porque como escribe Wittgenstein el 10 de enero de 1917: "Si el suicidio está permitido, todo está permitido"[45].

En este caso el ciudadano es miembro de una comunidad intersubjetiva, lingüística, racional, democrática, con soberanía popular; es decir, con libertad, autonomía y plena participación simétrica como origen y destino de la ley, del poder, y de todos los subsistemas subsecuentes.

TESIS 3. La *ratio politica* en su dimensión de factibilidad estratégica e instrumental (en el orden de la *factibilia*) debe obrar teniendo en cuenta las condiciones lógicas, empíricas, ecológicas, económicas, sociales, históricas, etc. de la *posibilidad real* de la efectuación concreta de una máxima, norma, ley, acto, institución o sistema político. De esta manera la máxima, la norma, la ley, la acción, la institución, el subsistema[46], etc. podrán tener pretensión de *eficacia* o éxito político[47]. En este caso se trata de una razón *político estratégica* y hasta *instrumental* -subsumidas positivamente en la complejidad ética de la razón política-.

Todo lo indicado en la *tesis 3* debe operarse dentro de los parámetros determinados por los dos principios enunciados en las dos tesis anteriores

---

[44]. Wellmer (1996).

[45]. Cita tomada de Hinkelammert (1996), p. 19.

[46]. Los sistemas político, de derecho, burocrático, del ejército o la policía que ejercen una coacción legítima, etc., son mediaciones necesarias equívocas (porque pueden dejar de ser legítimas y transformarse en pura violencia desde el Poder) en el tiempo de la "hegemonía" (como diría Antonio Gramsci, a diferenciarse de la mera "dominación", a diferencia de Max Weber para el que siempre la legitimidad es un tipo de dominación).

[47]. Véase el capítulo 3 de Dussel (1998).

(de verdad práctico-política como reproducción de la vida de los ciudadanos, y de validez o legitimidad por su participación soberana). En este sen-1ti do estricto será la *razón política estratégica* (y hasta instrumental).

Max Weber distinguió entre razón formal (orienta a la acción social racional *con arreglo a fines*) y material (*con arreglo a valores*)[48]. La primera procede a partir de "juicios empíricos" que pueden desarrollarse en la ciencia; la segunda opera con "juicios de valor" que son subjetivos, como los juicios de gusto -y no pueden con ellos desarrollarse un discurso científico-. Los dos tipos de racionalidad antes descritos en las *tesis 1* y *2* (la razón política práctico-material y discursiva) son desconocidos para Weber. Esto le hace caer inevitablemente en el reduccionismo de la "razón instrumental" tan criticada por la I Escuela de Frankfurt (por Horkheimer, Adorno o Marcuse). La racionalidad formal está "sujeta [al] número y [al] cálculo"[49], y se encamina a "fines" ya dados en el sistema vigente (sea político, económico, tecnológico, etc.). No hay posibilidad ni de poner fines ni de juzgarlos.

El problema ético político de la razón estratégica consiste, exactamente, en poder ver la compatibilidad de los fines de la acción (de la racionalidad formal: p. e. el fin del sistema burocrático o de la empresa capitalista) con la posibilidad de la reproducción de la vida humana (la verdad del fin) y con la legitimidad democrática de su elección (la validez del fin). Una acción será integralmente política si cumple con los tres principios enunciados.

Así, todo el problema de las formas de gobierno[50], por ejemplo, no se sitúa exactamente en el nivel de las tres tesis (principios) enunciados, porque estas son condiciones universales abstractas -aún en el caso de la factibilidad en general-. El Principio democrático, por ejemplo, en cuanto principio, es un deber operar de una cierta manera discursiva universal (llegando a la decisión válida por argumentos racionales con la participación simétrica de los afectados de manera pública e institucionalizada por derecho), pero' no incluye como tal un tipo concreto determinado de gobierno o una manera de elegir o votar por representantes. La votación universal y secreta es democrática; pero dicho tipo de votación no es la única democrática posible. El Principio democrático no es un tipo ideal de gobierno, sino un principio ético-político universal (en el nivel A, para

---

[48]. Véase Weber (1944).
[49]. Weber {1944), I, II, 9; p. 64.
[50]. P. e. véase Bobbio (1989).

usar la distinción apeliana[51]). Los "tipos de gobierno" democráticos, o modelos de ejercer la democracia, se sitúan ya en el nivel de la factibilidad política, en el nivel de las mediaciones (en un nivel B). La filosofía política en su nivel abstracto (A) analiza los criterios y los principios y aún estudia criterio de los tipos de gobierno específicos en general (nivel B); la ciencia política entra a su estudio en particular, teórico, sociológico, histórico; la acción política singular (nivel C) los determina en concreto, los ejerce o los transforma *de facto*.

El maquiavelismo -no el de Maquiavelo- consiste en la constitución de un ámbito de autonomía absoluta de la razón político-estratégica sin marcos normativos, que tiene un fin concreto: el mero éxito político, como superación de conflictos que ponen a prueba el orden político vigente. Dicho fin justifica los medios. Por el contrario, la factibilidad político-normativa no niega la razón estratégica, el éxito de la acción política, pero la subsume enmarcándola dentro de las exigencias de los dos primeros principios, que en su formulación universal negativa podrían reducirse a dos prohibiciones de máximas no universalizables -para expresarnos como Wellmer-: "¡No matarás!", y "¡No excluirás ni negarás simetría a nadie afectado por aquello acerca de los cuales se toma una decisión concreta!".

En este caso el ciudadano es el agente, situado dentro de condiciones de factibilidad medio-fin, debiendo alcanzar el éxito por una acción estratégica.

COROLARIO 1. Sólo la norma, ley, acción, institución o sistema que cumpla con las condiciones (principios) indicados podrá tener la pretensión *de justicia política* (lo ético político) dentro del orden establecido.

Las tres tesis enunciadas son universales y abstractas (nivel A). Son exigencias ético-políticas que se llevan a cabo, articuladamente, en el ámbito de la aplicación y de la acción estratégica y táctica concreta (nivel B). Es aquí donde la ciencia y la experiencia política (la *politiké* y la *frónesis* política) aportan toda su contribución; es aquí donde la *verdad práctica* (de la reproducción de la vida humana, ahora en concreto y determi-

[51]. Véase el cap. II de este libro, "Principios, mediaciones y el *bien* como síntesis". El nivel A es el de la universalidad de los principios; el nivel B el de las mediaciones, de la mutua articulación, de la aplicación; el nivel C de la decisión concreta, última, singular.

nadamente en diversos frentes tales como el ecológico, económico, educativo, de salud, del arte, etc.) se articula con la validez política (con tipos de gobierno concreto, con división de poderes, con sistemas objetivos de derechos, de leyes, de instituciones, que son las mediaciones del Principio democrático) y la *factibilidad práctica* (considerando las condiciones concretas en todos los niveles posibles empíricos, de espacio y tiempo históricos, de posibilidades sociales, tecnológicas, etc.). La que maneja toda la complejidad de este nivel concreto (C) es la razón político-estratégica concreta, la que frecuentemente es definida como la razón política en cuanto tal; pero en este caso no podría compatibilizar su acción estratégica con las exigencias de la vida humana y la validez de la soberanía popular *a las que sirve*.

En este caso el ciudadano es miembro de un orden político vigente, en el que puede reproducir su vida humana, participar legítima y soberanamente en la sociedad política, por las mediaciones institucionales necesarias y factibles. Hay una pretensión simultánea de justicia política y eficacia estratégica. Pero la razón estratégica debe ser igualmente responsable por los efectos de su acción. A corto y largo plazo. En el ámbito de la *responsabilidad de los efectos de la acción política*, no cuando estos efectos son positivos (porque simplemente se transforman en méritos del éxito político), sino cuando son *negativos* (llamaremos víctimas a los que sufren dichos efectos negativos), surgen otros tipos de racionalidad política: la razón política crítica como principio público del desarrollo de la vida humana y lucha por el reconocimiento de nuevos derechos (nuevos ámbitos de validez y legitimidad futuros).

3. LA POLÍTICA CRÍTICA

El discurso de la filosofía política entra en un segundo momento. Ahora es necesario hacerse cargo de los efectos de las acciones políticas a mediano ya largo plazo. Los efectos positivos confirman el acierto de las medidas tomadas y de las estructuras vigentes. Sólo los efectos no-intencionales *negativos*, y sobre todo cuando se tornan preponderantes, inaceptables o intolerables, producen por reflexión sobre las acciones o sistemas que los producen el surgimiento de lo que pudiéramos llamar la "política *crítica*": la crítica de las estructuras políticas que producen efectos desbastadores ecológicos o víctimas humanas. Ambos efectos *negativos* no inten-

cionales nos advierten la necesidad de corregir los cauces de la acción política. Los *Black Amerícans*, los *Híspanícs*, los movimientos feministas, los ecologistas, los ancianos de la "Tercera Edad", los países poscoloniales oprimidos por el proceso de Globalización, las clases explotadas, las poblaciones autóctonas excluidas, los marginales, los inmigrantes pobres y tantos otros grupos sociales víctimas de sistemas políticos vigentes, son el objeto de la política *crítíca* o liberadora.

TESIS 4. La *ratío política* se transforma en razón política crítica en tanto que debe asumir la responsabilidad por los efectos no-intencionales negativos de las decisiones, leyes, acciones o instituciones y lucha por el reconocimiento político de las víctimas de acciones políticas, pasadas o presente. La crítica ético-política tiene pretensión de establecer la no-verdad, la no-validez (deslegitimación), la no-eficacia de la decisión, norma, ley, acción, institución u orden político vigente e injusto desde la perspectiva específica de la víctima.[52] En este sentido será la *razón política crítica* propiamente dicha.

John Locke, aquel "revolucionario" burgués que lo hemos visto justificar a la propiedad como el fin de la sociedad política, adoptará *negatívamente* al final del *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, en el capítulo 19 "De la disolución del gobierno", (§ § 211ss), una posición semejante a la de un Max Horkheimer en la "Teoría crítica", cuando escribe:

> "Si el pueblo se ve reducido a *la miseria*[53] y *es víctima*[54] de los abusos de un poder arbitrario, el final sería siempre el mismo. El pueblo que se ve maltratado y gobernado contra Derecho, estará siempre dispuesto a quitarse de encima una carga que le resulta pesadísima"[55].

En efecto, Horkheimer escribe en "Teoría tradicional y teoría crítica":

> "Lo que la teoría tradicional se permite admitir sin más como vigente (*vorhandenen*), su papel *positivo*[56] en una sociedad en funcionamiento [...] es cuestionada por el *pensamiento crítico* (*kristischen Denken*). La meta que éste quiere alcanzar, es decir, una situación fundada en la razón, se basa en la

---

[52]. Véase el capítulo 4 de Dussel (1998).
[53]. Se trata de la *negatividad material* por excelencia, negación del primer principio (tesis 1).
[54]. Pone el nombre exacto personal del efecto negativo no-intencional de la política como fracaso estratégico.
[55]. Locke (1976), S 224; p.170.
[56]. Adviértase la "positividad" como afirmación del sistema vigente.

> *miseria presente* (*Not der Gegenwart*) [...] La teoría esbozada[57] por el pensar crítico no obra al servicio de una realidad ya vigente (*vorhandenen Realität*): sólo expresa su secreto"[58].

La "negatividad material" es el punto de partida de la política crítica. En este caso el ciudadano es la víctima injustamente reprimida o excluida del orden político vigente, es decir, de la posibilidad de la reproducción de su vida (aunque sea como pobreza) (como *no-verdad*), de su participación (antidemocrática y por ello ilegítima) (como *no-validez*) y no-eficaz (en cuanto al cumplimiento de los dos aspectos indicados) (como *no-factible*). Los tres principios enunciados en la primera parte se cumplen ahora negativamente. La política crítica comienza por ser, cuando se toma la posición de la víctima, un " diagnóstico científico de las patologías del Estado" -como exigía Hermann Cohen[59]-. El sistema político, cuando produce víctimas en número intolerable, significa que su autoconservación se ha transformado en fin, y los miembros de la sociedad política sólo operan como mediación, reprimiéndolos, disciplinándolos, alienándolos:

> "*Conatus esse conservandi* [...][60] constituye la verdadera máxima de toda la civilización occidental [...] Quien confía en la vida (*Leben*) directamente, sin relación *racional* (*rationale*) con la *autoconservación* (*Selbsterhaltung*) [del sistema], vuelve a caer, según el juicio de la Ilustración y del protestantismo, en la etapa prehistórica [...] El progreso ha lanzado la maldición sobre el olvido de sí, en el pensamiento tanto como en el placer (*Lust*) [...] Pero cuanto más se realiza el proceso de auto conservación [del sistema] a través de la división burguesa del trabajo, tanto más dicho progreso exige la *autoalienación* (Selbstentäusserung) de los individuos, que deben adecuarse en cuerpo y alma a las exigencias del aparato técnico [...]"[61].

La "autoconservación del *sistema político*" -por ejemplo, el esclavismo de la democracia ateniense de los "libres" en tiempos de Aristóteles- se levanta como último criterio ante la misma reproducción de la vida humana (en este caso de los esclavos). Por ello, "quien confía en la vida" es criticado desde el criterio de la "autoconservación del sistema vigente". La

---

[57]. Se trataría de la "crítica negativa" del sistema, para posteriormente efectuar la construcción positiva de alternativas.

[58]. Horkheimer (1970), p. 35; p. 248.

[59]. Cohen {1972), p. 23.

[60]. Citan los autores de la Ética de Spinoza, IV, prop.xxii, corol. (Spinoza, 1958, p. 191: "La tendencia a conservar el ser es el primero y único fundamento de la virtud").

[61]. *Ibid*., p. 29-31; pp. 45-46.

"valorización del valor" (criterio último del capital) pone en cuestión la reproducción de la vida (del obrero), porque ésta debe supeditarse a aquella. La crítica de la autorreproducción del sistema desde la posibilidad del desarrollo de la vida humana de la víctima es el criterio fundamental de la política crítica, el criterio de toda "transformación" política necesaria. No otra cosa explica la economía Marx, o la ontología Emmanuel Levinas. Claro que los agentes de la transformación institucional política no pueden ser el mismo Estado -aunque hay cierta posibilidad interna de transformación del Estado-, sino "movimientos sociales" de la sociedad civil con pretensión de justicia política renovada. De allí el interés de una crítica de las estructuras del "micro-poder", desde la Diferencia, tal como lo propone Michel Foucault[62]. Los excluidos del orden político (los "locos", los "presos", los "homosexuales", etc.) corroboran por la existencia de castigos disciplinarios el "orden" vigente. La mera realidad de la víctima (las minorías marginadas, los empobrecidos, las feministas, los homosexuales, etc.) es criterio crítico social. La cuestión no se ha planteado claramente en la filosofía política contemporánea.

TESIS 5. La *ratio politica*, en tanto crítica, debe asumir discursiva y democráticamente, desde los actores sociales diferenciados y excluidos, la responsabilidad: a) de enjuiciar negativamente el orden político como "causa" de sus víctimas, b) organizar los movimientos sociales necesarios, y c) proyectar positivamente alternativas a los sistemas político, del derecho, econÓmico, ecológico, educativo, etc. Así surgen de la lucha por el reconocimiento de los excluidos los nuevos sistemas de derechos. Estos movimientos sociales críticos tienen pretensión *creciente de legitimidad* (validez crítica) ante la decreciente legitimidad del orden político en el poder. Transversalmente tienen igualmente pretensiones de universalidad63. En este sentido, será la *razón política crítico-discursiva*.

Ahora, el ciudadano víctima, excluido, se transforma en un agente de transformación como miembro de una *comunidad crítica* que lucha por el reconocimiento de sus derechos en la sociedad civil, y con pretensión de que sus demandas sean institucionalizadas en el futuro por el Estado –la

[62]. Véase Honneth (1989), pp. 121ss (trad. inglesa 105ss). Honneth no descubre en la primera Escuela de Frankfurt su aspecto "crítico" -y por ello tampoco expone la "pérdida" de criticidad de la Segunda Escuela, a la que en cierta manera pertenece por su no-criticidad.

[63]. Véase el capítulo 5 de Dussel (1998).

sociedad política-. En las *Tesis sobre Feuerbach* el "materialismo" de Marx -contra el materialismo individual, cognitivista, estático y "funcional" de Feuerbach- se muestra en toda su dimensión antropológica (de la corporalidad viviente), crítico o negativo (desde las víctimas), práctico (en cuanto se interesa por la "transformación [*Veränderung*]" real de las condiciones de dichas víctimas), y social (porque se ocupa del sujeto inmerso en las "relaciones sociales"[64]). Está hablando de una "actividad humana [*menschliche Tätigkeit*]"[65] que realiza la misma comunidad de las víctimas (o los a ellas articulados):

> "La coincidencia de la transformación de las circunstancias con el de la actividad humana o autotransformación [*Selbstveränderung*], sólo puede concebirse racionalmente como praxis revolucionaria [*revolutionäre Praxis*]"[66].

En este nivel muy preciso, que no es el de un sujeto solipsista y meramente teórico, sino el de los sujetos prácticos o estratégicos en posición *crítica*, y para los cuales su propia praxis transformativa ante el sistema que los excluye y domina es la condición de posibilidad del enunciar un juicio crítico (verdad objetiva), debe leerse la *Tesis 2*:

> "El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva [*gegenständliche Wahrheit*] no es un problema teórico, sino un problema práctico[67]. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la Verdad, es decir, la Realidad[68] y el Poder, la terrenalidad de su pensamiento"[69].

Marx ha descubierto el "punto de partida " de su praxis (la comunidad crítica de las víctimas, el proletariado en su momento y en su específica perspectiva), al responder afirmativamente a la interpelación ética de las mismas víctimas, que se "autoliberan".

En la cuestión de la organización de la comunidad de las víctimas (que hoy sería tan útil a los movimientos sociales tales como los ecologistas,

---

[64]. Tesis 6; Marx, 1956, t. 3, p. 6; trad. esp. al final de *La Ideología alemana*, 1970, p. 667.

[65]. *Ibid*., tesis 1; p. 5; p. 665.

[66]. *Ibid*., Tesis 3; p. 6; p. 666. Puede ahora entenderse que Paulo Freire aplica este principio a la pedagógica, exactamente. Como veremos Marx identifica aquí, confusamente, transformación ética con revolución.

[67]. La totalidad del sistema dominante aparece como "no-verdad" para Adorno, desde la posición práctica de la víctima.

[68]. Hemos insistido que la vida es el criterio de verdad, y que la realidad aparece al viviente humano desde las exigencias de la vida misma. Además, en un nivel estratégico, la realidad debe responder a los criterios de la factibilidad, del Poder -aún en el sentido foucaultiano-.

[69]. *Ibid*., p. 5; p. 666.

feministas, *black americans*, *hispanics*, marginales, inmigrantes discriminados por el racismo, etc.) el genio de Rosa Luxemburg no debe olvidarse, ya que se manifestó en la intersección de la praxis concreta *estratégica* y táctica y los *principios* (que deben distinguirse de la teoría, aunque no la haga explícitamente Luxemburg)[70].

La Diferencia (los movimientos sociales) deberá afirmarse desde prácticas democráticas que sin embargo no dejan de abrirse a la universalidad (la Transversalidad) de la sociedad política como un todo. La lucha por el reconocimiento de dicha Diferencia es, al mismo tiempo, lucha por el desarrollo universal de la vida humana en general.

TESIS 6. La *ratio politica*, como "ratio liberationis", debe organizar y efectuar estratégica e instrumentalmente (*ratio critica factibilitatis*) el proceso eficaz de transformación, a) sea negativo o de-structivo (de-constructivo) de las estructuras injustas del sistema vigente, b) sea positivo de construcción de aspectos o sistemas nuevos en el mismo orden político, o en los niveles de los sistemas del derecho, la economía, la ecología, la educación, etc. Estas máximas, normas, acciones, instituciones tienen pretensión estratégica de ser transformaciones *posibles* (liberación como factibilidad crítica: es toda la cuestión de la utopía posible, real aunque no presente)[71]. En este sentido será la *razón política crítico-estratégica*.

Ahora el ciudadano es el sujeto de liberación, en la intersubjetividad de un movimiento que ha entrado en la acción transformadora efectiva: George Washington luchando por la emancipación de su patria, que se transforma de la New England en United State of North America. La *ratio politica* liberadora mueve también a Miguel Hidalgo contra España para convertir la Nueva España en México, a Martin Luther King entre los *Black Americans*, a las feministas en el orden político machista, a Fidel Castro contra el Imperio de turno, etc.

Lo que hemos ido arquitectónicamente indicando hasta aquí es, estrictamente, una introducción a la famosa formulación de Marx, cuando plasmó la tesis 11 de sus *Tesis sobre Feuerbach*:

"Los filósofos han sólo *interpretado* (*interpretiert*) el mundo de diferentes maneras; de lo que se trata es de *transformarlo* (*verändern*)"[72].

---

[70]. Véase más adelante cap. X, 4.
[71]. Véase el capítulo 6 de Dussel (1998).
[72]. Marx (1956), t.3. p. 7; p. 668.

En este aforismo Marx, ya indicado en otro lugar de esta obra, no niega a la filosofía -como bien pensaba Korsch-, sino que señala que debe dejar de ser sólo hermenéutica teórica para desarrollarse en un discurso que fundamente la "transformación (*Veränderung*)" práctica y real del mundo, como "actividad *crítico-práctica* (*praktisch-kritischen*)"[73]. Dicho discurso filosófico no puede sino ser una filosofía práctica, y en el sentido que la hemos definido en esta obra, en sentido estricto, una *Política de Transformación* no reformista, una Política de Liberación. La tradición del marxismo occidental, desde Lukács, se desvió hacia la ontología, la crítica de la ideología, la estética, la mera economía política, etc., pero nunca intentó desarrollar una política como "filosofía primera y práctica " que analizara criterios y principios que fundamenten la necesaria "transformación del mundo" desde sus víctimas. Esto lo ha intentado desde fines de la década de los 60s, de diversas maneras, la Ética de la Liberación.

Esquema 1
Tipos de actos sistémico-funcionales o crítico-transformativos

1. Actos políticos sistémicos no críticos	
1.a. Actos "funcionales" al sistema político	1.b Actos "reformistas" que pretenden ser críticos
2.a Actos críticos de "trans-formación" política	2.b Actos revolucionarios o de "transformación" extrema
2. Actos políticos críticos o de "transformación"	

Escribe Michael Walzer en *Exodus and revolution*:

> "Primero, donde quiera que vivas es probablemente Egipto; segundo, que siempre hay un lugar mejor, un mundo más atractivo, una tierra prometida; y tercero, que el camino a esa tierra es a través del desierto. No hay forma de llegar ahí excepto uniéndose y caminando"[74].

---

[73]. Tesis 1, op. cit., p. 5; p. 666. Adviértase que se está hablando de una acción, de la praxis, de una "actividad (*Tätigkeit*)" *crítica*. Esta praxis crítica es, exactamente, la praxis de liberación, que no es una teoría crítica, sino principios prácticos (éticos) que en marcan el programa de las ciencias sociales críticas, articulados a estrategias, tácticas y métodos efectivamente realizados en la *praxis crítica*, en una acción crítica o "transformadora" { que no es ni funcional al sistema formal vigente ni vergonzantemente reformista).

[74]. Walzer (1985), p. 149. El texto citado es de W. D. Davies, *The Territorial Dimension of Judaism*, University of California Press, Berkeley, 1982, p. 60.

De nuevo, la lucha en los diferentes "frentes de liberación" (de los excluidos, pobres, razas discriminadas, sexos oprimidos, viejos descartados, niños explotados, pueblos ignorados, culturas aniquiladas, etnias despreciadas) afirma la universalidad humana gracias al ejercicio de una razón transversal[75] universal, más allá de la crítica particularista del postmodernismo.

COROLARIO 2. Sólo la máxima, norma, ley, acción o institución que cumpla con las seis condiciones (principios) indicados podrá tener la pretensión de construir estructuras políticas justas como legítima transformación del orden establecido, por mediación de la creación de *nuevas* normas, leyes, acciones, instituciones u orden político.

El construirle a las víctimas (los movimientos sociales tales como los inmigrantes hispanos, los discriminados racialmente, por el género o sexualidad, etc.) un orden jurídico, de derecho, político que responda a sus exigencias es el objetivo del acto político liberador, crítico-emancipatorio o innovador. El que actúa bajo la responsabilidad por el Otro y en cumplimiento de las indicadas exigencias, puede tener la pretensión de establecer un orden más justo. Si efectivamente a mediano o a largo plazo el dicho orden fuera *efectivamente* más justo la juzgará la historia. De todas maneras la conciencia honesta política intentó con factibilidad estratégica la realización de dicho orden intentando reproducir la vida de las víctimas con la participación simétrica de los afectados, es decir, procedimentalmente bajo el principio democrático. Puede tener así una seria pretensión de justicia política renovada.

El ciudadano del nuevo orden vivirá dentro de las estructuras normativas, legales, de derecho, políticas, económicas, ecológicas, etc. que en su tiempo clásico permitirán el *desarrollo* de la vida humana, para, en su época de decadencia, volver a cerrarse sobre sí para, por un instinto de muerte propio del principio de realidad del sistema, negar el placer, la soberanía y la eficacia, y volver a exigir en su injusticia el nacimiento de un futuro deber liberador. La historia, en el sentido de Walter Benjamin o de la Ética de la Liberación, es una *justitia semper renovanda* desde el clamor de las víctimas, de los movimientos sociales en la sociedad civil.

---

[75]. Véase Welsch (1996).

CAPÍTULO II

PRINCIPIOS, MEDIACIONES Y EL" BIEN" COMO SÍNTESIS (DE LA "ÉTICA DEL DISCURSO" A LA "ÉTICA DE LA LIBERACIÓN")[1]

En 1973 Karl-Otto Apel publicaba en Frankfurt su obra *Transformación de la filosofía*[2]. Ese mismo año, en Buenos Aires, aparecían los dos primeros tomos de mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*[3]. Dos semanas después de la "caída del muro de Berlín" nos reuníamos en Freiburg, el 24 de noviembre de 1989. De inmediato comprendí la importancia y la creatividad del pensamiento de Apel para el proyecto de una Ética de la Liberación, pero al mismo tiempo -al comienzo desde Marx- comprendí la insuficiencia de una moral formal de la validez intersubjetiva que no podía integrar el momento material de verdad práctica. Durante seis diálogos[4] pude progresivamente llegar a expresar más clara-

---

[1]. Este capítulo tiene su origen en la ponencia presentada en el Congreso de la Society for Phenomenology and Existential Philosophy, Lexington (Kent, USA), el19 de octubre de 1997. Publicado bajo el título "PrincipIes, mediations and the good as synthesis", en *Philosophy Today*. *Remembrance and Responsability* {DePaul University, Chicago), Vol. 41 (1998), pp. 55-66.

[2]. Véase *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973, t.1-2 (trad. esp. *Transformación de la filosofía*, trad. de Adela Cortina, Taurus, Madrid, 1985, t.1-2).

[3]. *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t.1-2 {escritos en 1970-1972), Siglo XXI, Buenos Aires, 1973; t.3 (escrito en 1973), Edicol, México, 1977; t.4-5 {escritos en 1974-1975), USTA, Bogotá, 1979-1980 (en portugués en Loyola, S3-o Paulo, t.1-5, 1982). Hay otras ediciones en lengua española.

[4]. Alguno de ellos publicados por Raúl Fornet-Betancourt: *Ethik und Befreiung*, Augustinus, Aachen, 1990 (orig. esp. en Apel, K.O.-Dussel, E., *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI, México, 1992); *Diskursethik oder Befreiungsethik*?, Augustinus, Aachen, 1992 (orig. esp. en Debate en tomo a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosÓfico Norte-Sur desde América Latina, E. Dussel, Ed., Siglo XXI, 1994); *Die Diskursehtik und ihre lateinamerikanische Kritik*, Augustinus, Aachen, 1993; *Konvergenz oder Divergenz*? *Eine Bilanz des Gespriichs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, Augustinus, Aachen, 1994 (trad. port. *Ética do Discurso e Filosofia da Libertacao*, Antonio Sidekum {Ed.), Unisinos, Sâo Leopoldo {Brasil), 1994); *Armut, Ethik, Befreiung*, Augustinus, Aachen, 1996; etc.

mente las intuiciones originales. Ahora, después del Coloquio de México de 1997, creo haber avanzado hacia nuevas distinciones arquitectónicas, y es la que deseo exclusivamente dilucidar en este capítulo que supone todo la expuesto en otras obras de estos últimos años. Dividiré la temática en dos partes (la ética fundamental y la ética crítica o de liberación). En ambas partes consideraré tres "niveles": A, B y C (Apel habla de las *Teilen* A y B).

1. PRIMERA PARTE: LA ÉTICA FUNDAMENTAL

Como su nombre la indica la parte "fundamental" analiza la problemática de la ética en su estructura básica, la que de alguna manera -exponiendo aspectos, partes o especificaciones- todas las escuelas éticas estudiaron inevitablemente. La reconstrucción desde la Ética de la Liberación tienen tesis propias que no escaparán al lector.

1.1. "nivel a": la "universidad" abstracta[5]

En primer lugar, y aceptando en parte esta distinción -aunque dándolf otro sentido- se trata del momento de máxima abstracción o "universalidad (*Allgemenheit*) " de toda ética posible, usando la distinción hegeliana de los niveles de generalidad.

1.1.1. El principio de validez discursivo o de la moral formal

Sin lugar a duda el aporte irreversible de la modernidad en ética ha sidc la propuesta de la "validez (*Gültigkeit*) " moral del acto humano. Ha sidc necesario el linguistic turn y su paso por la prágmática discursiva par;: alcanzar un nivel decisivo. Así "válido (*gültig*)" es el acto que es "acepta. do" intersubjetivamente por una comunidad de comunicación -sea cua fuere su extensión-. Se reinterpreta entonces el primer imperativo categó rico kantiano, que ya hablaba de "validez" (y no directamente de "bon dad" o "bien [*das Gute*]"):

> "Obra de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre y al mismo tiempo como principio de legislación universal"[6].

---

[5]. Esta cuestión es tratada en la Primera Parte de mi obra *Ética de la Liberación* (Dussel, 1998)
[6]. Kp V, A 54.

La condición de posibilidad de la "validez" de una máxima de acción consiste en la "aceptabilidad" de los demás miembros de la comunidad -para lo que era necesaria la comunicación lingüística- de los "afectados", en aquello que se discute; afectados que "sufrirán " los efectos de la acción a realizarse. "Válida " es la acción que pudo ser racional y simétricamente decidida -en iguales condiciones y derechos- *in actu* por todos, y no por el mero hecho de que alguien "se ponga en el lugar" de los otros -como sugería Kant[7]-.

No puede haber una acción "buena" que no sea *antes* "válida" -la "validez" es una de sus condiciones de posibilidad-. Pero la acción "buena ", como veremos más adelante, no lo es sólo por ser "válida " -en esto consiste el error del formalismo discursivo-, sino también por otras condiciones.

El principio discursivo de validez podría entonces formularse aproximativamente de la siguiente manera: el que obra moralmente debe llegar a la decisión válida gracias a la participación simétrica en una comunidad de comunicación de los afectados por medio de la argumentación racional -y no por coacción de ningún tipo-. La máxima así fundamentada intersubjetivamente será "válida " para todos los participantes, que han podido ejercer en dicha decisión práctica su libertad, autonomía y racionalidad.

Por su parte, esta norma básica moral puede ser fundamentada racionalmente contra escépticos radicales, que se contradicen performativamente al querer refutarla, ya que usando la razón intentan con un enunciado con pretensión de validez negar a la misma razón; negar la validez de dicha racionalidad. La validez presupone la argumentación de los afectados; pero la misma argumentación presupone una comunidad de argumentación donde cada participante es reconocido como igual. Este reconocimiento ético indica la presuposición de la ética con respecto a la misma argumentación, y por ello a toda comunidad científica (pero igualmente cotidiana, política, etc.). Todo "acuerdo" -aún teórico- presupone la norma moral básica, y " obliga " a todos los participantes en la discusión.

---

[7]. En este consiste ya una "transformación" del kantismo, y el mejoramiento en el ejercicio del principio de universalización.

Por su parte Apel distingue entre un "nivel (*Teil*) A " y "nivel B" de la Ética del Discurso:

> "Distingo -dice Apel- una parte abstracta A de fundamentación (*Begründungsteil*) de la Ética del Discurso de la parte histórica (*geschichtsbezogen*) B de esa fundamentación. Además, dentro de la parte A, haré una distinción entre el plano de la fundamentación última, pragmático-trascendental del principio de fundamentación de normas y el plano de la fundamentación de normas situacionales (*situationsbezogen*) en los discursos prácticos -exigidos por principios-"[8].

La "parte B" contiene "la fundamentación concreta de las normas los afectados mismos"[9], como "fundamentación consensual (que) puede vincularse a las relaciones situacionales en el sentido de una *ética de la responsabilidad histórica*"[10]. Aunque no exactamente, es algo semejante al problema de la "aplicación" en ética:

> "Se trata [...] de la colaboración con aquellas ciencias naturales o sociales susceptibles de proporcionar un conocimiento de orientación pronóstica relevante"[11].

De esta participación comunitaria de expertos no se puede tomar ningún "acuerdo" sin antes ponderar los efectos posibles del acto: "esto es lo que constituye la conocida tesis central de la distinción entre una *ética de la convicción* (*Gesinnungsethik*) y una *ética de la responsabilidad* (*Verantwortungsethik*)"[12], Pero aquí la Ética del Discurso confiesa sus limitaciones, ya que, empíricamente en la comunidad real de comunicación, no existe la simetría exigida para alcanzar validez práctica:

> "En una comunidad comunicativa real, históricamente condicionada, sor precisamente las *condiciones de aplicabilidad* de la ética de la comunidac comunicativa ideal las que aún no están en absoluto dadas"[13].

Es aquí donde la Ética del Discurso opinó que la Ética de la Liberación podría serle "complementaria " :

---

[8]. "La ética del discurso como ética de la responsabilidad", 2; ed. cast. Oussel, 1993, (ed. alemana "Diskursethik als Verantwortungsethik", en el ya citado Fornet-B., 1990)
[9]. *Ibid*.,p.23.
[10]. *Ibid*., p. 30.
[11]. *Ibid*., p. 31.
[12]. *Ibid*., p. 34.
[13]. *Ibid*., pp. 38-39.

> "En la parte de fundamentación B, es el principio ético del discurso mismo el que debe considerarse como un valor que puede fungir como criterio con relación a un *principio teleológico de complementación* (*Ergänzungsprinzip*) del principio del discurso"[14], cuyo "objetivo [sería el] de alcanzar la realización de las *condiciones* [*de simetría*] en la aplicación del principio ético del discurso"[15].

Veremos a continuación cómo esta función que la Ética del Discurso asigna a la Ética de la Responsabilidad (o a la de Liberación) está mostrando una reducción esencial del problema ético que le lleva a su "inaplicabilidad (*Nichtanwendbarkeit*) " .

Albrecht Wellmer distingue entre "verdad" y "validez":

> "Podemos hablar de un consenso *racional* en la medida que nuestro convencimiento haya sido alcanzado realmente de manera comunitaria. De ahí que pueda parecer que todo consenso *racional* tiene que ser también *verdadero*. Pero ello se ve así sólo desde la perspectiva interna de los individuos respectivamente involucrados; el que yo tenga razones para dar mi consentimiento, quiere decir que hay una pretensión de validez que juzgo como *verdadera*. Sin embargo, la verdad *no se sigue* aquí de la racionalidad del consenso, sino de lo acertado de las razones que yo pueda esgrimir en favor de la pretensión de validez correspondiente, razones de las que *yo debo estar convencido antes* (*bevor*) de poder hablar de la racionalidad del consenso"[16].

Wellmer afirma:

> "La pretensión de verdad de los enunciados empíricos implica la referencia (*den Bezug*)[17] de estos enunciados a una realidad (*sprachunabhängige Realität*) que, hasta cierto punto, es independiente del lenguaje"[18].

Esto nos introduciría ya al segundo principio de la ética, ya que la pretensió¿ de verdad es material (o con "referencia" al *contenido* [Inhalt]), mientras que la pretensión de validez es formal (o con "referencia " a la intersubjetividad como *aceptabilidad*).

---

[14]. *Ibid*., p. 42.
[15]. *Ibid*., p. 43.
[16]. Wellmer, 1986, pp. 70-71; p. 96.
[17]. La cuestión de la "referencia" se encuentra en el centro de una teoría de la verdad. Véanse inicialmente las obras de Lafont, 1993, y de Tugendhat, 1982. Es evidente que nunca se alcanza "verdad" sin la mediación lingüístico-discursiva.
[18]. Wellmer, 1986, p. 203; pp. 223-224.

1.1.2. El principio material universal o la verdad práctica

En la tradición de los estudios éticos se las llama "materiales" cuando justifican los "contenidos" como fundamento de la ética. Así Max Scheler propone una "ética *material* de los valores" contra la ética formal de Kant[19]; Aristóteles (o más recientemente A. MacIntyre[20]) defiende una ética de virtudes; la "felicidad" es por su parte propuesta como el fundamento de la ética (en la *eudaimonía* de Aristóteles, la *beatitudo* de Tomás o la *happiness* de un Jeremias Bentham[21] o John Stuard Mill[22], en cada caso significando algo muy distinto); o aún la "comprensión del ser" como el "poder-ser (*Sein-können*)" de un Heidegger[23]. Pareciera entonces que desde Kant es imposible defender la posibilidad de un principio ético material universal, ya que todos los indicados caen en alguna "particularidad" (aún la *eudaimonía* o la *beatitudo* eran al final el ejercicio de la comprensión de la "vida buena " de los griegos o cristianos, pero no idéntica por su contenido en las otras culturas).

En efecto, Kant, siendo antropológicamente *dualista*, concibe la materialidad humana de manera "reductiva " -y con él el neokantismo de la Ética del Discurso-. A través del neoestoicismo, el luteranismo de inspiración agustiniana (en su etapa maniquea) y el pietismo, Kant desconfía del goce, del placer:

> "Son las acciones y *no el goce*, las que hacen al hombre experimentarse como un *ser vivo*"[24].

Y recordando la *libido* agustiniana efecto del pecado original en la naturaleza humana, escribe Kant:

> "Quien ama por inclinación sexual convierte al ser amado en un objeto de su apetito. Tan pronto como posee a esa persona y sacia su apetito se desen-

---

[19]. Véase por ejemplo *Der Formalismus in der Ethik und die materia le Wertethik*, Francke, Berna, 1954.

[20]. *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981.

[21]. Véase por ejemplo *A Fragment on Government and An lntroduction to the Principies of Morals and Legislation*, Basil Blackwell, Oxford, 1948.

[22]. Así en *Utilitarianism*, The Liberal Arts Press, Nueva York, 1957.

[23]. Véase en mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* (ya citada, t.1) el tratamiento de Hiedegger desde la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles.

[24]. Kant, *Lecciones de ética*, ed. cast. Crítica, Madrid, 1988, p. 200 (ed. alemana de la *Moralphilosophie* (Collins) de Kant, en *Kants Vorlesungen*, Akademie der Wissenschaften, Gryter, Berlin, 1974, p. 381). Hay ed. inglesa en Kant, *Lectures on Ethics*, Harper Torchbook, Nueva York, 1963.

> tiende de ella, al igual que se tira un limón una vez exprimido su jugo [...]En esta inclinación se da una humillación del hombre [...] Esta es la causa de que uno se avergüence por tener esa inclinación [...] Se intenta contener esa inclinación porque degrada la condición humana"[25].

Todo el texto comenta el § 275 de la *Ethica philosophica* de A. G. Baumgarten[26], de alto componente dualista. En efecto, para Kant -como para Descartes- el ser humano como participante de un "reino de fines" es espiritual, y tiene un cuerpo como un componente del que se dispone, ya que "sólo por medio del cuerpo cobra el hombre poder sobre su vida"[27]. No se concibe el ser humano como siendo corporal. En realidad no se tiene un cuerpo; se es corporal, porque la subjetividad humana es un momento de su propia corporalidad. No *se tiene* "poder sobre su vida ": el ser humano es un viviente que recibe la vida a cargo. Se dice:

"Podemos *disponer* de nuestro cuerpo bajo la condición de mantener el propósito de la autoconservación (*Selbsterhaltung*) […] El *disponer* de nuestro cuerpo es algo que se halla supeditado a la conservación de nuestra persona"[28].

Este tipo de expresiones dualistas oculta el hecho de que no "disponemos" de nuestro cuerpo, *sino que somos nuestro cuerpo*, y no podemos disponer de él sólo para la "autoconservación". Lo que acontece es que para Kant, y los neokantianos actuales, la "sobrevivencia " es sólo *animal*:

> "La vida en sí y por sí misma no representa el supremo bien […] Existen deberes de rango superior al de la sobrevivencia [...] El hombre considera la vida -que consiste en la unión del alma con el cuerpo- como algo contingente [...] La cobardía del hombre deshonra a toda la humanidad, y la sobrestima de la vida *física* supone una gran cobardía [...] Puede suceder que ponga en peligro su vida *animal*, pero debe sentir que, a lo largo de su vida, ha vivido dignamente [...] Por lo tanto, la conservación de la vida no constituye el deber supremo, sino que con frecuencia ha de ser colocada en un segundo plano para vivir dignamente"[29].

El error fundamental del dualismo antropológico kantiano se deja ver en esta cita. La vida, si es vida *humana*, y no simple vida *física* o *animal*, tiene

---

[25]. *Ibid*., ed. esp. p. 205; ed.alem., pp. 384-385;.

[26]. Véase de Alexander G. Baumgarten, *Ethica philosophica* [1763], Georg Olms, Hildesheim. 1969, p. 174: "crimina carnis sunt peccata ex libidinis intemperantia ".

[27]. *Ibid*., ed. esp. p. 188; ed. alem. p. 369.

[28]. *Ibid*., p. 189; p. 370.

[29]. *Ibid*., pp. 195-197; pp. 376-378.

como un componente propio el vivir-se dignamente. La pura sobrevivencia *animal* (como la corporalidad humana sostenida en vida en un quirófano donde el cerebro ha dejado de funcionar, pero que se la hace "sobrevivir" artificialmente por tiempo indefinido) no es plena vida *humana*, sino física, vegetativa o animal. La vida *humana* incluye todos los atributos propios, y entre ellos su plenitud cultural o íntegra dignidad. La vida humana puede sacrificarse por la comunidad, como acto heroico, pero la dignidad o heroísmo que se afirma y se alcanza por dicho acto no es *superior* a la vida humana sino un *modo supremo* de ser vivida. Los formalismos interpretan la sobrevivencia como el mero "estar-en-vida" *de un cuerpo* independientemente de las actividades "espirituales" del ser humano. Sin vida no hay ser-humano, y el heroísmo o la vida digna son *modos de la vida humana*, momentos internos de ella. La "vida buena " (sea cual fuere su contenido, aún postconvencional) es un *modo supremo* cultural de vivir la vida. Es "parte" de la vida *humana*. Muchos (Kant, Apel, Habermas, etc.) cuando usan la palabra "autoconservación (*Selbsterhaltung*)" caen igualmente en una reducción inaceptable. Por el contrario, cuando hablamos del principio material de la ética nos referimos a la "autorreproducción *de la vida humana*" -no del cuerpo o del sistema vigente- para evitar esas expresiones reductivas.

Kant toca sin embargo adecuadamente el tema cuando escribe:

> "Quien destruye su cuerpo [corporalidad] arrebatándose Con ello la vida, utiliza su libre arbitrio para destruir ese mismo arbitrio, lo que supone una *contradición*. [...] En definitiva se utiliza la vida para provocar la ausencia de vida, lo que resulta *contradictorio*"[30].

Esta "contradicción", que además es performativa por cuanto *in actu* intenta negar la vida utilizándola, indica ya el modo de la argumentación que se usará en la fundamentación última irrebasable del principio material-al demostrar que el suicidio, que es el modo supremo de negar la vida, es contradictorio[31].

La vida humana, no la virtud (un modo habitual de vivir), ni los valores (las mediaciones jerarquizadas de la vida), o la felicidad (la repercusión subjetiva global del bienestar del viviente), etc., es el *modo-de-realidad* (*Realitätsmodus*) del ser humano. El ser humano, que no es un ángel ni una

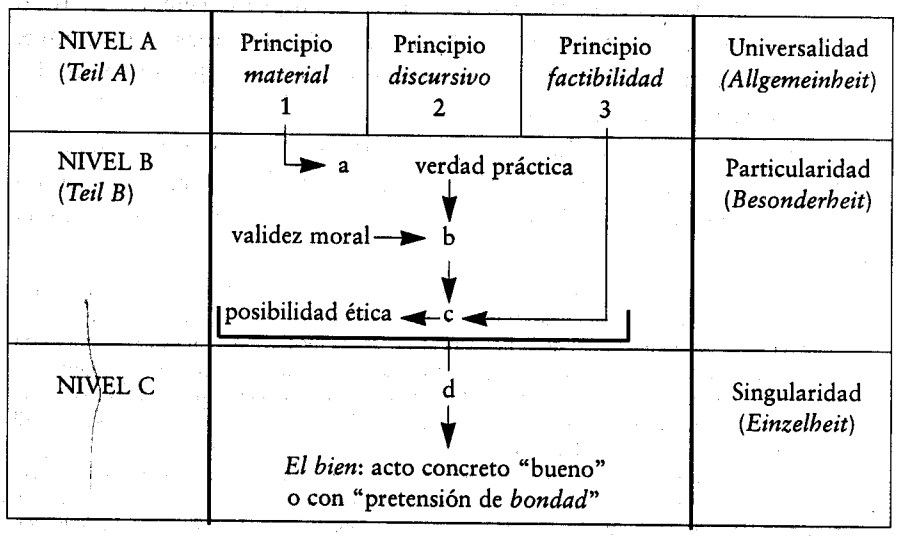
---

[30]. *Ibid*., p. 188; p. 369.

[31]. Pero no es ya la contradicción performativa del escéptico que intenta demostrar la inutilidad de la razón. Ahora es la inutilidad de la vida.

piedra, y ni siquiera un primate superior, es un ser viviente lingüístico, autoconciente o autorreflexivo y por ello autorreferente: es el único viviente que "*recibe*" *la vida a-cargo-de* o *bajo* su re-sponsabilidad[32]. Esa autoconciencia le permite a la vida de cada viviente humano vivir-*se*: el ello-organismo-viviente se constituye como un yo-corpóreo (cuyo límite como subjetividad es la piel "desde-adentro") que se refleja como un sí-mismo-corporal en un "mundo (*Welt*)", desde una comunidad-de-vida con otro seres humanos y en medio de la realidad como naturaleza (como el "entorno [*Umwelt*])" descubierta como mediación para la vida humana (actualizándola con verdad y con valor de uso). La "referencia " a la realidad como verdad siempre está mediada lingüística, discursiva, mundana y comunitariamente (conexión a del *Esquema* 2 siguiente). No se trata de una posición dogmática pre-crítica[33].

Esquema 2
Articulación arquitectónica de los principios éticos material, discursivo y de factibilidad en la realización del "bien" (el silogismo práctico)



[32]. En latín "re-sponsabilitas" significa la "reflexividad" (*re-*) del "tomar-a-cargo" (*spondeo pro aliquo*: respondo por alguien).

[33]. Cf. el capítulo V en este libro: " ¿Es posible un principio material universal y crítico?".

Comentario al esquema: En a el principio material 1 se aplica (Nivel B de la ética)34 mediado por el principio discursivo (con exigencias lógicas, morales, culturales, etc., alcanzando la pretensión de *verdad práctica*). En *a* el principio discursivo 2 se aplica hermenéuticamente (igualmente Nivel B de la ética) teniendo en cuenta las exigencia del principio material (proceso en el que el contenido verdadero adquiere pretensión de *validez moral*). En *b* se sintetiza lo pretendidamente verdadero-válido. En *c*, el sujeto de la acción sintetiza lo pretendidamente "verdadero-valido" a través de la prueba empírica (técnica, económica, histórica, etc.) del principio de factibilidad y alcanza ahora pretensión de ser *empíricamente posible*. En d se realiza la síntesis de lo pretendidamente verdadero, válido y posible en la pretensión del *bien efectuado*. Sólo en el "Nivel C" tenemos "el bien" (*das Gute, good*) o la pretensión de "bondad" (*die Güte, goodness*).

Si la vida humana es el criterio de verdad práctica[35], el principio ético material universal puede describirse así: todo el que obre ética mente debe producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad, en Último término de toda la humanidad, es decir, con pretensión de verdad práctica universal. Este es el *contenido* y el deber ético por excelencia de todo acto, micro o macro-institución, o sistema de eticidad cultural. En su Nivel A, de abstracción y universalidad, se debe tratar el enunciado y la fundamentación última del principio.

Hans Jonas ha indicado el sentido de la cuestión[36], pero a un nivel meramente ontológico. Es necesario ir más allá (por ello hablamos de un ámbito trans-ontológico). En sus obras puede verse cómo se confunde el

---

[34]. K.-O. Apel propone una "Teil A" y "B" de la ética. En la "Nivel A (*Teil A*)" se encuentra el principio discursivo, su fundamentación y los niveles trascendentales o universales. El "Nivel B" es el nivel de la aplicación, de la hermenéutica, de las mediaciones. Si generalizamos esta división en "Nivel A " y "B", puede rápidamente comprenderse que todos los principos tienen ambos niveles. Sin embargo, Apel no ha pensado en la "Nivel C", que es el acto concreto (el nivel de la acción estratégica), empírico, fruto del proceso de realización concreta. El "acto efectuado" no es una "Nivel B" de la ética, ya que no se trata de las mediaciones "particulares" (la "particularidad [*Besonderheit*]" hegeliana) sino de la "singularidad" (*Enzelheit*)" -el hecho de ser "éste-concreto-único" o con unidad numérica-, tratándose así necesaria y sistemáticamente de *otro nivel* (por ello la hemos denominado "Nivel C" de la ética, de la pretensión de "bondad").

[35]. Cf. el capítulo IV de este libro, "La vida humana como criterio de verdad"; también en mi *Ética de la Liberación* (1998), § 1.5.1.

[36]. Véanse entre otras obras de Hans lonas: *Das Prinzip Verantwortung*, G.Wagner, Nordlingen, 1982 (trad. ingl. *The lmperative of Responsability*, University of Chicago Press, Chicago, 1984); The Phenomenon of Life. *Toward a philosophical Biology*, trad. ingl. University of Chicago Press, Chicago, 1982; y *Mortality and Morality*, Northwestern University, Evanston, 1996.

"ser" con el "valor" y ambos con la "vida ". Si deferenciamos los niveles del valor (como mediación de la vida), del "ser" (como horizonte ontológico de un sistema o del mundo) con la "realidad" (como la *omnitudo realitatis*) más allá que todo mundo o sistema posible (la *realitas* como un "más-allá" que el *Sein*)[37], la "vida humana" es el *modo-de-realidad* (*realitatis modus*) *desde-donde* se jerarquizan los valores (Max Scheler) y los fines (Max Weber), y desde donde se "despliega (*entfaltet*)" el *horizonte* del "mundo" -como *Welt* heideggeriano-. Porque el ser humano es viviente tiene un "mundo", habla, come, bebe, se viste, tiene casa, se expresa en obras de arte, contempla estéticamente la realidad, y, en síntesis, por ser auto-responsable obra éticamente. La vida humana no es sólo ni primeramente "condición de posibilidad" de la argumentación (del ámbito de validez discursiva), sino que es originariamente un *modo-de-realidad* a la que le es intrínseca el argumentar por humana: la racionalidad es una dimensión de la vida y no viceversa. Somos vivientes que "tienen " *lógos* (la racionalidad como "astucia " *de* la vida humana), y no un *lógos* espiritual que "tiene" un cuerpo viviente como condición de posibilidad en el orden de la autoconservación o sobrevivencia (expresión dualista inaceptable).

El suicidio es contradictorio performativamente no sólo porque aniquila la condición de posibilidad de la discursividad, sino, *simplemente*, porque extingue a la subjetividad misma o a la existencia de los seres éticos en cuanto reales. Es el límite absoluto o término (el "final" en el tiempo) *kath'exokhén* de "lo humano" en cuanto tal. Repitiendo, y según Wittgenstein:

> "Si el suicidio fuera permitido, todo estaría entonces permitido. Si algo no está permitido, entonces el suicidio no está permitido. Lo cual arroja una luz sobre la esencia de la ética "[38].

Como prohibición de una máxima no-generalizable -al decir de Wellmer-, el "¡No matarás!" es el primer imperativo de la ética, que como negación de la negación de la afirmación absoluta la incluye como su fundamento: "¡Debes reproducir y desarrollar la vida!", que es principio material universal de toda ética posible. Pero, "pretensión de verdad" práctica no es todavía "pretensión de bondad (*goodness claim*)" como veremos.

---

[37]. Véase mi obra *Método para una filosofía de la liberación*, 2da. ed., Universidad de Guadalajara, Guadalajara (México), 1992, donde trato el problema de la "realidad" más allá del "ser" en Schelling, Xavier Zubiri y Emmanuel Levinas.

[38]. Texto del 10 de enero de 1917 (cita de F. Hinkelammert).

1.1.3. El principio universal de factibilidad (Faktibilitiit) o la subsunción de la razón estratégico-instrumental

Si una mediación (o máxima) es *verdadera y válida* (en *b* del *Esquema* 2) no es todavía *buena*. La bondad (*die Güte, goodness*) es algo más que verdad y validez. Se necesita todavía para ello que dicha mediación cumpla con la "prueba" de su "posibilidad" lógica, empírica, técnica, etc. El sujeto de la acción (no ya el sujeto viviente del primer principio o de la racionalidad del segundo) es el que debemos ahora considerar. Así el "principio de imposibilidad" enunciado por Hinkelammert[39] deviene un principio positivo ético-universal. Kant había dicho que "pregúntate si la acción que te propones, si sucediera según una ley de la naturaleza de la cual tú fueras parte, podrías considerarle *como posible* [*möglich*]"[40]. El principio de factibilidad ético podría así enunciarse aproximadamente de la siguiente manera: el que obra éticamente debe ejecutar una acción que sea "posible" empírica, técnica, económica, política, históricamente, dentro de los marcos definidos por los dos principios éticos anteriores. Intentar un acto "imposible" no puede ser bueno. Es, por ejemplo, lo que se propone el anarquista cuando sueña que si todos fuéramos éticamente perfectos las instituciones no serían necesarias. y siendo que las instituciones son intrínsecamente perversas hay que destruirlas por acción directa. Pero cae inevitablemente en contradicción, ya que para eliminar las instituciones necesita un mínimo de organización, de institucionalidad, la que no puede dejar de ser perversa. La única manera de no contradecirse sería no obrar institucionalmente, es decir, no ejecutar ninguna acción. Pero entonces las instituciones vigentes continuarían su acción destructora. Estamos en el nivel de la fundamentación última del principio de factibilidad. Todo parte de una imposibilidad empírica: nunca es posible que todos los sujetos de un orden empírico sean perfectos. Porque somos imperfectos algunos pueden obrar mal. Las instituciones deben defender a los inocentes de las acciones perversas de los injustos. Las instituciones, por lo tanto, son una "disciplina " o "coacción " inevitables que hay que saber organizar para después criticar y perfeccionar siempre.

---

[39]. Véase crítica de la razón utópica en F. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José, 1984 {trad. alemán *Kritik der utopischen Vernunft*, Exodus-Grünewald, Luzern-Mainz, 1994). En el cap.V, a. escribe: "Resulta imposible un conocimiento perfecto de todos los hechos de la relación social humana interdependiente. Esta imposibilidad vale tanto para cada uno de los seres humanos como para cualquier grupo humano" (ed. cast., p. 160).

[40]. *Kp*V, A 122.

Como hemos visto, no afirmamos un solo principio en ética, sino muchos. En el "Nivel A " o de suma abstracción o generalidad (la Firstness de Charles Peirce) se enuncian y fundamentan. Se trata ahora de pasar al "Nivel B", de mayor concreción: el nivel de las mediaciones (la *Secondness*).

1.2. "Nivel B": La "Particularidad"

Apel habla de "*Teil B*", que es como un "saco de sastre" donde va a parar todo lo que no es "nivel A ". Sería el horizonte hermenéutico, de las culturas, de la deliberación de los expertos, de las discusiones que la moral no puede *orientar*. Es el ámbito de la particularidad de la Ética del Discurso, donde ejercería su potencial de complementaridad una Ética de la Responsabilidad weberiana o una Ética de la Liberación. Ahora, en cambio, generalizaremos este "Nivel B" y lo extendemos a todos los principios enunciados (y los enunciables en el futuro) donde los principios se entrecruzan y constituyen mutuamente sus propias mediaciones deliberativas[41]. El principio material descubre la verdad mediada por la discursividad válida (en *a*) (no hay verdad sin *consenso válido previo*). El principio formal argumenta discursivamente sobre un *contenido-de-verdad* que permite que su ejercicio no sea vacío, y por ello la validez presupone la verdad. Es un círculo: la verdad condiciona *materialmente* a la validez, y la validez determina *formalmente* a la verdad. Se dan, entonces, diversos ejercicios y tipos de racionalidad entrecruzados.

La racionalidad práctico-material cuya "referencia " desde la vida humana a la realidad como su "verdad " (su mediación controlable) se desarrolla desde la discursividad lingüística e intersubjetiva de su previa "validez". Lo que reproduce o desarrolla la vida ha sido decidido intersubjetivamente por los afectados comunitariamente y con simetría (en b del *Esquema 2*).

Pero lo verdadero-válido debe, por su parte, ser *posible* o *factible*. Las posibilidades fácticas (la "factibilidad" de una acción) son mediadas por la razón estratégica (si es práctica: relación comunitaria) o instrumental (si es técnica: relación con la naturaleza). La razón estratégica e instrumental (con su pretensión de "éxito" político o "rectitud técnica ") tienen ahora sentido pleno ético si cumplen con los parámetros definidos por la repro-

[41]. Lo que Aristóteles denominaba "sobre lo que puede deliberarse (*bouleúsasthai*)" (*EN* VI, 1, 1141 b 9).

ducción-desarrollo de la vida humana desde la válida decisión autónoma de sus afectados. Logramos así una máxima (el momento *c* del *Esquema* 2) de una acción, micro o macro-institución o sistema de eticidad *verdadera-válida-posible*. Habríamos así concluido objetiva e intersubjetivamente el momento "deliberativo" -de los clásicos- o discursivo argumentativo de los científicos, peritos o especialistas, y evaluado por sus posibles consecuencias. Es el momento de la "particularidad (*Besonderheit*)" de las culturas, de la hermenéutica, de las discusiones, reuniones, asambleas, congresos, las instituciones, etc. Habríamos así cumplido el pasaje de la "universalidad " de los principios a su *aplicación*, el pasaje por la "particularidad " de las mediaciones.

1.3. "Nivel C": La singularidad" del acto con pretensión de bondad"

Proponemos ahora un tercer "Nivel C" (sería una *Teil C*), la "singularidad (*Einzelheit*)" de la síntesis final: el acto, la micro o macro-institución o sistema de eticidad *buenos* son la "síntesis" de la práctico verdadero-válido-posible. Se trata de los "silogismos prácticos (*syllogismoì tôn praktôn*)"[42] (universalidad->particularidad->singularidad). Como puede observarse nos oponemos a simplistas oposiciones tan de moda. Los formalistas (*a la* Rawls o Habermas) oponen el bien (*good*) -pretendidamente sustantivo- a la justicia (*justice*) o rectitud (*rightness*) -pretendidamente formal-. Las éticas materiales (*a la* MacIntyre o Taylor) proponen sus propias éticas materiales de las virtudes o de los valores como " del bien " . Pienso que el "bien (*good, das Gute*)" no se encuentra en el mismo nivel y como opuesto de la válido, formal o "justicia " (hay justicia como *fairness* formal o material como en Aristóteles o Marx). El "bien", o el acto con "*pretensión de bondad* (*goodness, die Güte*)" -y obsérvese que es una *nueva pretensión* que no se identifica con las "pretensiones" de verdad, validez, rectitud, etc.- ya que nunca "sabemos" con certeza la bondad real de un acto humano[43], es la adecuada articulación de los tres momentos

---

[42]. *Ibid*., 1144 a 32.

[43]. La finitud del juicio práctico humano nunca puede pretender *saber* que un acto concreto es en absoluto *bueno*. Lo que puede *saber* es que se pretendieron cumplir satisfactoriamente (!) las condiciones de su bondad. Por lo tanto *el justo* (el ser humano "bueno") es el que tiene sobre sus actos una permanente y atenta "pretensión de bondad". El justo opina que este o aquel acto suyo lo cumplió honestamente, dentro de sus limitaciones empíricas, con "pretensión de bondad"; es decir, "intentando" seriamente cumplir las condiciones que le permitirían ser buenos {aplicación satisfactoria de los principios éticos). "Pretende que es bueno", y si

antes indicado; es una *síntesis concreta*, que no debe confundirse ni con la universalidad de los principios, ni con la particularidad de sus mediaciones en el proceso de determinación de la última conclusión de dicho *silogismo práctico*: lo juzgado-querido y el querer-juzgado último, concreto; la máxima o el "juicio práctico" concluido.

Por desgracia, debemos dejar de lado, por causa del espacio de este capítulo, toda la intervención simultánea del "orden de las pulsiones" (*ordo amoris* diría Max Scheler) y de las "virtudes" (sugerida por MacIntyre), ya que nada de lo indicado deja de estar co-constituido por el organismo de la sensibilidad afectiva habitual, porque "la praxis buena (*eupraxía*) no se da [...] sin racionalidad y sin carácter (*dianoías kaì éthous*)"[44]. En efecto, aislada "la racionalidad nada mueve (*outhèn kinêi*)"[45]. Sólo puede ser éticamente movida cuando "la razón sea verdadera (*alethê*) [y actúa según] la pulsión recta (*orthén*)"[46]. Deberíamos ahora llamar en nuestro auxilio a Nietzsche y Freud, pero nos alargaríamos en demasía.

2. SEGUNDA PARTE: ÉTICA CRÍTICA, "ÉTICA DE LIBERACIÓN"

El acto, micro o macro-institución o sistema completo de eticidad (cultura) con pretensión de bondad no puede, sin embargo, juzgar objetivamente a dicho acto, micro o macro-institución, etc., como plenamente "bueno" -tanto por su extrema complejidad como por los efectos próximos, ya *long run* que para ser exhaustivo deberían llegar hasta el mismo final de la historia universal. Además, aunque fuera bueno no podría ser un acto, institución, etc. *perfecto* -ya que utilizando el argumento popperiano se hubiera necesitado un sujeto operante perfecto, con inteligencia práctica infinita ya velocidad infinita-. Como esto es "imposible", apodícticamente, todo acto es "imperfecto". El grado de imperfección produce un cierto error, maldad o injusticia proporcional e inevitable. Alguien sufriría dicha imperfección y sería, *de alguna manera inevitablemente*, una víctima. Claro que, cuando los efectos de la acción, de la cual el operante es responsable

---

alguien le demuestra lo contrario (en cuanto a la pretensión de verdad práctica, validez o factibilidad del acto), como tiene "pretensión de bondad" constante, aceptará la propuesta y transformará la máxima o cualquier componente de la acción.

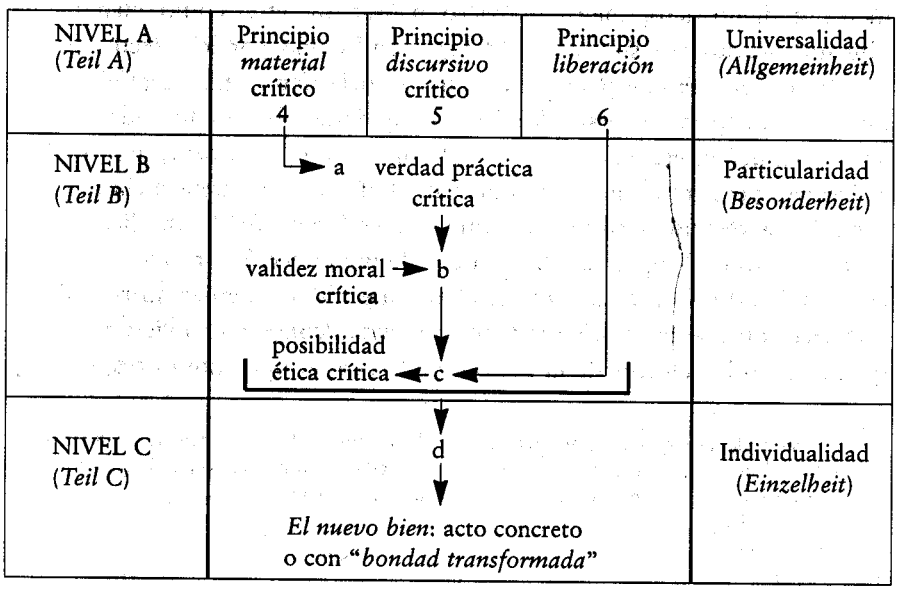
[44]. *Ibid*., 1133 a 34.

[45]. *Ibid*., 1133 a 35.

[46]. *Ibid*., 1139 a 24.

-es el momento de una Ética de la Responsabilidad, no exactamente la de Weber-, se tornan *insoportables*, el "hecho" de que haya víctimas aparece como relevante (y esto acontece hoy en el mundo poscolonial periférico, por la pobreza masiva de la mayoría de la población mundial gracias al proceso de globalización del capitalismo tardío). Desde este momento comenzamos un segundo momento de la ética: el "bien" actuado, en sí mismo sostenible, se torna insostenible desde la perspectiva de la víctima que lo juzga como la "causa " de su sufrimiento, negatividad, injusticia sufrida. La víctima "afectada ", además, se descubre excluida de la deliberación acerca de las causas de su negatividad. De manera que el bien se torna el "*mal*", lo verdadero lo "*no-verdadero*" -la *Unwahrheit* de Adorno-, lo *válido lo "no-válido*" y lo factible *lo "no-eficaz"* (al menos no es factible o eficiente en la reproducción de la vida de la víctima en el nivel en que es víctima). Pasamos entonces a la "ética *crítica*" o propiamente *Ética de la Liberación*. Todo lo expuesto era necesario, porque la positividad de la primera parte (1. de este capítulo) permite descubrir la negatividad de la segunda (2.).

Esquema 3
Articulación arquitectónica de los principios éticos críticos. Material negativo, discursivo antihegemónico y principio-liberación en la realización del "nuevo bien" (el silogismo práctico crítico liberador)



Comentario al esquema: En a el principio material crítico 4 se aplica {Nivel B de la ética) mediado por el principio discursivo {con exigencias lógicas, morales, culturales, etc.), alcanzándose así la pretensión de *verdad práctica crítica*, en su momento negativo [la no-verdad del sistema] o positivo). En *a* el principio discursivo crítico 5 se aplica hermenéuticamente (igualmente Nivel B de la ética) teniendo en cuenta las exigencia del principio material crítico (proceso en el que la crítica del contenido no-verdadero del sistema adquiere pretensión de *validez moral antihegemónica*). En *b* se sintetiza lo pretendidamente crítico verdadero-válido. En *c* lo pretendida mente "verdadero-valido crítico", desde el sujeto de la acción, que sufre la prueba empírica (técnica, económica, histórica, etc.) del principio de factibilidad crítica {donde se descubren las *transformaciones* "posibles", y alcanza ahora pretensión de ser una transformación liberad ora *empíricamente posible*). En *d* se realiza la *síntesis* del proyecto liberador pretendidamente verdadero, válido y posible en el *"nuevo" bien efectuado*. Sólo en la "Nivel C" tenemos "el nuevo bien" (*das neue Gute, new good*) o lo realizado con pretensión de "bondad transformada" (*die veriinderte Güte, transformed goodness*).

2.1. "Nivel A " : Crítico-abstracto universal

Situémonos, como en la primera parte (1.), en un nivel abstracto, universal, de los principios. Los tres principios (material, formal y de factibilidad) son ahora "negativos". Veamos como puede abordarse la cuestión.

2.1.1. El principio material crítico

Mejor que el simple efecto de una acción consideremos, a manera de ejemplo más relevante, el efecto sistémico no-intencional de una institución histórica; sea el caso del capitalismo. Esta institución económica, un sistema histórico como el tributario o feudal, se ha organizado para "reproducir la vida humana " de una manera concreta. Que lo puede hacer lo demuestra su sobrevivencia durante siglos, incluyendo millones de miembros y luchando por su desarrollo globalizador ante otros sistemas histÓricos. Pero cuando una institución como el capitalismo comienza a causar víctimas en número intolerable {marginalidad, pobreza del mundo poscolonial, exclusión de masas del proceso de la globalización}, se cae en una contradicción. La institución creada para reproducir la vida humana comienza ha significar sólo la "autoconservación *del sistema*" mismo, poniendo en riesgo la reproducción de la misma vida humana en su conjunto. Se produce la fetichización, clausura, crisis del sistema. Es aquí cuando surgen *críticos* como Karl Marx, que "explican" la "causa" de la "negatividad" de las víc-

timas (su miseria) por una parte no-pagada de su producción (plus-valor), siendo el valor en el producto la objetivación de la vida humana no recuperada por el productor. O un Nietzsche que critica al sistema moral que ha producido valores invertidos que impiden el crecimiento de vida de la víctima. La "conservación" feliz y socrático-apolínea del sistema impide la invención de "nuevos" valores que son fruto de una gozosa pulsión creadora. El impulso dionisíaco enfrenta al "hombre-que-se-trasciende (*Uebermensch*)" a la posibilidad del dolor y la muerte, aunque vive la experiencia del "placer" superior de crear lo nuevo. De la misma manera, E. Levinas, desde la pobreza del Otro critica a la Totalidad que en su totalización justifica la muerte del Otro.

Horkheimer y Adorno muestran claramente como la "autoconservación" *del sistema* se opone a la reproducción de la vida humana; siendo en la víctima -al decir de Walter Benjamin- que la "negatividad material" manifiesta toda su contradicción.

El sistema agrícola, por ejemplo, organizado para alejar el dolor del hambre y la muerte prematura por pestes y hambrunas colectivas de los nómades, causa posteriormente campesinos sin tierra empobrecidos institucionalo "sistemáticamente" (que sufren y mueren antes de tiempo). La "crítica " -que se origina en dicho sufrimiento: negatividad material- nace desde los que *no-pueden vivir* (hecho condenable por el primer principio material universal).

De esta manera tenemos un principio material universal crítico que puede enunciarse aproximadamente así: *debe ser criticado* todo sistema institucional (o acto, etc.) que no permite vivir a sus víctimas, potenciales miembros negados, excluidos del sistema que tiene la pretensión de reproducir la vida. El "deber" de la crítica, como juicio universal material negativo, es el comienzo de todo el proceso de " desarrollo " o "transformación " de la vida humana en los sistemas históricos como liberación de las víctimas.

En la fundamentación última de este principio se argumenta contra el "tradicionalista" que opina que todo sistema vigente es el mejor posible (la "sociedad abierta" popperiana) y que toda crítica es necesariamente destructiva. El tradicionalista se contradice performativamente porque aunque recuerda con agrado y solemnes festejos la época del nacimiento del sistema que defiende, se olvida de que no es eterno. El liberal capitalista tradicionalista sabe que John Locke, en el capítulo 19 del *Segundo Tratado del Gobierno Civil*, defendió la revolución burguesa (aún armada) contra el anti-

guo orden feudal en Inglaterra. y además, como ningún orden puede ser perfecto no puede no tener un fin, y como tallo tendrá en su momento. En dicho momento oponerse a la transformación es obrar contra el "desarrollo" de la vida humana, de la historia. Es ser un tradicionalista anti-tradicional.

2.1.2. El principio crítico de validez

Seremos breves, ya que nuestro propósito en este capítulo es mostrar la arquitectónica de los "niveles" y no tanto el de cada principio -que ya hemos expuesto en otros trabajos[47]-.

Las víctimas, excluidas de la comunidad de vida y de comunicación hegemónica, al tomar conciencia de su situación de víctimas, interpelándo se mutuamente -también con la participación del intelectual orgánico crítico- constituyen una comunidad crítica en la que discursivamente fundamentan un juicio negativo (cotidiano, de expertos y con la colaboración de la ciencia social y la filosofía crítica) del sistema que las ha causado, y elaboran una alternativa utópica posible, real, histórica.

De esta manera el quinto principio, el discursivo crítico, podría enunciarse así: al organizar las víctimas simétrica mente una comunidad de vida y comunicación deben criticar al sistema que las niega (negatividad) y proyectar una alternativa futura que lo transforme o sustituya (positividad). Aquí un Paulo Freire (con su pedagogía de la liberación), un Ernst Bloch (con su principio esperanza) son pensadores imprescindibles.

Ahora es el dogmático (conservador o vanguardista) el que no quiere poner en cuestión la verdad válida alcanzada. Para el fundamentalista o dogmático su verdad-válida hegemónica debe serlo para siempre y para todos. Por el contrario, el crítico o la comunidad de los críticos, por el hecho de pretender tener una referencia (siempre mediada discursivamente) a la realidad como verdad, debe también tolerar la oposición, la disidencia o el no-consenso del Otro en el tiempo necesario para la posible aceptabilidad de su "verdad " como "válida " también para el Otro. La tolerancia no es relativismo ante la propia pretensión de verdad sino el "dar un tiempo" al Otro para que sea posible una pausada validación racional. Lo mismo en la crítica. La pretendida "vanguardia" no puede arrogarse la "verdad" sin más (como en la teoría del "partido" en Lenin), porque el consenso de la comunidad crítica (de los obreros que no son del partido o

[47]. Véase toda la II Parte de la nueva arquitectónica de la *Ética de la Liberación* (Dussel 1998).

del comité central) no se sigue necesariamente de la "pretensión de verdad" del partido o comité. El partido o el comité con pretensión de verdad debe buscar el consenso (validez). Pero puede que reciban numerosos contra-argumentos que muestren que la "pretensión de verdad" era falsa, y por la vía de la "pretensión de validez" (consensualidad democrática) le puede llegar la prueba de su falsedad y por ello invalidez. El crítico está abierto a la falsación e invalidación, y no tiene otra referencia que la realidad a través de la discursividad comunitario-democrática, como veremos (momento *b* del *Esquema* 3).

2.1.3. El principio de factibilidad crítico: el "Principio-Liberación"

Ya no estamos en el nivel del sujeto de vida que no puede vivir, o del sujeto de la racionalidad que no se le deja argumentar, sino que ahora estamos nuevamente en el nivel del "sujeto de la acción" que debe transformar las instituciones que lo victimizan. Ahora es el momento de la crítica del sistema y el de la alternativa futura más allá del sistema, bajo la exigencia ética de la necesidad de su "transformación", a efectuarse por la comunidad crítica que debe ahora pasar por la "prueba " de la *posibilidad* empírica, técnica, económica, política, histórica de la acción. Aquí la razón estratégico crítica (teniendo en cuenta el marco definido desde el sistema como negador de vida, y la víctima como la que no puede vivir ni participar en la deliberación acerca de la reproducción de su vida -que es "desarrollo de la vida humana " en general y del propio sistema hegemónico-) estudia la factibilidad y realiza con eficiencia concreta la de-construcción de lo negativo y las "transformaciones *posibles*". El sexto principio, el crítico de factibilidad, podría enunciarse así: la comunidad crítica debe de-construir efectivamente en el sistema su negatividad y transformarlo (o producir otro nuevo) para que las víctimas puedan vivir, participando simétricamente en las decisiones.

El oponente a la fundamentación de este principio es ahora el conservador antiutópico, que piensa que es "imposible" las transformaciones necesarias y "posibles" más allá del sistema vigente (y más-acá de la "imposibilidad" intentada por el anarquista). Contra el conservador por escéptico de lo que es "posible" y contra el anarquista que cree posible lo "imposible", el liberador supera la posititividad desde una utopía "posible" e histórica para que la víctima deje de serlo, sin caer en utopías imposibles.

2.2. "Nivel B": Crítico-particular

En el nivel B, de la particularidad, los principios abstractos y universales se articulan en la particularidad, en el horizonte concreto de la historia, de la empiria de la realidad social. Los *sujetos históricos* (intersubjetivos) emergen como *movimientos sociales* en la sociedad civil, luchando por el reconocimiento de su " diferencia " .Así tenemos los movimientos feministas, antirracistas, de las naciones pobres, de las clases oprimidas, de los marginales, de las culturas dominadas, de los ancianos, de los niños de la calle, de los inmigrantes, de las generaciones futuras en el problema ecológico, etc. Todas estas comunidades de víctimas no exigen frecuentemente cambios "revolucionarios", y los no-revolucionarios no son necesariamente "reformistas", al decir de Rosa Luxemburg. Por ello, una Ética de la Liberación fundamenta las "transformaciones" necesarias para negar la negación de las víctimas. Todo esto exige de-construcción del sistema y construcción de novedad, en el sistema (reformable) o como nuevo sistema (si el anterior es irreformable).

El "lugar" empírico de la "voluntad general" rousseauniana es ahora una comunidad crítica, discursiva y democrática, responsable de llevar a cabo la lucha por el reconocimiento y la construcción por la "transformación", de lo verdadero, válido y factible. Nuevamente la razón práctico-material, ahora crítica, es mediada por la razón crítico-discursiva -y viceversa- y por la razón estratégico-política e instrumental-técnica que permite la operabilidad con éxito de la comunidad liberadora de las víctimas.

2.3. "Nivel C": Crítico-concreto

Al final, la indicada comunidad crítica de las víctimas decide lo mejor a realizar *hic et nunc*, la *hypólepsis* (lo que "cae debajo" de la decisión Última, en concreto) de la elección estratégica concreta, crítica, dentro de los parámetros de los seis principios ya enunciados con "pretensión de nueva bondad". Es el nivel C, singular, final. La nueva acción, micro o macro-institución o todo el sistema de eticidad (en este último caso la acción de un George Washington emancipando su colonia ante Inglaterra o Fidel Castro a su isla ante la patria liberada y ahora imperial de Washington) es de-constructiva de la negatividad efectiva. Los héroes corren el riesgo de la muerte por la mejor vida comunitaria futura (como Jeanne d' Arc en Francia o Miguel Hidalgo en México); no es un suicidio, es un parir nueva vida. El sistema se defiende hasta el asesinato. Pero los héroes liberadores logran el

éxito ¡no todos ni siempre!, triunfo nunca garantizado, sobre todo al inicio de la acción: liberan sus comunidades de víctimas, y cumplen la *nueva* acción, micro o macro-institución o nuevo sistema cultural o político. Se trata del "bien nuevo", que tiene pretensión de ser un "desarrollo" cualitativo del anterior. Es la pretensión del progreso en la historia humana, teatro dentro del cual las acciones, micro o macro-instituciones o sistemas de eticidad producen *nuevos* efectos, que pueden *nuevamente* ser *nuevas* víctimas. La "pretensión de nueva bondad" no es absoluta, y reconocer todos los efectos del "bien" *transformado* exigiría llegar hasta el final mismo de la historia mundial para tener cabal responsabilidad sobre *todos los posibles efectos de nuestras acciones*. Pero como esto es imposible, la ética sólo reflexiona sobre "pretensiones" honestas, serias, finitas, humanas. Podemos seriamente decir: "Este acto que efectúo ahora *pretendo* que ha cumplido con las condiciones de su posible *bondad*". Condiciones universales (principios}, particulares (mediaciones} y concretas que por su complejidad exigen siempre suma seriedad, pero al mismo tiempo honesta duda e incertidumbre de su estructura, componentes y sus posibles efectos: "pretensión de bondad nueva ", el *novum* de Ernst Bloch. La acción ética se desarrolla es el "quiasmo" (tan fecundo en Maurice Merleau-Ponty) de la re-sponsabilidad por el Otro, en especial cuando es una nueva víctima aunque sea no-intencional de nuestra propia institucionalidad.

CAPÍTULO III

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA "FALACIA NATURALISTA" (¿PUEDEN TENER CONTENIDOS NORMATIVOS IMPLICITOS CIERTO TIPO DE JUICIOS EMPIRÍCOS?)[1]

La cuestión de la "falacia naturalista" recubre al menos cuatro dimensiones frecuentemente confundidas: 1. el complejo texto de Hume, en el que se sugiere la diferencia entre el "es" y el "deber-ser" dentro de la problemática propia de su época histórica; b. la errada identificación de las propiedades "naturales" {lo deseable, útil 0 que produce felicidad) con las propiamente "éticas" {la bondad o el bien) analizada por George Moore, y que podría ser llamada la falacia de reducción; 3. la cuestión meta-ética desde el horizonte lógico-formal {desde Frege, el primer Wittgenstein, Ayer, etc.) que muestra la imposibilidad de la deducción analítica del "deber-ser" (juicio normativo) del "ser" (juicio empírico) o la "falacia naturalista" propiamente dicha; y, por último, 4. la cuestión ética práctico-material que problematiza los diversos modos en que pueda efectuarse la descripción del "pasar", por "explicitación", desde alguna dimensión del "ser humano" {enun<;iado descriptivo) al "deber-ser" ético {enunciado normativo). Veamos résumidamente estos cuatro aspectos.

1. EL COMPLEJO TEXTO DE DAVID HUME[2]

La interpretación estándar, en la primera mitad del siglo xx desde el positivismo lógico hegemónico en filosofía, consistió en aceptar que Hume

---

[1]. Escrito en abril de 1998. Publicado en 2001 en la revista *Dianoia* {México).

[2]. Véase sobre Hume los trabajos de Atkinson (1964), MacIntyre (1964), Hudson (1964), Beck (1974). Sobre la "falacia naturalista" en general Hunter, 1962; Dubais, 1967; Rabossi, 1979, pp. 83ss.; Camps, 1976, pp. 156-157; Sádaba, 1989, pp.212-216. Véase además desde la ética discursiva a Apel, 1973, t.2, pp. 362ss; Habermas, 1983, pp.60ss. Desde una interpretación histórica MacIntyre, 1981, 12ss. Considérese en mi *Ética de la Liberación* (Dussel, 1998) en el "Indice Alfabético de temas" los términos "falacia naturalista".

se refería explícitamente de la "falacia naturalista " tal como la definía la lógica formal (parágrafo 3. del presente capítulo). Por el contrario, el historiador de la ética A. MacIntyre, con el que discutí la cuestión cuando enseñaba como *visiting professor* en Duke University, sitúa la cuestión en su tiempo y contexto, y pone en cuestión dicha interpretación estándar. Las razones son varias. Recordemos algunas. Se indica que Hume no pudo referirse a la "falacia naturalista " en sentido estricto, porque los descubrimientos de la lógica formal sólo se realizarán a finales del siglo XIX y comienzos del XX. Además, en todo el tratamiento de las cuestiones ética Hume parte del "ser" del ser humano (*to be*) en el nivel de los sentimientos, pasiones, placer o felicidad para, en referencia a ellos, situar los problemas éticos del "deber-ser" (*ought to be*). Por encontrarse en un momento pre-kantiano, no presupone todavía el dualismo del enfrentamiento del nivel material de la ética (en el nivel de los sentimientos). con la formalidad de su vahdez[3]. Hume se habría contradicho si hubiera afirmado, en el complejo texto que citamos a continuación, la imposibilidad de pasar del "ser" al "deber-ser". Esta contradicción es evidente ya que Hume intenta continuamente dicho pasaje (de los sentimientos a las exigencias éticas). La interpretación estándar presupone esta contradicción sólo en este texto, lo cual, *a priori*, parece poco plausible, en un filósofo tan coherente como Hume. El texto es difícil, y aún confuso lingüísticamente, y por ello toda interpretación tendrá sus dificultades. Citémoslo una vez más:

> "Me sorprende que, en lugar de las cópulas o proposiciones *es* (*is*) y *no es*, no encuentro ninguna proposición que no esté conectada con un *debería* (*ought*) o *no debería*. Este cambio es imperceptible, pero es, sin embargo, la última consecuencia. Ya que este *debería* o *no debería* expresa una relación o afirmación nueva, y esto debería ser observado o explicado (*explained*), y debería al mismo tiempo darse alguna razón por lo que parece inconcebible (*inconceivable*) del todo, cómo esta nueva relación puede ser una deducción (*deduction*) de otras, que es completamente diferente de ella" (*I am surpriz' d to find, that instead of the usual copulations of propositions, is and is not, I meet with no proposition that is not connected with an ought, or an ought not. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this ought or ought not, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that is should be observ'd and explain'd; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely differentfrom it*).

[3]. Véase este aspecto en el [117-121] de mi *Ética de la Liberación* (Dussel, 1998, pp.169ss).

Hay dos cuestiones centrales a explicar. En primer lugar, que lo que no puede concebirse ("inconcebible [*inconceivable*]") no es que *no pueda ser válido* ese "pasaje" de un nivel a otro, sino que no se haya "de hecho e históricamente" tomado conciencia *explícita* del problema (que no se lo haya pensado hasta ese momento), porque se atribuía con anterioridad a Dios tanto el "ser" (por ser el creador de la naturaleza) como el "deber-ser" (por promulgar los mandatos). Que no se haya tomado conciencia sería explicable, porque "este cambio es imperceptible". Esto significa, al menos, que Hume sí está tomando conciencia que se trata de una "nueva relación" (la "validez" normativa no se confunde ya con la mera "existencia" de las pasiones, emociones, etc.). Pero, y en segundo lugar, en el contexto histórico y de la obra misma de Hume, "deducción (*deduction*)" no puede tener el sentido analítico de "deducción (*entailment*)"[5], sino de "inferencia " -en un sentido muy amplio como "pasaje" de un término a otro-. Maclntyre concluye que "la reintepretación de este pasaje de Hume nos permite captar toda la cuestión de la razón práctica de una manera más creativa que lo que la tradición formalista permite" (*the reinterpretation of this passage of Hume allows us to take up the whole question of practical reasoning in more fruitful way than the formalist tradition in ethics allow*)[6]. Si esta muy plausible interpretación histórica fuera adecuada, no sólo Hume no habla de la "falacia naturalista " (en sentido estricto, como en 3., más adelante), sino que, por el contrario, nos está diciendo que el "deber-ser (*ought*)" ético se infiere o fundamenta en el "es (*is*)", entendido este en el nivel de los sentimientos, el placer, la felicidad, las pasiones; pero, por otra parte, negando explícitamente una fundamentación racional[7] o religiosa (como en el caso de la obediencia a los manda-

---

[4]. *A Treatise of Human Nature*, libro III, parte I, sec 1; Hume, 1958, p. 469.

[5]. Véase MacIntyre, 1964, p. 43: " *Deduction* [en Hume] therefor must mean *inference* and cannot mean *entailment* [...] What he [Hume] does is to ask how and if moral rules may be inferred from factual statements, and in the rest of book III of the *Treatise* he provides an answer to his own question" (p.44), con un rotundo "sí" se infiere.

[6]. *Op.cit*.,p.45.

[7]. Escribe Hume: "Morals excite passions, and produce or prevent actions. Reason of itself is utterly impotent in this particular. The rule of morality therefore, are not conclusions of our reason" (*Ibid*., p.457). Nótese que la razón no puede pasar del "ser" al "deber-ser" porque simplemente en este nivel no tiene nada que aportar. Son las pasiones, los sentimientos (el "ser" afectivo) los que permite pasar del "ser" al "deber-ser", y esto es necesario y coherente en el pensamiento de Hume.

tos divinos)[8]. Era una muy crítica fundamentación secularizante (desde los sentimientos, material entonces), pero no formalista. Esto nos sirve de introducción a las siguientes reflexiones.

2. LA DIFERENCIACIÓN DE PROPIEDADES EN GEORGE MOORE[9]

Moore, en cambio, se encuentra ya inmerso en una reflexión ética que desde hacía más de un siglo se había habituado a diferenciar (y oponer) el nivel formal (sea de la validez o de la filosofía del lenguaje naciente) del material (reductivamente concebido Como "naturalismo", en el caso de Hume en un nivel de los sentimientos). Sin embargo, cuando Moore se refiere a la "falacia naturalista"[10] tampoco tendrá el significado posterior de la meta-ética analítica del lenguaje (ya que de ninguna manera se referirá al problema de la imposibilidad de la "deducción" del orden del "deber-ser" del orden del "ser"). Su investigación se centra en otra cuestión, por lo que, aunque use el término "falacia naturalista ", no tendrá el mismo significado que en la lógica formal o la meta-ética del lenguaje posterior.

Para Moore la "ética naturalista (*naturalistic Ethics*)"[11] no distingue entre propiedades naturales (*natural properties*) de objetos naturales (Como el placer o lo que produce placer, el deseo o lo que es deseable, etc.), y las propiamente éticas (Como la bondad o el bien). Si se confunden propiedades naturales con otras que son estrictamente éticas se puede caer en una "falacia naturalista"[12]. Herbert Spencer, con su vitalismo evolucionista, Comete para Moore la falacia naturalista, en especial cuando piensa que lo

---

[8]. Es decir, Hume no puede oponerse a una ética material sustancial de la afectividad (en la cual se encuentra completamente inscrito), sino a una ética religiosa fundada en los designios divinos: "Hume is in fact repudiating a religious foundation for morality and putting in this place a foundation in human needs, interests, desires, and happiness" (MacIntyre, *op. cit*., p. 46). La interpretación estándar posterior parece que proyectó al pasado una posición histórica imposible para la época de Hume (error frecuente en el formalismo sin sentido histórico, y que cae inadvertidamente en otra falacia, la del "reduccionismo formalista").

[9]. Véase Schlipp (1942), Stevenson (1963), pp. 117-132; Blegvad (1963), Lewy (1964).

[10]. Moore en *Principia Ethica* (1903) se refiere a las cuestiones de la "falacia naturalista" al menos en su "Prefacio" (indirectamente), como introducción al tema (Ios parágrafos 10-14); ante las éticas naturalistas (parágr. 25-34) y ante el hedonismo (parágr. 36-64). Véase en el *Index*, los lugares en que aparece puntualmente el tema "naturalistic fallacy" (p. 230).

[11]. Moore, *Principia ethica*, 1903, n. 11, p. 12; y todo el capítulo 2 (n. 24ss; pp. 37ss).

[12]. *Ibid*., n. 12, p. 13.

que es una mediación (que se siente como placer) para producir una "vida desarrollada (*increased life*)"[13] debe considerarse como "bien". De la misma manera, el hedonismo cae en la falacia al confundir el mero "placer" con "bien"[14]. Por nuestra parte podemos indicar que, en efecto, no deben confundirse las propiedades naturales con las éticas, pero que los presupuestos de Moore -su ingenua axiología metafísica, y la ambigüedad de exponer que el "bien" es indefinible (lo que prueba la falta de un marco teórico suficientemente complejo)- le hace cometer una "falacia reduccionista" , al no distinguir entre la referencia de los enunciados descriptivos (dirigida teóricamente a objetos del mundo) de los normativos (dirigida prácticamente a exigencias del sujeto humano situado en una estructura intersubjetiva, cultural, histórica). Por ello, Moore no puede analizar tampoco la diferencia entre diversos tipos de pretensiones, ya que la "pretensión de verdad teÓrica"li de los primeros no se identifica con la "pretensión de bondad"16 de los segundos. J. Habermas, al igual que K.-O. Apel, se refiere al tema en la Ética del Discurso al indicar que el error consistió, al menos, en pretender juzgar a los enunciados descriptivos y normativos con las mismas reglas de objetividad. Su diferencia consistiría en que "las pretensiones de validez normativas mediatizan evidentemente una dependencia recíproca entre el habla y el

---

[13]. Moore, Ibid., n. 29, p. 46. Como una "expansión e intensidad de vida". Spencer, un evolucionista darwinista, no advierte que la vida, como "vida *humana*", es criterio de *verdad práctica*, no inmediatamente *de bien*, porque le falta la participación libre y simétrica consensual de todos los afectados, que permite que la acción tenga pretensión de bondad (*goodness claim*). El "bien", que nunca se puede predicar de ningún acto absolutamente (se necesitaria una razón judicatoria absoluta, perfecta, que es imposible) es una síntesis compleja entre el aspecto material (que dice referencia a la vida humana) y el formal (la libre participación consen$ual) que operan como marcos o condiciones de posibilidad de la acción futura, temas de los caps. 1 y 2 de mi *Ética de la Liberación*. Moore no podía superar una simplificación extrema e ingenua de la temática propia de su época.

[14]. Ibid., cap. 3, n, 336ss, pp. 59ss: "Nothing is good but pleasure" (p. 61).

[15]. Sobre los diversos tipos de pretensión véase en mi *Ética de la Liberación*, índice de temas: "pretensión" (p. 651).

[16]. Sobre este tema de la "pretensión de bondad" (*goodness claim, Anspruch-gut-zu-sein),* ver el capítulo anterior. En efecto, a la pretensión de validez (intersubjetiva), de verdad (referencia a la realidad siempre mediada lingüística, discursivamente), de rectitud (en referencia a los valores), de sinceridad (en referencia a las intenciones del hablante), etc., habrá que agregarle una nueva: cuando el agente cumple un acto, u organiza una institución, etc., habiendo cumplido las "condiciones de posibilidad" *éticas* (al menos los seis principios descritos en mi *Ética de la Liberación*, decimos en ese caso que ese actor y su acto, institución, etc., tiene "pretensión de bondad". No se puede predicar de ningún sujeto ético, de ningún acto o institución, el que sea "bueno" (o un "bien") de manera *perfecta*, porque el acto es bueno por

mundo social, que no existe en cambio en la relación entre habla y mundo objetivo"[17], propia de los enunciados empíricos o fácticos.

3. LA FALACIA NATURALISTA EN LA LÓGICA FORMAL[18]

En la lógica formal se afirma que de una premisa no se puede deducir analíticamente algo que no esté ya contenido en ella. De manera que para obtener una conclusión normativa debe encontrarse ya en las premisas dicha normatividad. Desde Frege, Carnap, Russell, el primer Wittgenstein, Stevenson, Hare o Ayer, esto es algo adquirido. No creo que haya que dedi-IcarIe espacio a repetir lo ya expuesto por dichos autores. Pero lo que no es incontravertible es que los enunciados normativos sean sólo juicios de valor, y que estos sean sólo juicios "subjetivos", faltos de objetividad, y que por ello no puedan ser integrados dentro de argumentos que obtengan validez de enunciados científicos, tal como cuando Ayer escribe:

> "Los juicios de valor [...] en la medida en que no son científicos, no son, literalmente hablando, significativos, sino que son simples expresiones de emoción que no pueden ser verdaderas ni falsas" (*We shall set ourselves to show that in so far as statements of value [...] are not scientific, they are not in the literal sense significant, but simply expressions of emotion which can be neither true nor false*)[19].

En este caso, no sólo no pueden deducirse enunciados éticos (*ought to be*) de enunciados fácticos (*to be*), sino que el nivel normativo mismo ha

---

sus consecuencias, también a largo plazo (*in the long run*), y, absolutamente, "hasta el fin de la historia", y esta predicción es imposible de efectuar. Se necesitaria, analógicamente a como argumenta Popper contra la "planificación perfecta ", poseer una inteligencia práctica infipita a velocidad infinita. Como esto es imposible, como no puede haber ningún sujeto o acto, institución, etc., *perfectos*, sólo se puede tener una honesta, seria, recta, sincera "pretensión de bondad". Es una nueva manera de dejar abierta la puerta a la universalidad de las condiciones (y principios éticos) del bien ya la incertidumbre de las decisiones y acciones concretas, dada la finitud humana. El "bien" es ahora perfectamente definible. Además el sujeto, el actor, la norma, el acto, la institución, etc. pueden tener "pretensión de bondad".

[17]. Habermas, 1983, p. 65. En nuestro caso la cuestión es más compleja, porque distinguiremos entre pretensión de verdad práctica y pretensión de validez propiamente dicha (Véase *Ética de la Liberación*, 1998, pp. 19455).

[18]. Véase entre otros Frankenna (1939), Ayer (1952), Rabossi (1979), Stuhlmann-Laeisz (1983). y antes aun Russell (1935), Carnap (1935), chap.11; Stevenson (1944), pp. 37-93; Hare (1952), pp. 29-44.

[19]. Ayer, 1952, pp. 102-103, en el capítulo sobre "Critique of Ethics and Theology".

sido destituido de toda objetividad racional, con lo cual aún la posición valorativa de Moore[20] queda confinada a una "subjetividad" donde los valores están faltos de toda consistencia "objetiva " (e intersubjetiva). Sin embargo, esa posición extrema ha sido revisada, y los juicios de valor han obtenido al menos en el presente una objetividad consensual, intersubjetiva, por referencia a una comunidad histórica, cultural, pragmática de los hablantes. Por otra parte, mi posición personal sobre el tema es mucho más compleja, ya que pretendo argumentar a partir de un cierto tipo específico de juicios de hecho o fácticos que contienen implícitamente alguna normatividad[21].

A los fines de estas reflexiones nos resta indicar que la "falacia naturalista " se sitúa adecuada y estrictamente como falacia argumentativa (en Moore se hablaba en cambio de una falacia atributiva o predicativa) denunciada por la lógica formal analítica, y en el nivel discursivo de esta lógica.

4. ¿SE PUEDE "EXPLICITAR" PRÁCTICO-MATERIALMENTE DESDE EL "SER" EL "DEBER-SER"?[22]

Se intentará mostrar si es posible descubrir en ciertos juicios empíricos contenidos normativos. Gracias a esto se podría intentar manejar argu-

---

[20]. Moore escribe casi al final de su *Principia Ethica*: "I have now completed such remarks as seemed most necessary to be made concerning intrinsic values" (n. 134; p. 222). ¿Cuál puede ser la entidad ontológica de esos "valores intrínsecos"? Aquí estamos en la más pura axiología, semejante a la de Brentano (véase *Ibid*., p. x, nota 1), a la de Max Scheler o Edmund Husserl. Hablar de una axiología con "valores intrínsecos" es estar practicando una metafísica idealista (la de los valores), que buena parte de la meta-ética analítica posterior supuso sin deconstruir. El mismo Heidegger, en la *Carta sobre el Humanismo* escrita a Sartre, es más escéptico acerca de los valores que muchos lógicos que aplican las reglas de la lógica formal a estos "seres fantasmagóricos", si se los piensa no integrados como mediaciones en estructuras prácticas concretas (y retenidas memorativamente en ciertas partes del cerebro humano). Como seres independientes "en sí", a los valores se les debería asignar una existencia en algo así como un espacio o "kosmos noetós" *a la* Platón. Véase en mi *Ética de la Liberación*, tesis 12, p. 623; y en el vol. 1 de mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, la "valoración" de las "posibilidades" en un sentido heideggeriano-nietzscheano. Los "valores" no pueden ser fundamento de la ética, ni pueden jamás tener ninguna existencia real independiente; en último caso los fines, de los cuales los valores son una cualidad de sus mediaciones, tendrían la función de ser fundamento. Pero tampoco, porque es la vida humana la que "pone" dichos fines.

[21]. Véase mi *Ética de la Liberación*, 1998, cap. 1.

[22]. Véase Hoffe (1988), MacIntyre (1981), Brandom (1994), Habermas (1999), cap. 3.

mentativamente juicios de hechos o enunciados descriptivos (que contienen normatividad), como premisa mayor, cuya premisa menor fueran juicios empíricos de conclusiones científicas (de las ciencias sociales), a fin de llegar a inferencias normativas o éticas. Esto es de la mayor importancia, porque se podrían desarrollar argumentos que no caigan en la falacia naturalista, tanto en la fundamentación de los principios éticos como en la aplicación de dichos principios en las llamadas "éticas aplicadas" o diferenciales, tan necesarias en los diversos campos de la ciencia o de las profesiones o funciones sociales.

Sería necesario, en primer lugar, tratar de encontrar un tipo de enunciados (que puedan operar como premisa mayor) que sean al mismo tiempo descriptivos o de hecho ("ser") y normativos ("deber-ser") -no necesariamente como juicio de valor-. Deberían referirse, en el nivel material[23], a la "vida humana" en cuanto humana, como por ejemplo:

1. El ser humano es un ser viviente.
2. Juan es un ser humano, y tiene por ello cerebralmente conciencia, autoconciencia y responsabilidad sobre su vida.
3. Cuando Juan tiene hambre intenta producir y reproducir su vida , comiendo.
4. Para seguir siendo un viviente responsable, Juan *debe* comer.

La vida es el *modo de la realidad*[24] humana. Es la condición absoluta j de la existencia del ser humano. La argumentación ética se liga materialmente a este tipo de enunciados descriptivos que tienen *contenidos implícitos* normativos. y esto porque el ser humano viviente es autorreflexivo[25], es decir, es "responsable"[26] de/por su propia vida (ya que el cerebro huma-

[23]. El argumento habría que repetirlo en los niveles formal, de factibilidad, y crítico. Cada principio ético permite superar de esta manera la falacia naturalista. En nuestra *Ética de la Liberación* (1998) nos referimos a seis principios. Ver, a su vez, el capítulo I del presente libro.

[24]. Esta expresión la tomamos de Zubiri, por lo que nos llama la atención que Jordi Corominas, 2000, pp. 74ss, nos critique como exponiendo una posición vitalista reductivista. Afirmamos la vida humana en el mismo sentido que Zubiri lo hace en sus libros (tema que Corominas no toca en la obra del filósofo madrileño, y al que éste le dedica largas páginas) y aún Ellacuría.

[25]. Véase en la obra del premio Nobel de neurología, G. M. Edelman (1989 y 1992) el tema de la "autoconciencia".

[26]. Este tema merecería un tratamiento específico, ya que algunos niegan la existencia de una tal responsabilidad, pero en este caso todo el ámbito del Derecho Civil y el Derecho Penal quedaría sin objeto. Sin embargo, estamos hablando de algo más radical, de la "responsabilidad.. sobre la propia vida (que podría ser llamada "metafísica" o ética en el sentido levinasiano). Esta responsabilidad (ético-metafísica) es anterior a la responsabilidad (óntica) sobre los

no tiene la capacidad de cumplir las funciones neurológicamente superiores de categorización perceptual y conceptual, memoria, capacidad lingÜística, conciencia, y, gracias a todos ello, alcanza la " autoconciencia " de su propia vida, y de sus actos). Repitiendo: la "responsabilidad" sobre la vida misma es la condición de posibilidad de la normatividad como tal (que puede ser enunciada por juicios descriptivos de contenido normativo). Puede igualmente enunciarse juicios sobre actos, descriptivos, empíricos, como en el caso del juez, cuando "basado en *hechos*", puede juzgar a un acto concreto como habiendo sido obrado "con responsabilidad" o "plena conciencia" (meritoria o culpable). Hay entonces en la premisa empírica o descriptiva un contenido al *mismo tiempo* ético, normativo.

Esa normatividad puede ser "implícita ". Pero se puede igualmente "explicitar" (lo implícito), y esto sería un "fundamentar dialécticamente" práctico-materialmente[27] no por deducción lógico-formalmente, juicios normativos de juicios de hecho.

La noción de "fundamentar" significa ahora "explicitar" lo "implícito". Así lo entendían dialécticamente Hegel o Marx, para quienes la "esencia" *incluía implícitamente* al "aparecer" fenoménico. La "forma" fenoménica con la que aparece una mesa (por ser la mesa del maestro en el aula) se "funda" (o explicita una posibilidad) en el "todo" funcional (o "esencia " para Hegel) al que sirve. La mesa del maestro tiene "otra *forma*" que la mesa del carpintero o de un comedor. Las diversas "formas" de la mesa son "explicitación" (o se "fundan") en las "esencias" o "totalidades" (y por ello es fundamentación dialéctica) diversas (el acto de enseñar es diferente al de hacer muebles o de comer; todos ellos establecen "totalidades" funcionales diversas e implícitas, que determinan las diferentes "formas" con las que aparecen las mesas). El ser viviente humano, como hemos dicho, "incluye" a la autoconciencia y "responsabilidad" sobre su vida misma, como una determinación propia (implícita en todo enunciado sobre el ser humano como humano), que se presupone (y que funda por su parte cuando es explicitado) en toda otra dimensión humana como humana, y por ello como "deber": "deber" sobre todo aquello acerca de lo que se

---

actos; aquella es el presupuesto, es el "momento" sobre el que se construye todo el sistema del derecho, de la vida política y de las relaciones humanas más cotidianas del sentido común.

[27]. "Materialmente" quiere indicar que no se trata de juicios analíticos, propios de la mera lógica formal, sino de juicios empíricos en referencia a la vida humana, sustantivos, y que pueden incorporar mayor complejidad en su contenido.

tiene responsabilidad[28], porque es necesario para la vida -y también de la vida cultural en la cual se haya inmerso, pero en este caso como un deber en referencia a "valores", que es ya otro tema-,

El "pasaje" del contenido empírico al normativo no se habría dado, sin embargo, entre 3. y 4., sino que "implícitamente"[29] en 1. ya tendríamos contenidos normativos al referirnos al "ser humano", y esto porque el "ser humano" como tal es ya un "sujeto ético", es "responsable" de su vida, y queda "obligado" también (ésta es la normatividad "oculta " del juicio li empírico[30]) al querer vivir, o al menos a seguir viviendo[31]. El que no quiere , vivir no queda desligado de esta "obligación", simplemente no la cumple y puede fácticamente hacerlo, pero contradictoriamente. Todas estas deter- minaciones son ya siempre normativas "implícitamente". En ética se trata entonces de "explicitar" lo "implícito" y no de deducir lo normativo de lo empírico, El enunciado empírico sobre el ser humano como humano es siempre ya "implícitamente" normativo,

Por otra parte, el "querer"[32], del "si se quiere[33] vivir", es un momento ya fundado. El "ser-responsable" por la propia vida no puede elegirse ni

---

[28]. Se es responsable "ante" el tribunal (en primer lugar de la propia conciencia ética) "por" lo conducente o no a la sobrevivencia de la propia vida. Se "tiene" responsabilidad acerca de la propia vida y por ello "obligación" ética (*deber*) sobre los medios para su sobrevivencia.

[29]. Nos inspiramos ahora en la noción de "implícito" tanto de Hoffe (1988) como de Brandom (1994). Las "reglas" están implícitas en todo ejercicio pragmático de la lengua, en un estado pre-predicativo, pero pueden "hacerse explícitas" (*Making it explicit* es el título del libro de Brandom).

[30]. Este estado de "oculto" (implícito) es a lo que se refiere atfried Hoffe cuando escribe que "la mediación de un elemento normativo y del elemento descriptivo" (Hoffe, 1988, p. 134). Lo que aplicado a una filosofía del derecho se enunciaría como la exigencia de un "principio de moralidad" (premisa mayor), con una "condición de aplicación de justicia" (premisa menor), y un "principio de justicia" (conclusión), lo que permitiría desarrollar la "estructura fundamental de un derecho natural que no cae en la falacia naturalista" (*Ibid*.), expone Höffe.

[31]. Un padre está obligado a seguir viviendo, no sólo con respecto a su propia vida bajo su responsabilidad, sino que, además, al haber puesto en la existencia viviente a su hijo, ha adquirido la responsabilidad con respecto al pleno desarrollo de su vida, y por ello tiene *deberes* que cumplir para con su hijo, y de la misma manera en referencia a otros deberes comunitarios.

[32]. y nos referimos a la objeción de Corominas, 2000, pp. 74ss.

[33]. El mero "querer" no tiene aquí ningún contenido particular, sino que es una reafirmación posterior, "óntica" la denominaría Heidegger, de la misma vida humana en cuanto asumida reflexivamente (en acto segundo) desde la Voluntad-de-vivir (Wille zum Leben) ontológico en el se! tido de Schopenhauer, Freud o el neurólogo Antonio Damasio (1994). El "prometer" de John Searle (1964) agregaba al acto el contenido normativo propio de la "promesa", que especifica un contenido performativo innecesariamente, porque el acto humano como humano es ya implícitamente normativo. Se trataría de lo que Maclntyre indica cuando escribe que Hume fundamentó la ética "in human needs, interests, desires, and happiness" (Maclntyre, 1969, p. 46).

ser anticipado. Nadie tiene derecho a la vida (sólo se tiene derecho a la sobrevivencia), porque tendría que ser un sujeto de derecho antes (en el tiempo) de existir como viviente. El viviente humano se encuentra "desde siempre" -desde que es concebido en el seno materno- como existente con vida, como viviente, y como irremediablemente responsable por su propia vida. Desde nuestra gestación "la vida nos ha sido dada a cargo", decía bellamente Ernst Bloch[34]. Que se ejerza posteriormente ónticamente esa responsabilidad, de una u otra manera, es un momento secundario y ya fundado. No se puede ser responsable por la propia responsabilidad originaria con respecto a la vida propia. Se puede de muchas maneras ejercer esa responsabilidad abismal y primera. El "querer" o "no querer" vivir son dos modos del cumplimiento del deber inevitable del responsable por su vida. El que quiere vivir lo hace responsablemente. El que "no quiere vivir" cumple la irresponsabilidad primera (en referencia a su responsabilidad primera, diría Levinas, que además es responsabilidad ante los otros y antes que sólo ante sí mismo, porque la misma vida humana la hemos recibido de una comunidad que nos antecede y con respecto a la cual somos deudores, aunque no paguemos irresponsablemente la deuda). Repito: el "poder no querer vivir" -que anticipa al suicidio- es ya un acto posible desde el horizonte ético. y el que se suicida, puede fácticamente hacerlo, pero no puede hacerlo ética mente fundado, o, de otra manera, no es una expresión responsable de su radical responsabilidad sobre su propia vida en vista de la ajena. Es un acto ónticamente irresponsable (e irracional por ello) como negación de la responsabilidad originaria, ética, o "metafísica ", en el sentido anotado más arriba. De otra manera: se "quiere" ahora y aquí, y como un acto de la voluntad que se expresa por estados corporales o por juicios comprensibles a cualquier oyente. Pero, al mismo tiempo, el "querer" tiene ya un cierto contenido normativo, porque el querer del "ser humano" incluye reflexividad, autoconciencia, y por ello referencia a la "responsabilidad" primera sobre su vida, y por ello sobre sus actos. "Lo que" (la finalidad o el objetivo) se quiere en última instancia es la vida (y la permanencia de ella como "sobrevivencia "), que por su parte tiene exigencias u obligaciones[35] con respecto a las mediaciones de la efectiva sobre-

[34]. Véase mi obra Dussel, 1998, cap. 5.4.

[35]. Kant mostraba cómo la ley o norma de la voluntad se impone a ésta no con la necesidad de una ley física, sino como una "obligación" o un imperativo que supone la libertad. El "querer" y el "deber" impera no con una determinación del tipo de la ley física. Además, agrego

vivencia, como el comer (mediaciones o exigencias que son jerárquicamente categorizadas evaluativamente por el cerebro y memorizada, también en un nivel óntico en la tradición de los "valores" de la propia cultura). Por ello, si se quiere vivir es necesario comer. Pareciera que esa "necesidad" no es todavía una "obligación" normativa. Pero siendo el ser humano, como hemos dicho, un ser autoreflexivo, responsable de su propia vida, significa que a su propia vida la tiene "a su cargo". La "necesidad" física de comer (como puede hacerlo un animal) es doblada por el ser reflexivo y responsable (por un "tener-se-a-cargo": re-sponsable, que responde "por". sí mismo "ante" sí mismo y los otros) como "obligación" ética en tanto referencia última a un sujeto autónomo que en su ser libre "debe" cuidar de su vida.

Se podría por ello continuar el argumento siguiendo una vía negativa:

5. Siendo que 1. y 2.;
6. si Juan no quisiera vivir, en último término se suicidaría;
7. siendo el suicidio un acto contradictorio, ya que es el acto que elimina toda posible actuación futura (empíricamente alguien puede suicidarse, pero no puede justificarlo ni practicarlo éticamente, ni fundarse sobre él un orden ético o instituciones);
8. luego, Juan, como racional y responsable, no debe suicidarse, es decir, debe intentar por todos los medios producir y reproducir su vida.

La negación de la vida en el suicidio, como lo expresaba claramente Wittgenstein, es negación de toda obligación ética, es decir, de la ética en cuanto tal; o, de otra manera, "si el suicidio está permitido, todo está permitido" (lo cual no indica que el suicidio sea bueno o malo, sólo afirma que es posible fácticamente pero éticamente contradictorio). Siendo la vida la condición absoluta del sujeto ético, el suicidio deja sin existencia al sujeto y a la ética.

---

ahora, el muy particular "querer vivir" es la condición *absoluta* de todo otro "querer" y se imponen gracias a la responsabilidad (sobre la vida) como "obligación" primera, que funda todas las "obligaciones" restantes. El que "no-quiere-vivir" dejar de estar "obligado" en general. De la misma manera el que se suicida usa irresponsablemente su vida al querer eliminarla. Es un acto contradictorio: Se actúa para eliminar toda posibilidad futura de actuar. Aunque contradictorio es posible, pero no ética mente posible. y es contradictorio performativamente cuando se enuncia: "-¡Actúo para no actuar nunca jamás!". Es performativamente contradictorio porque todo acto tiene una finalidad. Pero este acto elimina toda finalidad posible; tiene como finalidad la no-finalidad absoluta.

Pasando a otro tema, se puede hacer otro uso del argumento al incluirse una premisa menor (siendo la premisa mayor 1. y 2.) que fuera una conclusión científica, como por ejemplo en el siguiente enunciado de una posible economía política crítica:

9. El sistema capitalista produce masas de pobres (como lo prueba Amartya Sen; el pauperismo atenta contra la vida o contra aspectos esenciales de la vida de ciertos seres humanos, las víctimas). Juan es uno de esos pobres.
10. Si Juan es responsable de su vida que tiene que vivir según las exigencias estándar del momento histórico, es decir, dejar de ser pobre,
11. entonces, Juan debe luchar contra (o al menos transformar) el sistema capitalista.

En el lugar de la premisa 9. (que es la premisa menor con respecto a los juicios empíricos 1. y 2.) se pueden colocar otras conclusiones de las ciencias que de alguna manera se refieren en última instancia a algún aspecto de la vida humana. La ética, en su nivel material entonces, podría inferir conclusiones normativas de toda conclusión científica de las ciencias sociales críticas al incorporar dichos enunciados empíricos (si, como hemos dicho, pueden ser relacionados con momentos necesarios de la vida humana), efecto de la racionalidad científica o explicativa, dentro de la discursividad ética.

Se trata entonces de prestar atención al hecho de que el "contenido normativo *implícito*", en el enunciado descriptivo que juega la función de premisa mayor (1. y 2.), o menor (3., 6., 10.), incluye un componente "oculto" ya normativo. En especial, el enunciado normativo de la conclusión "fundada" (11.) subsume las conclusiones de las ciencias (9.), "explicitando" entonces un contenido normativo "implícito" en las premisas. Habría todavía otras maneras de alcanzar un resultado semejante. H. Putnam[36] muestra que los juicios de valor son constitutivos de los mismos juicios empíricos científicos (por ejemplo, la claridad, la simplicidad, el orden, etc. que el discurso científico presupone responden a juicios de valor). Charles Peirce hablaría todavía del "socialismo lógico" que opera como un presupuesto ético necesario de toda comunidad científica, posición desarrollada por Karl-Otto Apel de manera creativa y actualizada[37].

[36]. Véase por ejemplo el tema en *Words and Life* (1994).
[37]. Véase Apel, 1973, t. 2, Segunda parte.

En estos casos, el mismo juicio científico o la comunidad científica presupondrían actitudes que pueden enunciarse en juicios éticos o normativos, que juegan la función de principios constitutivos de la misma argumentación, como el reconocimiento del otro argumentante como igual, es decir, afirmado como simétrico y de equivalente dignidad[38]. Así, la ética d~aría de ser un discurso subjetivo, meramente opinable y opuesto al discurso científico. Sería un discurso diferenciable, que se sitúa en otro nivel, pero objetivo[39] y racional (o tan poco racional para Putnam) como el científico. No más racional, pero tampoco menos racional, sino situado *en otro nivel de objetividad intersubjetiva*, o en un tipo de racionalidad más conciente de la falibilidad[40] (y falsabilidad) de sus enunciados: la incertidumbre propia de lo ético concreto. El tiempo del dogmatismo positivista ha pasado, y la ética tiene mayor posibilidad de mostrar su función histórica impostergable ante una humanidad a riesgo de cometer, por falta de conciencia, objetividad y racionalidad ética, un suicidio colectivo (ecológico, econÓmico, político, militar, etc.).

Pienso que ahora estaríamos en el camino de evitar el cometer la "falacia naturalista", al situar la cuestión en un horizonte concreto, de mayor complejidad práctico-material o dialécticamente. La ética podría ahora además subsurnir las conclusiones de la ciencias empíricas y construir desarrollos nuevos en lo que pudiera llamarse "éticas aplicadas": la ética de la medicina, de la tecnología, de la economía, de la administración, del periodismo, etc., en las que integraría como premisa menor las pertinentes y mejores conclusiones de cada ciencia mostrando las exigencias deónticas que ellas presuponen y que de ellas se concluyen. Dichas exigencias no son sólo *intrínsecas* a cada disciplina o campo profesional (como las desarrolladas por una ética que el ejercicio de la medicina pide como condición de posibilidad del propio "sistema de la salud", por ejemplo, al no quitar indebidamente un cliente a otro médico u hospital), sino guardando *exterioridad*, o como el poder juzgar a dicho "sistema" como totalidad *desde*

---

[38]. Apel indica que el que argumenta ya presupuso siempre *a priori* que el otro argumentante tiene igual dignidad como persona. Este reconocimiento previo es ético (como acto de una "razón ético-orginaria"; véase el tema en mi *Ética de la Liberación*, 1998).

[39]. Aunque con un tipo propio de "objetividad" propia de la *intersubjetividad* de la comunidad práctica, social, histórica.

[40]. La "pretensión de bondad" de todo acto ético es por definición corregible, falsable, pero no por ello menos *honestamente* pretendido en su bondad -que me exige, a partir de la corrección o falsación, cumplir o transformar el acto en el sentido exigido de la indicada y anterior "pretensión de bondad"-.

la alteridad de la vida humana. Sería, por ejemplo, el poder criticar éticamente, *desde la vida humana* y desde una reconstrucción *crítica* del concepto de "enfermedad", el modo cómo el sistema capitalista de la salud (fetichizado por el uso monopólico de la ciencia como "saber" sanar y de la tecnología desarrollada -monopólicamente en manos de pocas corporaciones trasnacionales- como única mediación para la salud) "explota " al enfermo económicamente, convirtiéndolo en un "cliente *obligado*" (víctima alienada e inocente) y absolutamente dependiente, como mera mediación para permitir el aumento de la tasa de ganancia de la industria farmacéutica, de los sistemas de instituciones privadas de la salud (clínicas, sanatorios, hospitales), del gremio autoprotegido de médicos como los Únicos conocedores monopólicos del Poder de "sanar" la "enfermedad", que hace años Ivan Illich comenzó a criticar tan atinadamente, lo mismo que Michel Foucauld -microsistemas autorreferentes fetichizados-. Ética y ciencia podrían cumplir así una labor diferenciada pero articulable, y, además, los principios éticos podrían fundarse (explicitarse) desde enunciados descriptivos "de vida humana" (que incluirían aspectos normativos).

CAPÍTULO IV

LA "VIDA HUMANA" COMO "CRITERIO DE VERDAD"

La vida humana en comunidad es el *modo de realidad* del ser humano y, por ello, al mismo tiempo, es el criterio de *verdad práctica* y teórica[1]. Todo enunciado, juicio o "acto-de-habla" (Speech act) tiene por última "referencia" a la vida humana. Esta ética pretende fundarse en mero juicios descriptivos, de hecho, empíricos -y no simplemente de valor-. Debemos situarnos entonces en el nivel de los enunciados o juicios descriptivos, juicios de hecho, pero teniendo conciencia que los hay formales abstractos y materiales concretos o prácticos:

> "Los juicios de hecho cuyo *criterio de verdad es la vida y muerte*[2] son a la vez los juicios constituyentes de la realidad objetiva [...] La realidad objetiva no es algo dado independientemente de la vida del hombre. La vida del hombre, al lograr evitar la muerte, mantiene la realidad como realidad objetiva. Por eso

[1]. Véase mi *Ética de la Liberación* en la edad de la globalización y de la exclusión (Dussel, 1998).

[2]. Este tema es determinante: la reproducción y desarrollo de la vida es "criterio de verdad"; de *verdad práctica* (en cuanto vida humana) y teórico (en cuanto nos "abrimos" a la *omnitudo realitatis* "desde-el-horizonte" que la vida circunscribe como sus mediaciones de reproducción-desarrollo). De otra manera, un "interés" (en el sentido habermasiano: Habermas, 1968) ontológico y antropológico (hasta psicológico y psicoanalítico también) fundamental *desde y por la vida* nos motiva a enfrentar a las cosas para usarlas (técnicamente), conocerlas (teóricamente, desde la vida cotidiana hasta las ciencias) y valorarlas (culturalmente) como "posibilidades" para la vida. La propia "comprensión del ser" y la *Sorge* (pre-ocupación ontológica) de Heidegger es una "apertura" que se implanta desde ese ámbito previo (véase Dussel, 1973, t.l, pp. 4255, y nota 54, pp. 162-163, donde mostramos que el horizonte del "ser" heideggeriano debe ser trascendido, y dicho ámbito pre- o trans-ontológico es la "realidad"; de la misma manera el "sentido" debe ser trascendido como "verdad"; véase Dussel, 1977,2.2.3 y 3.4.7). El "círculo" de realidad "objetiva" que construimos en lo real no es "toda la realidad", sino "la realidad que nos interesa"; sólo algunos aspectos y en tanto quedan integrados en el flujo total de nuestra vida (como inconciente, como biografía, como historia de una cultura, de la humanidad en nuestra época, etc.).

> en el suicidio se disuelve la realidad[3], y en el suicidio colectivo de la humanidad la realidad se disuelve definitivamente [...] La *objetividad* de la realidad no antecede a la vida humana, sino es tanto su producto como su presupuesto"[4].

La verdad es la actualidad de la realidad de lo real en la subjetividad humana -y la realidad dicha actualidad referida a lo real como *de suyo* nos diría X. Zubiri-. Pero dicha actualidad depende del "acceso" que el viviente, desde su vida y para su vida, tenga de lo real. Por ello la vida es criterio de verdad. Si la vida humana es criterio de verdad debemos antes aclarar de qué "verdad" estamos hablando.

En efecto, la tradición analítica o positivista no criticó sólo el pensamiento metafísico ingenuo, sino que igualmente negó la posibilidad de rigor científico a toda ética normativa (por consistir sólo en "juicios de valor" o "enunciados normativos" considerados como incompatibles con dicho rigor). Escribe Ayer:

> "Los *juicios de valor* [...] en la medida en que no son científicos, no son, literalmente hablando, significativos, sino que son simples expresiones de emoción que no pueden ser verdaderas ni falsas"[5].

Al intentar demostrarse que "los conceptos éticos normativos son irreductibles a conceptos empíricos"[6], se pretende que la filosofía ética es que nos toca ahora indicar la manera de tratar esta ardua cuestión y relacionar tres términos: realidad, verdad y validez[7]. Nos remitiremos al pen-

---

[3]. Se disuelve como "objetividad" u horizonte manejable por el ser humano. El ser humano actualiza la realidad de lo real como un *prius* a su captación; sin ser humano *nadie* captaría a lo real *como realidad*, y se volatilizaría lo que Hinkelammert llama la "objetividad" de la realidad.

[4]. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, 1995, p. 32. Es un "producto" en cuanto sólo el ser humano actualiza lo real *como realidad* (este remitir la realidad a lo real sólo se da como "producto" de un acto inteligente del ser humano). Pero es un "presupuesto", porque el ser humano capta lo real como siendo real *antes*, como un *prius* al haber sido captado. No "producimos" lo real (ésto nos antecede); no "presuponemos" lo real *como realidad* (ésto lo producimos). Hegel confunde la "realidad" *del saber* de lo real, con la "realidad" de lo real mismo. De la realidad-del-saber depende la actualización de lo real *como realidad*. Pero la *realidad* "de lo real" (que es captada como anterior al saber) no es la realidad "del saber" (que es la mediación necesaria para que lo real se actualice, además, *como verdad*).

[5]. Ayer, 1958, p.126, en el capítulo sobre "Crítica de la ética y la teología".

[6]. *Ibid*., p.130.

[7]. Se trata en el *capítulo 2* de la nombrada *Ética de la Liberación* la cuestión de la "validez". Podría todavía agregarse un cuarto momento: el "Ser", que es el horizonte o fundamento del ámbitro reductivo del significado, sentido o "estado de cosa (*Tatsache*)" como totalidad. Correlativo de "mundo" (en el sentido heideggeriano).

samiento crítico det pragmatismo de Putnam como figura en torno a la cual deseamos desarrollar la crítica a la "falacia reductivista" (como la denomina Apel) de la posición tarskiana sobre la verdad.

Putnam muestra muy bien cómo un "lenguaje formalizado" (L en el ejemplo de Tarski), desde un "metalenguaje" (ML), debe establecer un "criterio de verdad" (criterio W o convención T). Sin embargo, pensamos que por último todo termina siendo sólo un "criterio de inteligibilidad", ya que lo "verdadero" en Tarski "no es el verdadero clásico"[8]. Putnam niega, entre otros aspectos, la pretensión tarskiana de hablar de "verdad en general" en el caso determinado de la "verdad de un determinado lenguaje" (L)[9], siendo que se trata de una abstracción del lenguaje ordinario de un ámbito analítico formalizado que evita las "antinomias semánticas" (y, por supuesto, las pragmáticas)[10]. La "correspondencia " se establece entre dos términos dentro del horizonte del lenguaje definido, y en el que ninguno de los cuales pretende ser la realidad:

> "La nieve es blanca" es *verdadera* si y sólo si la nieve es blanca.

Esta expresión tautológica lógico-semántica, se dirije exclusivamente al desarrollo de una teoría del "significado-sentido" (con pretensión de inteligibilidad) que intenta responder a la pregunta: " ¿Qué significa entender una proposición?"[11]:

---

[8]. Putnam, 1991, p. 41.

[9]. Se hace teferencia al trabajo de Tarski, 1956, o 1977, pp. 150ss.

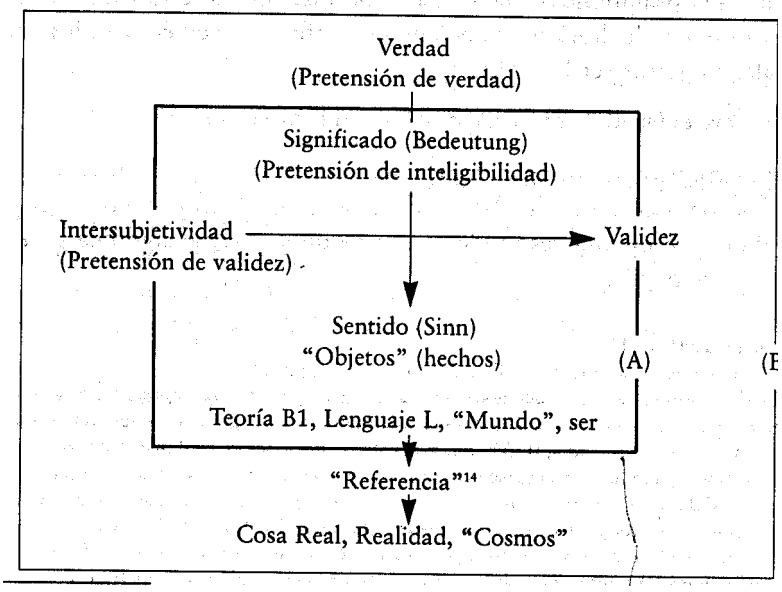
[10]. "Tarski no toma ninguna noción semántica -por ejemplo designa, representa o se refiere a- como primitiva (aunque *se refiere a* queda definida, en términos de las nociones no semánticas, en el curso de su trabajo). Así, quien acepte las nociones de cualquier lenguaje objeto de que se trate, y éste podría elegirse arbitrariamente, puede también entender verdadero como lo: definió Tarski para ese lenguaje-obieto. *Verdadero* posee la misma legitimidad que cualquier otra noción de ciencia de primer orden" (Putnam, 1991, p. 10). Esta sería una perfecta definición del "formalismo" lingüístico; semántica "cerrada" de un "mundo" formal previamente definido. En filosofía práctica esto autoriza a una meta-ética formalista. Por su parte, Apel intenta, desde un horizonte de intersubjetividad redefinida a partir de Peirce (y referida *in the long run* a una comunidad de comunicación ideal, no sólo de un lenguaje abstracto, sino del lenguaje ordinario) alcanzar "consenso" acerca de un "acuerdo" en el que todos puedan coincidir; es una pragmática semántica que se opone también a la posición tarskiana (Apel, 1991, pp. 53-63), aunque no superando una teoría "consensualista" de la verdad.

[11]. Tugendhat, 1982, p. 121. En cierta manera el ejemplo tarskiano podría traducirse de la siguiente manera: "'La nieve es blanca' tiene *significado*, si y sólo si tiene *sentido*". Ahora hubiera dejado de ser tautológica y nos encontraríamos en el ámbito de un lenguaje definido desde el horizonte de un "mundo" (del "ser") determinado (totalidad del lenguaje *S*, totalidad de sentido y de los "estados de hecho [*Tatsachen*]" [véase en Wittgenstein el *Tractatus*, 1.1; Wittgenstein, 1969, pp. 6-7] previamente definidos). Pero no se hablaría ya de "verda-

"De acuerdo con Tarski, Carnap, Quine, Ayer y teóricos semejantes, saber estos hechos [tales como "la nieve es blanca"] constituye la clave para entender las palabras *es verdadero*. En suma, para entender *P es verdadero*, donde *P* es una oración entrecomillada, sólo hay que *desentrecomillar P* -eliminar las comillas[12]- (y borrar es *verdadero*)"[13].

Esto significa haber borrado toda referencia a una realidad extralingüística, tal como la vida humana como modo de realidad. ¿En qué se convierte la relación en el ejemplo dado entre el término del enunciado y el otro término (el "objeto" o "cosa")? Putnam explica la posición de Tarski con un nuevo caso:

Esquema 4
La verdad como "referencia" a lo real



dera" como en la definición de Tarski, sino de "significativas" dentro del lenguaje definido, ya que en este caso "no se necesitaría *saber* que existe una correspondencia entre las palabras y las entidades extralingüísticas para entender nuestro lenguaje" (Putnam, 1991, "Referencia y comprensión", p. 130).

[12]. Se está refiriendo a la expresión de w. A. Quine en, por ejemplo, *Pursuit of Truth*, § 33 (Quine, 1992, pp. 122ss): "Predicar la verdad de la oración es lo mismo que predicar la blancura de la nieve; en eso consiste la *correspondencia* en este ejemplo. La atribución de verdad simplemente elimina las comillas. La verdad es desentrecomillado" ([bid., p. 123).

[13]. Putnam, 1991, pp.17-18.

[14]. La excelente obra de Cristina Lafont, *La razón como lenguaje*, muestra el debate sobre la cuestión (Lafont, 1993). Nos dice Donald Davidson: "Este es el momento adecuado para bus-

> "*Existe un descripción D tal que 'D es un electrón' es demostrable en B1*[15], y esto puede ser verdadero (para un Bl adecuado) aunque no existieran electrones"[16].

En este caso el Concepto de "verdad" es puramente lingüístico o *intrateórico:* "verdad " es inteligibilidad, y ahora demostrabilidad desde una teoría *B1*.

Putnam, por su parte, quiere recuperar de alguna manera "la creencia de que existe un mundo" sobre el que hay una "aseverabilidad justificada "[17]. El horizonte tarskiano (A del *esquema 4*)[18] no es suficiente para una "concepción *realista* de la verdad"[19] -que debe situarse en el horizonte *B*-. Pienso que en la posición analítica o positivista dió preeminencia a la "verdad" o al horizonte de un "lenguaje" (L) (*A* del esquema), sobre el lenguaje ordinario del mundo del sentido Común (*B*). El mismo Carnap lo muestra:

> "El sentido (*Sinn*) de una proposición radica en que puede expresar un hecho [...] Si una (pseudo)proposición no expresa un hecho (pensable), entonces no tiene sentido y es sólo aparentemente una proposición. Si una proposición expresa un hecho, entonces indudablemente tiene sentido; más específicamente, es verdadera si se presenta un hecho, y es falsa si no lo presenta"[20].

---

car auxilio en la distinción entre *significado y referencia*. El problema, se nos informa, es que las cuestiones de referencia las solucionan en general hechos extralingüísticos, no así las cuestiones de significado" (Davidson, 1990, p. 41). El cuadrado A es siempre la necesaria mediación (lingüística e intersubjetiva) de la actualidad como verdad en la subjetividad de la realidad como "realidad *objetiva*".

[15]. B1 es una "teoría" o un metalenguaje.

[16]. Putnam, op. cit., p. 41.

[17]. *Ibid*., p. 42.

[18]. La crítica a la posición reductivista es frecuente en Putnam, por ejemplo en *Reason*, *Truth and History* (Putnam, 1981, pp. 109ss, l28ss); Putnam, 1990, pp. 13ss, 103ss; en Putnam, 1992b, p. 164, leemos: "We need a theory of *reference by description* as much as a theory of primitive reference"; y recientemente en Putnam, 1994, "Truth and Reference", pp. 316: "If there is a problem of conceptually analyzing our intuitive notion of truth, then Traski's work does not speak to it". Por último, recordemos que "lo *verdadero* y la *referencia* de una oración es captada por la lógica de Tarski, pero dicha lógica deja *indeterminados* a los conceptos de verdad y referencia" (Putnam, 1991, conf. 4, p. 61).

[19]. Putnam, 1991, p. 42.

[20]. Carnap, 1990, p. 25. En otro texto escribe: "Cuando (dentro de un lenguaje determinado) [A del esquemal una palabra posee un significado (*Bedeutung*), se dice usualmente que designa un *concepto*; si esta *significación* es sólo aparente y en realidad no la posee, hablamos de un pseudoconcepto" (Carnap, 1965, p. 67). Hempel está de acuerdo con esto cuando escribe que "el principio fundamental del empirismo moderno es la idea de que todo conocimiento no analíti-

Se trata del horizonte del significado-sentido (inteligibilidad) de una proposición en el ámbito del lenguaje abstracto determinado (A *del esquema 4*). En cierta manera tendríamos aquí una noción "analítica de verdad"[21], Pero, como ha mostrado Cristina Lafont, hay una larga tradición donde se ha dado preeminencia "al significado sobre la referencia"[22], que desde Hamann, pasando de Humboldt remata en Heidegger[23].

Hay entonces al menos tres niveles en la cuestión de la verdad: a) el de la coherencia significativa o de sentido del "mundo" lingüístico (*formal* desde Frege a Davidson, u *ontológico* desde Humboldt a Heidegger); b) el de la intersubjetividad válida de los acuerdos de una comunidad de comunicación (desde Peirce a Apelo Habermas); c) el del intento de "abrirse", por la problemática de la "referenciabilidad" hacia lo real, los "objetos" o las "cosas" reales (desde un Kripke a Putnam ya la propia Ética de la Liberación):

> "Siempre que el aprendizaje, la posibilidad de revisión, es inherente a una determinada praxis -es decir, en contextos inductivos y no deductivos (como el de la matemática o el de la jurisprudencia, por ejemplo)-, *las expresiones designativas se usan referencialmente*. Pues, a la base del *uso referencial de las expresiones designativas* se encuentra la suposición de *algo* que ha de ser *descubierto*[24]

---

co se basa en la experiencia [...] Una oración constituye una afirmación cognoscitivamente *significativa* y puede, por lo tanto, decirse que es verdadera o falsa únicamente si es, bien 1) analítica o contradictoria, o bien 2) capaz, al menos en principio, de ser confirmada por la experiencia. De acuerdo con este criterio, llamado criterio empirista de *significado cognoscitivo*, o de *significatividad cognoscitiva* [...]" (Hempel, 1965, p.115). Frege se había referido a la cuestión en sus trabajos sobre "sentido y significación (*Sinn und Bedeutung*)" (véase Frege, 1980).

[21]. Véase Martin, 1959, o Horwich, 1990.

[22]. Lafont, 1993. Supera esta cuestión en mucho la indicación que deseamos hacer aquí del tema, pero para estudiar las diferentes posiciones sobre la "referencia" (como *identificación* [Frege, Russell, Strawson, Searle], como *relación de cumplimiento* [Quine], o como designación directa [Kripke, Donnellan, Putnam]), véase la obra de Runggaldier, 1985.

[23]. En nuestro *esquema 4*, hemos indicado el "mundo" (o el horizonte del "ser") en *A* Con ello queremos señalar igualmente el problema de la "comprensión del ser (*Seinsverständnis*)". Ya que el ámbito de la "significatividad" de un lenguaje L, puede ser igualmente, y por último, el del lenguaje ordinario "cerrado" sobre sí mismo. El "ser" (como horizonte del "mundo") no es la "realidad" a la que remite la "referencia" a la que estamos haciendo alusión. Lafont indica que la corriente de Saul Kripke (véase Kripke, 1985), K. S. Donnellan (Donnellan, 1977) y el mismo Putnam, comienzan a cambiar el sentido de la cuestión desde la problemática de la "referencia directa" a una "realidad" (sic) que nosotros deseamos radical izar.

[24]. En nuestra *Filosofía de la Liberación* (nr. 2.3.5.6) (Dussel, 1977) usábamos aún la misma palabra: "Un fenómeno o ente puede ser comprendido en su constitución real (2.2.7.4) (como líquido) e interpretado con diversos sentidos (como bebida y como para apagar el fuego). Si se lo descubre [aquí en el sentido de Lafont] en su constitución real, el sentido dice relación [hoy debería hablarse de *referencia*] a la realidad [nivel *B* del *esquema 4*] (no se puede inter-

y no *legislado*, es decir, *algo* en relación con lo cual nuestro saber tiene que poder autocorregirse"[25].

Ante (a) el relativismo de la incomensurabilidad o incomunicación de cada mundo lingüístico, de un concepto de verdad como lo sólo "comprensible (*understandable*)" o inteligible[26] -que en ética lleva a un relativismo más o menos escéptico y antiuniversalista-, que como hemos indicado puede tener dos variantes: una formalista (la de los analíticos) y otra ontológico-culturalista (la de Humboldt a Heidegger), (b) Apel intenta salvar el universalismo por medio de una reflexión pragmática desde una teoría consensual de la verdad -que en ética lleva a un formalismo sin contenido material alguno, y por ello a su inaplicabilidad-. Por su parte, (c) la corriente "referencialista " intenta salvar la validez ética del sentido común pragmático pero no llega todavía a describir "aquello" a lo que se "refiere" de manera convincente -cae al saltar la última valla-. Pienso que la Ética de la Liberación, en el momento del análisis de las estructuras fundamentales, debe afirmar una *pretensión* y un *criterio de verdad* universales (desde la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano en general) -cumpliendo así más radicalmente el intento "referencialista "-, que incluye los momentos culturales (aquí también con *pretensión de rectitud*, porque es verdad práctica) de todos los "mundos lingüísticos" posibles (aún los formales, pero con conciencia de que son "reducciones abstractas"[27] que deben ser resituadas en el *contexto* de lo real para alcanzar

---

pretar como "para apagar el fuego" al alcohol, aunque sea líquido); si se lo constituye en su referencia [hoy debería hablarse sólo de relación] al mundo, el sentido dice relación a la totalidad del mundo" (nivel A del *esquema 4*).

[25]. Lafont, 1993, p. 245.

[26]. Unos confunden pretensión de verdad con pretensión de validez (consensualistas); otros con la pretensión de inteligibilidad (formalistas analíticos).

[27]. El "formalismo", en sus múltiples dimensiones, es siempre, en un primer momento, un ocuparse de un cierto "lenguaje L", "mundo", "sistema" (Luhmann) o horizonte de "objetos" que han sido abstraído metódicamente de la plena realidad de lo real para tratarlos analíticamente. Este primer paso es válido, y frecuentemente necesario. Se torna en inválido (y no suficiente) cuando olvidando, en un segundo momento, el previo movimiento abstractivo, se pretende que dicho horizonte reducido es la "realidad misma" (y por ello se negará "toda metafísica", lengua ordinaria, "objetos" del sentido común, o posibilidad de "enunciados normativos" desde "juicios de hecho" materiales). La "verdad" en este caso no dice abstractivamente más "referencia" a la vida del sujeto humano (lo "real"), en última instancia, y se la confunde con la "significatividad", el "sentido", la "coherencialidad" de un horizonte reductivo; o, en otra tradición, con la validez intersubjetiva. Se ha caído en la "falacia reductivista" del formalismo de un "lenguaje L ". En Ética esto produce diversas desviaciones de fatales consecuencias prácticas -sobre todo cuando dichas "teorías formalistas" están en

la verdad práctica). La Ética de la Liberación puede al mismo tiempo subsumir todo lo positivo de las morales formales (entre ellas la Ética del Discurso) en cuanto a la *pretensión* y al *criterio de validez* (la verdad como consenso) intersubjetivo (que debiendo tener "referencia " a un contenido material es ahora aplicable y no pierde su universalidad aún en el diálogo intercultural). y puede también afirmar la *pretensión* (o condición de la comunicación) de inteligibilidad y el *criterio de significatividad* (la verdad como comprensibilidad) del sentido con coherencia, también desde el sentido común y como articulable en el plexo de la acción (tal como lo descubre el pragmatismo desde su origen, y cori el cual la Ética de la Liberación pretender ser su pleno desarrollo).

Y todo esto porque el criterio último de verdad es la misma vida humana, *modo de realidad* que abre el horizonte de la realidad como mediación para la vida. El viviente enfrenta la realidad como el "lugar" de su sobrevivencia, y la constituye como realidad "objetiva " actualizándola antes como "verdadera", *para poder manejarla*. De equivocarse (como el confundir: "Esto es alimento", siendo en "verdad" veneno) corre el riesgo de perder la vida. No es sólo un juicio falso, al ser práctico es un juicio mortal.

---

manos de los gobiernos de los países centrales (o periféricos), de los ejércitos (como el norteamericano), de los cuerpos policíacos o de dirigentes de la economía (como en el caso del neoliberalismo, un "formalismo" económico que ha caído en dicha "falacia reduccionista"). En este nivel del sistema formal autonomizado (todo lo cual opera no-intencionalmente) se transforma en una máquina de terror, produciendo una dramática situación de dominación, injusticia, y hasta tortura, asesinato, muerte.

CAPÍTULO V

¿ES POSIBLE UN PRINCIPIO ÉTICO MATERIAL UNIVERSAL y CRÍTICO?[1]

1. ¿POR QUÉ SE NIEGA LA POSIBILIDAD DE UN PRINCIPIO ÉTICO MATERIAL UNIVERSAL?

En las éticas contemporáneas, europeo-norteamericanas, la ética material axiológica, utilitarista, ontológico-hermenéutica o comunitarista, son criticadas por los que defienden la universalidad de la ética -sea como meta-ética del lenguaje, por los neokantismos contractualistas o como ética discursiva, entre otros- por tratarse de éticas "particulares" o "particularistas", aunque tengan pretensiones de universalidad.

Así los "valores" de la axiología, *à la* Max Scheler[3] o Nicolai Hartmann[4], tendría sentido sólo dentro de una cultura dada, y aún la jerarquía de dichos valores dependería de dicha cultura. Además, los valores se constituyen en las mediaciones prácticas en tanto son mediaciones: algo "vale" en tanto es mediación para un fundamento que es su última referencia (Xavier Zubiri y Martin Heidegger han efectuado este tipo de crítica). Por otra parte, la "felicidad" de los utilitaristas (de un Jeremy Benthams o John Stuart Mill[6]) exige definir el criterio ético que permita dis-

---

[1]. Ponencia presentada en el XIV Congreso Interamericano de Filosofía (Puebla), Coloquio de "Filosofía de la Liberación", mesa "Ethics and Materiality". Este capítulo contiene algunas tesis sostenidas en la *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y exclusión*[2], y donde se exponen detalladamente las siguientes tesis.

[2]. Dussel, 1998.

[3]. Véase de Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Francke, Berna, 1954.

[4]. Considérese de Hartmann, *Ethik*, de Gruyter, Berlín, 1962.

[5]. Véase de Bentham, A *Fragment* o *Government and an introduction to the Principies of Morals and Legislation*, Basil Blackwells, Oxford, 1948.

[6]. En especial la obra de J.S.Mill, *Utilitarianism*, The Liberal Arts Press, Nueva York, 1957.

cernir entre todos los actos o estados felices aquellos propios de la felicidad como medida de lo *ético*. No cualquier acto de gozo o placer es bueno, pero la definición de un criterio de discernimiento sitúa en otro nivel (que no puede ser la felicidad) el horizonte último de la ética.

El mundo en el sentido heideggeriano, y su "comprensión del ser", queda determinado siempre dentro del horizonte de contenido de un cierto "sentido del ser", que por último es el de una cultura dada. TQdo la cuestión hermenéutica (aún de un Hans-Georg Gadamer?) está igualmente delimitada dentro del círculo del mundo como totalidad de sentido, ontológico.

La crítica comunitarista (de un Alasdair Maclntyre[8], Charles Taylor[9] o Michael Walzer[10]) a los formalismos -sean de la meta-ética analítica, el emotivismo de Charles Stevenson o Richard Hare, o la ética del discurso- que se apoya en un retorno a la historia, a la afirmación de las virtudes en su sentido clásico o a una cierta ontología axiológica, no deja de hacerse objeto de una crítica de "particularismo", ya que por sus contenidos todo mundo de la vida (*Lebenswelt*) o cultura dada, difícilmente puede comunicarse con otra cultura, lo que les llevaría a postular una cierta incomensurabilidad -fruto justamente del indicado particula-flsmo-.

Por último, toda concepción de "vida buena (*eubíos*)" -aunque la "eudaimonía " de Aristóteles o la "beatitudo" de Tomás de Aquino tenía otro sentido que el moderno- difícilmente puede ser universalmente aceptada en su contenido, dada la pluralidad de culturas (al menos, en las referencias indicadas, para el bárbaro no-griego, o para el musulmán no-cristiano). Si estas corrientes "materiales" de la ética no pueden superar el particularismo, es comprensible que se les niegue toda pretensión (*Anspruch*) de universalidad.

---

[7]. Desde la obra de Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen, 1960.

[8]. En especial las obras 1981, *After Virtue*. *A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981; y *Whose Justice*? *Which Rationality*?, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988.

[9]. No olvidando *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989; y *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, 1992.

[10]. Recordando *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, Nueva York, 1983; y *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York, 1986.

2. DESCRIPCIONES REDUCTIVAS DEL ÁMBITO MATERIAL DE LA ÉTICA

Desde el empirismo inglés y la filosofía práctica de Kant -aunque también con anterioridad- se produjo en la Modernidad europea un "reductivismo" del ámbito material de la ética. Por "material" (con "a" en alemán) entendemos el *contenido* (*lnhalt*) de toda norma, acción, micro o macro-institución o sistema ético concreto (*Sittlichkeit* para Hegel, *éthos* para los griegos). Los valores, la "eudaimonía " o felicidad, las virtudes, el sentido ético-histórico, la "vida buena ", etc., son ciertamente aspectos "materiales" de la ética, pero que no agotan el ámbito de lo material. Es decir, hay otras dimensiones materiales a las que deberemos hacer referencia.

El empirismo inglés (desde Thomas Hobbes hasta John Locke[11] o David Hume[12]) produjo una doble reducción del nivel material: a) redujo la racionalidad al mero ámbito de las ideas, excluyendo a la dicha racionalidad de todo acceso a la ética (olvidando la razón "práctica " en el sentido aristotélico, que tenía vinculación con las "pulsiones" y cumplía una función de evaluación ética de los medios prácticos para los fines éticos); b) redujo también el nivel de la constitución del objeto bueno/malo al exclusivo orden de los sentimientos, que sin intervención de la razón podría discernir lo bueno/malo por el criterio placer/dolor, felicidad/infelicidad. Además, por lo general, el orden del sentimiento es egoísta o tiende al interés de la auto-realización exclusiva del individuo, que puede conciliarse como interés común en el mercado (piénsese en la superación de la aporía de Mandeville efectuada por Adam Smith[13]).

Kant, por su parte, dejando atrás al racionalismo abstracto (de un Leibniz o Christian Wolff) y al empirismo irracionalista (en tanto no puede dar razones en el discernimiento de lo bueno/malo), se lanza a un nivel trascendental que dejará de lado como origen de la determinación del bien/mal todo el orden de los sentimientos (patológicos) -y en principio egoístas-, menos el "respeto a la ley" que es el único aceptado. El nivel corporal propiamente dicho no tiene relevancia, siendo el ser humano un ente perteneciente a un doble reino: el de los espíritus (donde reina la

---

[11]. Véase al menos de Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, Clarendon Press, Oxford, 1975.

[12]. Véase de Hume, A Treatise of Human Nature, L. A. Selby-Bigge (Ed.), Oxford University Press, Oxford, 1958.

[13]. Véase de Smith, *The Theory of Moral sentiments*, Clarendon Press, Oxford, 1976; y *The Wealth of Nations*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, 1985.

ética) y el empírico (donde se da la mera sobreviviencia física). No puede haber criterio de "validez" moral en el orden material, sino esencialmente en el orden formal trascendental de los imperativos categóricos universales (cuya materia o máxima nunca es motivo último de determinación de la "validez moral").

La Ética del Discurso (de un Karl-Otto Apel[14] o Jürgen Habermas[15] p. e.), además de dejar de lado el orden de las pulsiones (la primera Escuela de Frankfurt todavía se inspiraba en Sigmund Freud) y las exigencias de sobrevivencia (reducido en el sentido de un exclusivo sentido biológico precultural) como origen de la determinación de validez moral, indica, como es obvio, que los valores ético-culturales son siempre particulares, y además una concepción de la "vida buena " nunca podría imponerse a todos los miembros de una sociedad postconvencional pluricultural. Por todo ello, la única fundamentación posible es formal: a partir de las condiciones de posibilidad trascendentales o universales de toda comunicación posible, siendo válida la decisión fundada en la argumentación racional efectuada por los afectados como participantes simétricos.

La cuestión de fondo consiste en captar que todo lo indicado acerca del orden material hasta aquí expuesto no es completa sino reductiva, y por ello debemos explorar aspectos del orden de los "contenidos" (material) en los que quizá encontremos lo que buscamos.

3. EL CRITERIO DE VERDAD UNIVERSAL: LA VIDA "HUMANA"

Este tema[16] se me impone desde la realidad de la miseria en América Latina; al mismo tiempo, desde una re lectura crítica de Karl Marx[17], Sigmund Freud[18], y, más recientemente, en diálogos latinoamericanos por la

---

[14]. Al menos considérese *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, t.1-2, 1973, y Diskurs und Verantwortung. *Das Problem des Uebergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988.

[15]. De Habermas véase *Erläuterungen zur Diskurethik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, y *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992.

[16] Expuesto en el capítulo 1 de nuestra *Ética de la Liberación*.

[17]. Véanse entre mis obras *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México, 1985; Dussel, E., 1988, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63*, Siglo XXI, México, 1988, y, 1990, *El último Marx* (1863-1882) y la *liberación latinoamericana*, Siglo XXI, México, 1990.

[18]. Véase mi reflexión crítica en *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Edicol, México, 1977, tomo 3.

obra de Franz Hinkelammert[19] desde la economía y dentro del debate con Karl-Otto Apel[20]. La subjetividad moderna {desde René Descartes, error criticado por la corriente francesa desde George Bataille hasta Michel Foucault[21] o Emmanuel Levinas[22]) tendió a definirse desde un "yo pienso/Ich denke" descorporalizado, sin pulsiones, sin materialidad. Se trata no sólo de recuperar la *subjetividad corporal*, sino la subjetividad carnal *como viviente* {no hablamos ya del *soma* griego sino de la *basar* semita, la que resucita en el mito de Osiris tras un juicio ético con criterios de corporalidad[23]).

El ser humano no sólo es corporal {podría pensarse que una máquina tiene igualmente una posición en el espacio-tiempo físico) sino *viviente*. La "vida " en este caso no coincide sólo ni principalmente con el concepto moderno de "sobrevivencia (*Selbsterhaltung*)" -usado entre otros por Habermas o Honneth-, como mera condición de posibilidad (el *Leiba prio-ri*) de la argumentación, de la discursividad o la moral. La vida "humana " concreta, de cada ser humano, es su "modo de *realidad*", Ser real *a modo* de "viviente" sitúa la subjetividad humana dentro de férreos límites sobre los que no puede saltarse fácilmente. La "vida *humana*" encuadra (pone un "marco": enmarca) a la realidad natural siempre mediada discursivamente en referencia (*Bezug*) a la misma vida; el ser humano viviente constituye lo real como "posibilidades de vivir", La constitución de la realidad como objetos para la vida (realidad *objetiva*) determina todo el problema de la "verdad", La "verdad" -no estamos hablando de la "validez"[24]- está dada

---

[19]. Véase de Hinkelammert, "Diskursethik und Verantwortungsethik: eine kritische Stellungnahme", en Raúl Fornet-Betancourt, *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, R. Fornet-B. (Ed.), Augustinus, Aachen, 1994. pp. 111-149; y *Kritik der utopischen Vernunft*, Exodus-Grünewald, Luzern-Mainz, 1994.

[20]. Véase del debate las compilaciones de Raúl Fornet-Betancourt, Ethik und Befreiung, Augustinus, Aachen, 1990; *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Augustinus, Aachen, 1992; *Die Diskursehtik und ihre lateinamerikanische Kritik*, Augustinus, Aachen, 1993; *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, Augustinus, Aachen, 1994, y por último *Armut, Ethik, Befreiung*, Augustinus, Aachen, 1996.

[21]. En especial *Les mots et les choses*, Gallimard, París, 1966; *L'archéologie du savoir*, Gallimard, París, 1969; *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, París, 1972; *Surveiller et punir*, Gallimard, París, 1975; y *La volonté de savoir*, Gallimard, París, 1976.

[22]. Véanse *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité,* Nijhoff, La Haye, 1961, y *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye, 1974.

[23]. En el cap. 125 del *Libro de los muertos* (Federico Lara Peinado (Ed.), Tecnos, Madrid, 1989) leemos: "Di de comer al hambriento, de beber al sediento, de vestir al desnudo y una barca al peregrino".

[24]. La "validez" dice relación a la intersubjetividad, objeto del capítulo 2 de la nombrada *Ética de la Liberación.*

en la subjetividad como referencia a lo real natural o cultural, que se actualiza en la subjetividad[25] como *ya dado de suyo*, como un *prius* a la captación misma,. como real). Lo verdadero está dado en la subjetividad[26] en ella en cuanto "interesa", en cuanto en ultimo término dice referencia a la vida misma como "modo de *realidad*" del ser humano: a su vida en tanto necesidad de "permanecer en vida".

El *conatus esse conservandi*, que tanto criticara Max Horkheimer como propio de la Ilustración, tiene un primer momento de extrema positividad. En efecto, hay una "pulsión (Triebe)" de permanecer en el ser (*conatus essendi*), de un ser finito, vulnerable, que siempre enfrenta la posibilidad (en sentido heideggeriano) de vida/muerte. El cerebro humano (y todo cerebro de los vivientes) tiene como criterio último de funcionamiento a la vida ante la muerte siempre posible. La permanencia en vida del ser humano viviente es "criterio de verdad práctica": los objetos constituidos son "sabidos" en su contenido en relación última a la posibilidad de permanecer en vida. La verdad es primeramente "verdad práctica " en este sentido[27]. y la "vida " -vida *humana*, por lo tanto social, cultural, histórica, religiosa, etc., en concreto de cada sujeto ético- es el criterio de constitución de los objetos como "verdaderos"[28].

La "vida humana " es criterio de verdad práctica porque el "hecho" de la verdad sólo puede darse en un ser viviente-cerebral que puede subjetivamente, mediado discursivamente, constituir lo real como mediación de su propia vida producida, reproducida y desarrollada auto-reflejamente. No sólo somos vivientes, sino que somos los únicos vivientes a los que la "vida *humana*" se nos ha dado "a cargo"[29] (*re-spondere*: ser re-sponsables). Se nos "puede dar a cargo" la vida porque podemos actualizar lo real en su "realidad" como un *prius* (como indica X. Zubiri), *distancia* mediada discursivamente entre lo real y su realidad (imposible para la mera vida ani-

---

[25]. Siempre mediada discursivamente.
[26]. Mediada intersubjetivamente. No hay un acceso directo.
[27]. La verdad "teórica" es segunda y está: a) subsumida en el momento práctico, o b) abstractamente ejercida como un acto teórico posterior (como cuando me pregunto: ¿Es ésto un alimento o veneno?). El error puede ser fatal. Se trata de un pragmatismo radical desde la vida.
[28]. La "validez" viene intersubjetivamente "después", como consenso acerca de aquello que, en última instancia, produce, reproduce o desarrolla la vida humana. En la "comunidad de *vida*" la "comunidad *de comunicación*" es una de sus dimensiones.
[29]. En latín el verbo *respondere* viene de *spondere*: "tomar a cargo", "hacerse cargo del otro", "sacar la cara por el Otro". Así como el tutor es "responsable" por su hijo adoptivo. Concepto central en la ética de E. Levinas.

mal que no tiene inteligencia ni puede actualizar la "realidad" de lo real) entre lo real y la subjetividad que deja *espacio* para la "verdad" -lo real en la subjetividad en su "realidad"[30].

La "vida humana " no es un horizonte ontológico. El horizonte ontológico se "abre" desde el "modo de *realidad*" humano viviente: el "mundo" (en sentido heideggeriano) es el horizonte que el ser humano-viviente "abre" en la *omnitudo realitatis* de todo aquello que sirve para la vida humana. La "vida humana " es transontológica (con E. Levinas la llamaríamos "ética " o "meta-física").

No se trabaja "para vivir", sino que debería el trabajo ser el "modo" de actualizar la vida humana referida a sí misma como "contenido" concreto: se vive ahora y aquí plenamente la vida en el acto de trabajar. Por ello, la "vida humana " no es un fin. Está más allá de toda teleología (de los medio-*fines* en relación formal *à la* Max Weber). Desde el "modo *de realidad*" viviente-humano se constituyen, se eligen y se niegan fines. El criterio vida-muerte juzga los fines y los valores (lo único "material" para Weber) desde su verdad (la referencia en última instancia es la reproducción y desarrollo de la vida humana). La "vida humana " es trans-teleológica, y es criterio de valorización.

La "vida humana" no es meramente "sobrevivencia (*Selbsterhaltung*)" física, corporal biológica, como momento vegetativo-animal. La "vida *humana*" es siempre e inevitablemente vida "humana ", cultural, histórica, religiosa, mística aún. "Sobrevivencia " es este caso debería redefinirse: "vivir" -"sobre" sería algo así como desarrollo histórico-cultural, cualitativo, de la vida humana ya recibida en una *Sittlichkeit* histórica -por supuesto incluye los momentos racionales y discursivos, afectivos, valorativos, etc.-.

La "vida " humana no se agota en una cultura: es la fuente creadora de toda cultura, por ello es el criterio universal.

La producción, reproducción y desarrollo de la vida humana no es "lo otro" que la razón: al contrario, la razón es un momento de la "vida humana" (la "astucia" de la vida humana).

La "vida humana" no es sólo "condición de posibilidad" de la argumentación. Ser "condición" es una dimensión que en cierto sentido se defi-

[30]. Estas arduas cuestiones las hemos explicado inicialmente en nuestra indicada *Ética de la Liberación*, en sus capítulos 1 al 3, en confrontación con la noción de verdad analítica, pragmática (de un Charles Peirce) y de la Ética del Discurso, desde la brecha que abre Albrecht Wellmer entre "verdad" y "validez" (véase *Dialog und Diskurs*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986).

ne desde lo condicionado. La "vida humana " no es sólo ni principalmente condición de posibilidad, sino "modo de *realidad*". Su contenido no se define desde la racionalidad o discursividad argumentativa: sería "viviente" esencialmente *para argumentar*. Sino al contrario: porque existo bajo el "modo *de realidad*" de viviente-humano soy racional, y por ello argumento. La vida humana no es sólo ni principalmente "condición de", sino "fuente (*Quelle*)", y no propiamente "fundamento (*Grund*"), y "contenido" desde donde la racionalidad emana como *momento* del ser viviente "humano". El ser viviente-*humano* es humano porque en su "modo *de realidad*" la "vida" ha evolucionado cerebralmente hasta el grado de poseer una subjetividad conciente, autoconciente, autónoma, responsable "sobre" su propia vida dada *a priori*. Ya siempre la vida está *a priori* presupuesta no (sólo) como condición sino como lo real en ese "modo *de realidad*". La "vida humana " no consiste en valores, en virtudes, en felicidad. No se agota en ninguna cultura, en su historia, etc. La "vida humana " se desarrolla concretamente en cada cultura (*Sittlichkeit*); la historia de las culturas (donde los contenidos han sido olvidados por la meta-ética analítica y por ello han perdido sentido} es su propia historia. En cada cultura la vida humana es la fuente última de todos sus valores (maneras concretas, categorizadas y jerarquizadas de reproducir la "vida humana " en una particularidad concreta); es el origen de las virtudes; organiza toda la vida pulsional; se expresa como felicidad cuando se vive plenamente. Todas las éticas materiales indican " aspectos " de esta última instancia " material" (contenido) que es la "vida humana".

La "vida humana" no tiene como referencia a un universal abstracto, a un concepto de vida o a una definición. Es la "vida humana " concreta, empírica, de *cada* ser humano. Es la vida que para vivirse necesita comer, beber, vestirse, leer, pintar, crear música, danzar, cumplir ritos y extasiarse en las experiencias estéticas y místicas. Vida *humana* plena, biológica, corporal, gozosa, cultural, que se cumple en los valores supremos de las culturas -pero, como hemos dicho, no se identifica con los valores, sino que los origina, los ordena en jerarquías, de distintas maneras en cada cultura particular-.

En fin, la "vida humana " de la que estamos hablando nada tiene que ver con el vitalismo de un Klages[31] O Dilthey, con la "Lebensphilosophie",

[31]. Véase el capítulo sobre la filosofía de la vida en Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland* 1831-1933, Suhrkamp, Frankfurt, 1983.

con un movimiento nazi de la "Lebensraum", con de la "Voluntad de Poder" narcisista (como la denomina Levinas) de un Nietzsche, o con el naturalismo ético o el darwinismo altruista. Vida aquí tiene que ver con la experiencia de nuestras culturas originarias latinoamericanas, como la de los mayas de Chiapas, con el pensamiento de Karl Marx, S. Freud o F. Hinkelammert.

La "vida humana " es el criterio de verdad práctica *universal*. Por ello, ninguna norma, ningún acto, rnicro o macro institución o todo un sistema de Sittlichkeit puede dejar de tener como contenido (en última instancia y en concreto) a la misma "vida humana".

4. ENUNCIADO DEL PRINCIPIO ÉTICO UNIVERSAL MATERIAL

De manera provisoria propongo la siguiente descripción de un principio deontológico o normativo (que tiene como fundamento el criterio universal enunciado, y como punto de partida a "juicios de hecho", empíricos, descriptivos):

El que actúa éticamente[32] *debe* (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, contando con enunciados normativos con *pretensión de verdad práctica, en una comunidad de vida* (desde una "vida buena " cultural e histórica33, con su modo de concebir la felicidad, en una cierta referencia a los valores ya una manera fundamental de comprender el ser como deber-ser, por ello con *pretensión de rectitud* también), que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como horizonte último a toda la humanidad, es decir, *con pretensión de universalidad*[34].

---

[32]. Explicitar lo de "éticamente" es redundancia, ya que si el que actúa es un ser humano como humano, actúa éticamente. Pero en este caso la redundancia no sobra ya que refuerza la intención del enunciado.

[33]. Aún en una cultura postconvencional, donde cada individuo debe justificar racionalmente sus decisiones, y no sólo moverse convencionalmente por tradición, el proyecto de criticidad argumentativa intersubjetiva (de un Apelo Habermas) son ya un proyecto de "vida buena" postconvencional, que florece en una cultura histórica, en un momento dado, etc.

[34]. La "pretensión de universalidad" de cada cultura (desde la esquimal o bantú, hasta la azteca nahuatl o moderna europea) indica la presencia del principio material universal en todas ellas, lo que se opone al etnocentrismo. Etnocentrismo o fundamentalismo cultural es el intento de imponer a otras culturas la universalidad *que mi (nuestra) cultura* "pretende", antes de haber sido intersubjetiva e interculturalmente probada. La pretensión seria y honesta de cada cultura a la universalidad debe probarse por el diálogo racional cuando hay confrontación entre

La dificultad teórica de este principio es que pareciera se cae en la llamada "falacia naturalista". Pero no es así. No nos situaremos en un nivel formal reductivo (de la mera "La pared es amarilla"), sino de un nivel material en relación a la vida ya la vida humana. En este caso el "pasaje" del "juicio de hecho" material al juicio normativo es producido, no por una razón analítica o formal, sino por la razón práctico-material que funda en la "necesidad" biológico-cultural a la "obligación" ética. La "obligación" es la auto-ligazón[35] responsable que la voluntad impera sobre el sujeto (el "sí mismo") desde la "necesidad" del vivir. El "yo" coacciona éticamente al "sí mismo" viviente, dado, para impedirle morir, para impelerlo a sobrevivir: al "sí mismo" le impone (con razones y por medio de la pulsión, la afectividad, la vida misma como motora) el "querer-vivir". Por intermedio del "yo" impera esta auto decisión como "Voluntad de vivir" (ob-ligación)[36], o de lo contrario el yo se des integraría y perdería el " sentido" de la vida: quedaría en posición de anomía, de pánico ante un *vacuum* donde el suicidio se presenta como posible. Por todo esto, el principio material de la ética se funda sobre el criterio material universal ya analizado. Karl Marx escribió:

> "Ningún ser vivo cree que los defectos de su existencia radiquen en el *principio de su vida (Prinzip seines Lebens)*, en la esencia (*Wesen*) de su vida, sino en las circunstancias exteriores a ella. El suicidio es contrario a la naturaleza"[37].

El argumento de "pasaje" del juicio de hecho empírico al juicio normativo (no de valor) sería aproximadamente el siguiente:

---

culturas. y cuando se confrontan históricamente las culturas, el diálogo es posible desde la pretensión de universalidad de cada una, y, materialmente, desde el contenido universal, de la producción, reproducción y desarrollo de la vida de todo sujeto cultural, que alienta a cada cultura ya todas, y que permite materialmente descubrir articulaciones reales al comenzar a dialogar sobre el *cómo cada cultura produce, reproduce o desarrolla la vida humana en concreto*. El aspecto intersubjetivo discursivo es exactamente el momento procedimental que permite formalmente dicho diálogo, pero que no niega la lógica del *contenido material* del cual los dialogantes deben partir. Todo ésto lo hizo fracasar el *eurocentrismo de la Modernidad* ante las culturas periféricas desde finales del siglo XV hasta el presente (véase Dussel, 1492: El encubrimiento del Otro. *Hacia el origen del mito de la modernidad*, Nueva Utopía, Madrid, 1993; en trad. alemana Patmos Verlag, Düsseldorf, 1993.

[35]. En latín, "ob": lo que se tiene delante; "ligare": unión, colección, religación. Es el modo como el sujeto queda "ligado" a lo que es su deber.

[36]. Cuestión de M. Horkheimer descubrió en su particular lectura de la tradición Schopenhauer-Nietzsche-Freud, y que la IIda. Escuela de Frankfurt perdió.

[37]. Marx, "Glosa crítica...", en *Vorwärts*, agosto de 1844; MEW, Dietz, Berlin, 1956, t. 1, p. 402.

1. Juan, que es un sujeto viviente humano, y por ello tiene control autorresponsable, está comiendo.
2. Para vivir es necesario comer.
3. Si Juan dejara de comer por propia decisión y sin otra motivación superior, moriría.
4. Pero si Juan quiere vivir (positivamente),
5. o si Juan no quiere suicidarse (negativa), y sabiendo que el suicidio es éticamente no fundamentable38,
6. como autorresponsable de su vida, ergo Juan *no debe* dejarse morir; es decir, Juan *debe* seguir comiendo.

El momento decisivo es el "pasaje" de enunciado empírico 2. ("necesidad" biológico-cultural) al enunciado normativo 6. ("obligación" ética). Es un "pasaje" dialéctico por fundamentación material (del nivel de contenido descriptivo a lo fundado deóntico) efectuado por la *razón práctico-material* (que no es la razón teórico-analítica ni discursiva) que puede comprender o captar racionalmente la relación necesaria entre la exigencia *natural* del comer-del-viviente, y la responsabilidad *ética* del sujeto que está obligado o "debe" comer-para-no-morir. Este "debe" se fundamenta como exigencia material y *ética* (en cuanto la vida le está "dada a cargo" al propio sujeto ético, racional y pulsional; además, dentro de las exigencias del criterio de verdad, y también, aunque como mediación, concretamente desde los valores de la cultura, las virtudes, el concepto de "vida buena ", etc. -y no ya por un instinto (Triebe) de la especie, ciertamente debilitado por la civilización, de supervivencia puramente animal-). Aquí el "deber" ético, como norma autorresponsable que liga u obliga, viene a subsumir (superándolas) las exigencias o leyes instintivo "naturales"[39] de los otros

[38]. En efecto, lo que se discute no es que el suicidio sea malo, sino que no puede justificarse éticamente porque sobre él no puede fundamentarse un orden ético. ¿Cómo podría fundarse un orden sobre la muerte? ¿Cómo podrían ser los sujetos de tal orden seres "muertos" ? El suicidio es el límite desde el cual toda ética es imposible; es su radical negación. Por su parte, el criterio de la vida humana no es intrínsecamente ético, sino que es el fundamento de toda eticidad posible. *Negar* la vida es lo malo; *afirmar* la vida es lo bueno. Pero la vida como tal no es buena ni mala. La vida está más allá del bien y del mal; lo mismo el suicidio en cuanto tal. Porque el que se suicida no comete un acto malo, comete el acto por el que deja simplemente de existir: ¿cómo podría ser malo *para él*? ...si simplemente ya no es. El suicidio, sin ser malo, es e] fundamento de todo mal: todo mal tiene algún aspecto de suicidio (todo asesinato es en último término suicidio), en cuanto todo acto malo si se desarrolla plenamente llevaría por último al suicidio. Se trata de] "principio de muerte" de Freud.

[39]. Aunque dejándole mucho mayor espacio de maniobra para las decisiones libres, valorativas, culturales, etc., en apariencia institucionalmente autorreguladas o no-intencionales.

seres vivos no-humanos. La ética no trata sólo (aunque también) ni fundamentalmente (sino derivadamente) de los ámbitos valorativos de juicios subjetivos (o intersubjetivos culturales) de valor (Werturteilen). La ética cumple la exigencia urgente de la sobrevivencia de un ser humano autoconsciente, cultural, autorresponsable autónomo. La crisis ecológica es el mejor ejemplo: la especie humana decidirá "corregir" ética o autorresponsablemente los efectos no-intencionales del capitalismo tecnológico desvastador o la especie como totalidad continuará su camino hacia el suicidio colectivo. La conciencia ética (Gewissen) de la humanidad se transformará a corto plazo en la *última instancia* de una especie a riesgo de extinción, ya que los controles auto-regulados del sistema o pasan por la corrección de una responsabilidad autoconsciente (y crítica, de "deber ser") o no tendrán ya otros recursos, porque, como hemos dicho, el instintivo animal no podrá evitar el ya referido suicidio colectivo.

5. LÍNEAS DE FUNDAMENTACIÓN DEL PRINCIPIO MATERIAL UNIVERSAL

Habrá que elaborar más adelante la formulación detallada del discurso de fundamentación4° de este principio material de la ética. Habrá necesidad de una fundamentación positiva y material (por la responsabilidad sobre la vida), pero igualmente deberá elaborarse una fundamentación *negativa* o *ad absurdum*, por la imposibilidad de su contrario (desde el suicidio). En este caso no se argumentará contra el escéptico que pone en cuestión la razón en general; se argumentará contra el cínico que pretende justificar un orden *social* fundado en la aceptación de la muerte, del asesinato o del suicidlo colectivo -como cuando un Friedrich Hayek justifica la eliminación de los que son vencidos por la " competencia " del mercado, único horizonte formal-racional económico posible, principio de muerte que generalizado que pone en peligro a la humanidad como tal-. Se deberá demostrar la *imposibilidad* de argumentar éticamente sin contradicción performativa en favor de un orden en donde la norma, la acción, la microestructura, la ins-

[40]. Espero dedicar un trabajo futuro al problema de la *fundamentación de los principios*, donde trataré esta cuestión de la "fundamentación". Mi posición no es "fundamentalista", sino que intenta más bien argumentar desde una actitud "multifundamental": "Este tipo de anti-fundamentalismo tal vez en realidad debería llamarse mejor *multi-fundamentalismo* pues, más que defender que *no hay fundamentos*, lo que se propone es que hay muchos fundamentos y de varias clases y todo ello como formando parte de una lista abierta" (Carlos Pereda, *Vértigos argumentales*, Anthropos-UAM, Barcelona-México, 1994, pp.306).

titución o el sistema ético se propongan el desarrollo de un orden social e histórico sobre la justificación de la muerte, el asesinato o el suicidio colectivo (¿qué son el "ser-para-Ia-muerte" de Heidegger o el "principio de muerte" de Freud?). Toda acción del sujeto humano, inevitablemente y sin excepción, es una manera concreta de cumplir con la exigencia de la producción, reproducción o desarrollo de la vida humana, desde cuyo fundamento material pueden desarrollarse órdenes éticos, que se abren como alternativas concretas de desarrollo de la vida (proyectos concretos de "buena vida " mejores y posibles)[41]. La estrategia argumentativa de fundamentación deberá seguir la dirección mostrada por Wittgenstein:

> "Si el suicidio fuera [*éticamente*] permitido, todo está entonces permitido. Si algo no está permitido, entonces el suicidio no está permitido. Lo cual arroja una luz sobre la esencia de la ética. Porque el suicidio es, por así decirlo, el pecado elemental. y cuando se investiga sobre él, es como cuando se investiga el vapor de mercurio para captar la esencia de los vapores. jAunque acaso el suicidio tampoco sea, por sí mismo, ni bueno ni malo!"[42].

La pretensión de este tipo de fundamentación sería la de mostrar que ninguna norma ética, acto humano, microestructura, institución justa o sistema de eticidad puede contradecir el principio enunciado. Es un principio universal, mejorable en su formulación, pero *no falsable* -aún contando con la incertidumbre propia de la razón finita, porque de ser falsable se perdería el fundamento ético de la falsación, de la razón misma; se caería en una originaria y abismal contradicción performativa-. Desde él se pueden pensar las fundamentaciones de otros principios subalternos y de las normas de acciones concretas. Es el principio de la "verdad práctica " por excelencia.

Desde un principio material de la ética, tal como lo hemos inicialmente definido, las éticas materiales tradicionales (del utilitarismo, del comunitarianismo, de las éticas de los valores, de la felicidad, etc.) se comportan como ámbitos de menor universalidad, como *aspectos materiales particulares* y pertinentes, necesarios (aunque analizados de otro horizonte) *pero no suficientes*, que deberían siempre estar fundados en el principio material universal enunciado.

---

[41]. Véase E. Dussel, "Zur Architectonik der Befreiungsethik. Ueber materia le Ethik und formale Morale", en Fornet-B., *Armut, Ethik, Befreiung*, Raúl Fornet-B. (Ed.), Augustinus, Aachen, 1996, pp.61-94. Cada alternativa es de "verdad práctica" en la medida en que se "refiere" a la vida humana tal como la hemos descrito.

[42]. Texto del 10 de enero de 1917 (cita de F. Hinkelammert, 1995, p. 8).

6. LA "CRÍTICA" ÉTICA

Pero, además, este principio fue descubierto como punto de partida histórico de la reflexión de la Ética de la Liberación desde los "condenados de la tierra " -como escribía Frantz Fanon[43]-. Si hemos debido ocuparnos de un principio ético material universal del deber de producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad, es a partir del "hecho empírico" de que buena parte de la humanidad (los miserables del Sur, las naciones endeudadas, los pobres en todo sistema, las clases oprimidas, los campesinos, los inmigrantes, los marginales, los desempleados, las mujeres, los niños de la calle, los ancianos en asilos, las culturas originarias oprimidas por la Modernidad, las razas no-blancas... y toda la humanidad en peligro de extinción ecológica) *no puede vivir*, o no puede "desarrollar" la vida de una manera *cualitativamente aceptable*. El efecto no-intencional de un sistema vigente con pretensión de autorregulación (como el capitalismo de mercado de libre competencia aparente) son las víctimas en intolerable situación creciente de negatividad.

Si la vida humana es en última instancia criterio de verdad (y además de validez[44] y de factibilidad[45]), la no posibilidad de que las víctimas vivan es ahora el criterio crítico-ético por excelencia. El que *esta* víctima no pueda empíricamente vivir es criterio de juicio suficiente (en última instancia) para enunciar que el sistema que la victimiza no puede ser verdadero (reproductor de la vida) -la *Unwarheit* de Adorno-, ni válido (porque ha sido excluida del discurso), ni factible o eficiente (al menos es ineficiente en la reproducción de la vida de "esta" víctima). En este sentido -y se le escapa no sólo a Habermas sino igualmente a Axel Honneth[46]- hay un doble sentido de "sobrevivencia (*Selbsterhaltung*)". En primer lugar, existe el "movimiento [...que] *conserva, eleva y despliega la vida humana"*[47]. El principio ético-material ya enunciado obliga este desarrollo. Pero, en segundo lugar, el "sistema" de reproducción de la vida se "cierra sobre sí mismo " y comienza a ser destructivo:

---

[43]. Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, trad. esp. FCE, México, 1963.

[44]. Capítulo 2 de mi *Ética de la Liberación* arriba indicada.

[45]. Capítulo 3 de la nombrada Ética.

[46]. Véase el capítulo 1 de *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992.

[47]. Max Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze*, Fischer, Frankfurt 1970, pp. 31-32. Se habla aquí explícitamente de "vida *humana*".

"*Conatus esse conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum*[48] constituye la verdadera máxima de toda la civilización occidental [...] Quien confía en la vida (*Leben*)[49] directamente, sin relación *racional* (*rationale*) con la *autoconservación* (*Selbsterhaltung*)[50], vuelve a caer, según el juicio de la Ilustración y del protestantismo, en la etapa prehistórica [...] El progreso ha lanzado la maldición sobre el olvido de sí, en el pensamiento tanto como en el placer (*Lust*) [...] Pero cuanto más se realiza el proceso de *autoconservación* a través de la división burguesa del trabajo, tanto más dicho progreso exige la *autoalienación* (*Selbstentäusserung*) de los individuos, que deben adecuarse en cuerpo y alma a las exigencias del aparato técnico [...] En Última instancia el *carácter coactivo* (*Zwangscharakter*) de la autoconservación concluye siempre de nuevo en la elección entre sobrevivencia (*Ueberleben*) *y decadencia (Untergang*)"[51].

Horkheimer, desde la *negatividad y materialidad* de la "vida humana ", desde la reproducción sistémica de un tipo de vida (burguesa) cerrada sobre sí misma como opresión, disciplinada (*à la* Foucault), de un sistema performativo moderno como prisión (lo "apolíneo" nietzscheano), exige volver al principio del placer (como lo "dionisíaco", pero no narcisista, como "praxis de liberación"), para desarrollar (*entwicklen*) o desplegar (*entfalten*) la vida humana; principio constituyente interno pero al mismo tiempo trascendental a todo sistema, cultura, orden socio-histórico.

La "razón crítico-ética"[52] es imposible sin la "materialidad" (contenido), la "negatividad" y la "universalidad" de la "razón *práctico-material*" cuya referencia es la vida humana real, concreta, modo de realidad de la corporalidad del ser humano. Por ello, tanto las morales formales (sean liberales contractualista *à la* John Rawls, neokantianas o discursivas) o las mismas éticas materiales reductivas (por no afirmar un principio *universal*) no pueden ser "críticas", aunque lo desearan. Pero además, por desgracia, no lo desean en la mayoría de los casos, porque parten del sistema reproductor de la vida y válido intersubjetivamente *vigente*, dado, en el Poder.

---

[48]. Citan los autores a la *Ethica* de Spinoza, IV, prop.xxii, corolario.

[49]. Referencia en última instancia a la "vida" humana, tal como lo hemos visto.

[50]. Esta es la razón sistémica, analítico-instrumental, que enuncia la falacia naturalista. La razón práctico-material (que tiene relación con la vida humana) puede "criticar" a la razón instrumental de la mera "reproducción" *del sistema* (la valorización del valor del capitalismo) desde el *criterio de la vida humana*. El sistema es no-verdadero, no-válido, no-eficiente; es decir, "el sistema es *malo*" porque causa *esta víctima*.

[51]. Horkheimer, *Dialektik der Anfklärung*, Fischer, Frankfurt, 1971, pp.29-31.

[52]. Tema del capítulo 4 de mi *Ética de la Liberación*.

Hay que querer situarse *desde las víctimas*, las que no pueden vivir, para tener un punto arquimédico "exterior" al sistema dominante, y poder así ejercer una crítica ética, que con la comunidad de las víctimas cree nueva consensualidad[53], y establezca una lucha por el reconocimiento que vaya más allá del "sistema vigente": praxis de liberación de las víctimas[54], acciones que son, exactamente, el momento en que la mera "reproducción de la vida " -criticada por Horkheimer y Adorno- entra en proceso de " despliegue (*Entfaltung*)" y "desarrollo (*Entwicklung*)" liberador.

---

[53]. Tema del capítulo 5 de la citada obta.

[54]. Tema del capítulo 6 de la citada obra. Ver, a su vez, el capítulo VII "Derechos humanos y ética de la liberación", y el capítulo VIII "La transformación del sistema del Derecho", ambos en el presente libro.

CAPÍTULO VI

PRINCIPIOS ÉTICOS Y ECONOMÍA.
ENTORNO A LA POSICIÓN DE AMARTYA SEN[1]

Nuestra estrategia argumentativa partirá de las obras de Amartya Sen, premio Nobel de economía de 1998, para de allí mostrar todo un desarrollo de las posibles relaciones entre la economía y la ética, en sus aspectos material, formal y crítico.

1. LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA DE AMARTYA SEN

Desde sus primeras obras puede observarse que su "localización"[2], como intelectual de la India, le permite tener una visión de los problemas económicos más compleja que la de los economistas clásicos. Si se intenta comparar la estructura económica de países con desarrollo diverso tales como el Reino Unido, Estados Unidos, Sri Lanka y México puede efectuarse porque guardan una cierta correlación, pero la India es inconmensurable3. En otro ejemplo (entre India, China, Sri Lanka, México y Brasil) (Sen, 1985, p. 74), aunque Sri Lanka tiene sólo 320 dólares de PIB (GNP) (China 310 o India 260), sin embargo, por la "esperanza de vida" (69 años; China 67, India 55, México 65, Brasil 64), o por "alfabetización de adultos" (85%; China 67%, India 36%, México 83%, Brasil 76%) supera a México y Brasil (sin embargo con 2.270 y 2.240 dólares de PIB). Es decir, India manifiesta una mayor "pobreza" que la indicada por el PIB,

[1]. Este capítulo tiene su origen en la ponencia presentada en la Internationale Konferenz an der Johann Wolfgang Goethe-Universitiit, "Politisches Handeln und Demokratie im ProzeS der okonomischen Globalisierung", con la presencia entre otros de Otfried Hoffe, Jürgen Habermas, James Bohman, Matthias Lutz-Bachmann, llevada a cabo del 10 al 12 de Diciembre de 1998.

[2]. En el sentido de Homi Bhahba, 1995.

[3]. Si se toman en cuenta "el coeficiente de Gini, el coeficiente de variación y la desviación típica de los logaritmos" (Sen, 1973, ed. esp. p. 95).

con respecto a China y Sri Lanka, y este último país (con un PIB casi 8 veces menor) un "desarrollo" semejante al de Brasil o México. Será necesario entonces rechazar el manejo reductivo de ciertos indicadores que intentan juzgar el desarrollo de un pueblo. Desde esta sospecha inicial comienza A. Sen a deconstruir los principios fundamentales de la ciencia economía, mostrando que su distanciamiento de la ética ha tenido las peores consecuencias. En una de sus recientes obras, *Sobre ética y economía* (Sen, 1987), deja ver esta cuestión:

> "He tratado de argumentar que el distanciamiento entre la economía y la ética ha empobrecido a la economía de bienestar y ha debilitado también la base de gran parte de la economía descriptiva y predictiva " (1984, ed. esp. pp. 94-95)[4].

A. Sen argumenta de la siguiente manera. La ciencia económica actual parte de la "teoría del equilibrio general, que trata de la producción y del intercambio que suponen las relaciones de mercado" (Sen, 1987, ed. esp. p. 26), aclarando, hasta cierto punto, la comprensión de la naturaleza de la interdependencia social, permitiendo aún, por ejemplo, un análisis causal de los dramáticos problema del hambre en el mundo actual[5]. Además, toda la economía supone, por otra parte, un cierto tipo de racionalidad, sea como consistencia interna, sea como maximización del propio interés (egoísta). A. Sen muestra ahora la reducción de ambos conceptos.

En el primer caso, "el requisito de consistencia [...] se tiende a relacionar con la posibilidad de explicar el conjunto de elecciones reales como resultado de la maximización de acuerdo con alguna relación binaria " (Sen, 1987, p. 30)[6]. A. Sen concluye que "es difícil creer que la consistenciainterna en la elección puede, por sí misma, ser un criterio adecuado de racionalidad" (*Ibid*.)[7]. Veremos cómo una pura relación formal medio-fin

---

[4]. Por mi parte (en mi debates con Apel, Ricoeur, Vattimo: Dussel, 1990, 1992, 1993, 1994, 1994b, 1995, 1996, 1997 y 1998) he mostrado que la filosofía, también, ha perdido desde George Moore (no así Aristóteles, Tomás, Smith o Henry Sidgwick) su relación con la economía. Nos dice A. Sen: " A mi entender ha sido igualmente desafortunado para la ética que se haya producido este distanciamiento de la economía" (Sen, 1987, trad. esp. p. 27).

[5]. Véase Sen, 1981.

[6]. Larga exposición sobre el tema en Sen, 1982.

[7]. " Si una persona hace exactamente lo contrario de lo que le permitiría conseguir lo que desearía obtener [o que valora], y lo hace con una consistencia interna perfecta (...), [a esto] no se lo puede considerar como racional [...]. La elección racional debe exigir, al menos, algo acerca de la correspondencia entre lo que se intentaría conseguir [valoradamente] y las acciones encaminadas a ello [...], por lo que un concepto de racionalidad puramente *instrumental* puede ser bastante inadecuado" (Sen, 1987, p. 31).

(*à la* Max Weber), factibilidad como eficacia técnica, puede negar la vida humana: lo técnicamente posible no es siempre humana, económica (en el largo plazo) o éticamente posible. Que una potencia mundial lanzara una bomba atómica en una guerra convencional (o no) podría ser lo *más consistente* para vencer a un enemigo en el corto plazo, pero no sería humana, económica o ética mente justificable.

De la misma manera, se atribuye a Adam Smith la interpretación egoísta de la racionalidad. A. Sen se pregunta: " ¿Por qué debe ser *únicamente* racional perseguir el propio interés excluyendo todo lo demás?" (*Ibid*., p. 32). Puede que la maximización del propio interés no sea irracional (a corto plazo), pero "mantener que cualquier otra posibilidad excepto la maximización del propio interés deba ser irracional parece absolutamente insostenible" (*Ibid*., p. 33). A. Sen muestra convincentemente que en la economía actuan muchos otros factores que el solo egoísmo. Por ejemplo, "el éxito de algunas economías de libre mercado, como japón, [...] sugiere que las desviaciones sistemáticas del comportamiento egoísta hacia el deber, la lealtad y la buena voluntad han desempeñado un papel fundamental en el (dicho) éxito industrial" (*Ibid*., pp. 35-36).

En tercer lugar, la economía de bienestar, que se funda en último término en el "utilitarismo", toma como criterio de eficiencia económica la "optimalidad de Pareto", en el sentido que toda medida económica que aumente la utilidad de uno no debería reducir la utilidad de ningún otro. Este principio se aplica muy bien en la dirección de los ricos con respecto a los pobres. Pero no se puede aplicar desde los pobres en primer lugar, porque en este caso siempre "van a reducir el lujo de los ricos" (Ibid., p. 50). Como conclusión:

> "En la pequeña jaula en la que se confinó a la economía de bienestar, donde la optimalidad de Pareto era *el único criterio de valoración* y el comportamiento egoísta *la única base de elección económica*, las posibilidades de decir algo interesante se hicieron extremadamente pequeñas" (*Ibid*., p. 51)[8].

Para A. Sen, el fondo la cuestión estriba en que "bienestar" (el tener bienes de uso suficiente) y "utilidad" (lo que satisface como cumplimiento

[8]. Por su parte, el "teorema fundamental de la economía del bienestar" combina el equilibrio de mercado en situación de competencia perfecta con la optimalidad de Pareto. Pero en este caso el ya reducido modo de valorar el logro social por la optimalidad de Pareto disminuye aún más las propias posibilidades ya estrechas del equilibrio perfecto. Véanse las críticas en *Ibid*., p.53.

del "deseo") no son el último ni el único criterio por el que el ser humano elige en concreto. En efecto, si se considera al ser humano como "actor", como "agente" (y la posición del agente como tal es denominada *agency*) en cuanto sujeto concreto de "valoraciones", el agente puede elegir "lo que más valora " (*Ibid*., p. 60), como en el caso de los héroes o personas responsables de otros (la madre por los hijos)[9], sin que se pueda descubrir como fundamento de dicha elección al "bienestar" o a la "utilidad".

Hay también otro ejemplo, y es el caso de ciertas situaciones límites:

> "El mendigo desesperado, el jornalero en situación precaria, el ama de casa dominada, el parado endurecido o el *cooli* [en la India] exhausto pueden disfrutar con pequeñas cosas y conseguir suprimir el intenso sufrimiento por la necesidad de continuar sobreviviendo"(*lbid*., p.62).

En este caso no se está en una situación de "bienestar", y tampoco de cumplimiento de deseos en el sentido "utilitarista ", sino que nos escontraríamos en un nivel más profundo de una "estrategia de sobrevivencia " en referencia a la vida humana como condición de posibilidad de todo el resto -cuestión que el propio Amartya Sen no llega a indicar con claridad, como veremos-.

De todas maneras, para el cumplimiento pleno de la persona es necesario un acceso al bienestar y utilidad desde la "libertad" (y el derecho). Aquí A. Sen articula el aspecto material y objetivo (de la ética yeconomía) con el aspecto formal y subjetivo. Sabe incorporar los logros delliberalismo -refiriéndose a Rawls, Nozick, Dworkin, etc.-[10] sin perder la sustantividad material de la pluralidad en la evaluación de la "realización " del proyecto ético propio de vida. Es decir, desde la libertad y el derecho, el agente puede realizar su proyecto valorativo ético-cultural, frecuentemente como utilidad y bienestar, pero no exclusivamente. Se trata de una "libertad al bienestar" (*Ibid*., p. 81).

Pero lo que acontece en concreto es que las personas que aspiran al bienestar pueden estar en situación de desigualdad[11]. El punto de partida de

---

[9]. "La misma persona puede rener razones para intentar conseguir otros objetivos distintos que el bienestar personal o el propio interés individual" (*ibid*., 71).

[10]. En mi *Ética de la Liberación* (Dussel, 1998), muestro la manera de integrar los aspectos material y formal de la ética (incluyendo en esta última posición no sólo a Kant o Rawls, sino igualmente a Jürgen Habermas, por ejemplo). A. Sen es el ejemplo de un pensador que sabe articular lo "material" y lo "formal" frecuentemente excluyentes en casi todas las éticas filosóficas contemporáneas.

[11]. No olvidemos que nuestro autor viene de la India, véase el tema A. Sen, 1973.

A. Sen es diverso al clásico. Desde la conocida expresión de Marx[12], A. Sen desarrolla una ética de las *capabilities*:

> "El conjunto de capacidades representa pues la libertad de elección que una persona tiene entre los modos de vida diferentes que puede cumplir" (Sen, 1998, p. 113[13]). "Es posible concebir el modo de vida conseguido por una persona como una combinación de *realizaciones* o bien de *hacer* (*doing*) y *ser* (*being*)" (Ibid., p. 112).

De manera que no sólo hay bienes objetivos que son "útiles" y dan "bienestar" como consumo, sino que las personas se tienen por "realizadas" cuando pueden cumplir sus "modos de vida " propios (no sólo occidental, sino hindú, por ejemplo), que es un modo de "ser" (hindú) y de "hacer" (operar como agente: *agency*). En este contexto "capacidad" es tener la posibilidad efectiva libremente de realizar ese modo de vida con los bienes útiles y que dan bienestar. Esto supone un modo diferente de "medir" (la cuestión económica del *measurement*[14]) la situación de la realización del sujeto económico. No por tener "bienes (*commodities*)" se tiene por ello inmediatamente "capacidad (*capability*)" para gozar de ellos[15].

2. UN EJEMPLO CONCRETO: EL "INFORME" DEL *PNUD*[16] 1998

Para que la filosofía ética pueda tener relevancia debe saber integrar el nivel de la factibilidad ética[17]; entre dichas mediaciones las posibles "mediciones" científicas o cálculos empíricos, propios de la razón teórico-instrumental. Como hemos ya indicado A. Sen, uno de los inspiradores críticos de estqs *Informes* del PNUD dada su originaria "localización (*location*)" como intelectual de la India (que siempre aparece en sus ejemplos), tuvo siempre la obsesión de mostrar empíricamente la complejidad y dificultad de un tal cálculo o "medida " objetiva del desarrollo humano. A partir de

---

[12]. Sen cita largamente el texto de la *Crítica del programa de Gotha* en el que Marx habla de "¡De cada cual según sus capacidades (*Fähigkeiten*); a cada cual según sus necesidades!" (Marx, 1978, p. 21). Es bueno recordar que Marx termina este texto crítico recordando la dificultad del crítico: *Dixi et salvavi animam meam* (He dicho y con ello salvado mi alma).

[13]. Cita de "The Territory of Justice" (*Ibid*.).

[14]. Véase Sen, 1982: *Choice*, *Welfare and Measurement*.

[15]. Véase Sen, 1985.

[16]. Véase Report, 1998 (*Informe sobre desarrollo humano* 1998, PNUD).

[17]. Véase el *capítulo 3* de mi *Ética de la Liberación*: "La factibilidad ética y *el bien*" (Dussel, 1998, pp. 235ss). Es toda la cuestión de la *feasibility* o "razón instrumental".

la " ampliación " de los conceptos de utilidad y bienestar, como hemos visto, el *Informe* permite medir la situación mundial por medio de un "Índice de Desarrollo Humano" (= IDH)[18]. Desde su primera Sinopsis se manifiesta:

> "Los paradigmas del desarrollo humano, encaminados a aumentar todas las opciones humanas, deben dirigirse a ampliar y mejorar también las opciones de consumo, *pero de manera de promover la vida humana* (*human life*)" (*Report* 1998, p.1)(Subrrayado nuestro).

Por ello los criterios *materiales* (es decir, aspectos de la *vida humana* en definitiva) para clasificar el desarrollo de los países en el Planeta no consisten sólo en el PIB (dólares per capita), sino que se considerarán también la "esperanza de vida " (longevidad), grado de alfabetización y escolaridad, etc. Con estos criterios ampliados se puede observar que Canadá tiene un IDH de 0,960 (teniendo un promedio de 0,89710s países con un alto grado de desarrollo); mientras que Sierra Leona tiene un IDH de 0,185 (teniendo un promedio de 0,409 los países de bajo desarrollo). Una reflexión ética pormenorizada nos haría tomar conciencia de situaciones terroríficas de desigualdad en el mundo de la globalización de la Modernidad (que ha cumplido 500 años):

> "A escala mundial, el 20% de los habitantes de los países de mayor ingreso hacen el 86% del total de los gastos en consumo privado, y el 20% más pobre, un minúsculo 1.3%" (*Report* 1998, p. 2).

Esto de por sí espantoso, lo es todavía más si recordamos que en el Informe 1992 e120% más rico consumía en 1990 el 82% de dichos gastos en consumo privado, mientras que el más pobre un 1.4%. Así las cosas en el 2020 la diferencia entre ese 20% más rico y el más pobre será de 120 veces[19].

Puede observarse que todos estos *Informes* del PNUD se están refiriendo a "aspectos" (momentos, determinaciones) de la "vida humana"[20]. Estos aspectos indican el "contenido (*Inhalt*)" de la dicha vida humana, como

---

[18]. En inglés *Index of Human Development* = IHD.

[19]. Report, 1992 (*Human Development Report* 1992, p.3): "1.4% of global income". En Brasil la diferencia era de 150 veces en 1990. En el orden mundial en 1960 la diferencia era de 30 veces, en 1990 de 60 veces y en el 2020, como hemos dicho, de 120 veces. ¡Cómo puede observarse el desarrollo relativo o comparado de la humanidad va "como el cangrejo": hacia atrás!

[20]. Véase el sentido de "vida humana" en mi obra Dussel, 1998, cap.1, pp. 91ss.

efecto de normas, actos, instituciones o sistemas (como el económico, en primer lugar; aunque también del educativo, cultural, político, etc.). Se trata del "alimento" (primera manera de mediar la vida su relación con la naturaleza), de la "duración" misma de la vida (longevidad)[21], del grado de "conocimiento" (educación, cultura, etc.), casa habitación, medios de transportes (vías férreas, automóvil, etc.), de información (teléfonos, radio, diarios, televisión, etc.), emisiones de CO2 per cápita (que indica grado de destrucción ecológica pero también de presencia industrial, automóvil, etc.)[22], etc.

Pienso que es éste el lugar para indicar que dichos *Informes*, de hecho, cuentan con un cripto-principio ético material algo más profundo y amplio que el descubierto por Amartya Sen en sus obras. En efecto, no hay sólo "capacidades" para el acceso a la realización de un *modo* de vida. En realidad, de lo que se trata, es de aspectos de la *vida humana* misma y como tal. Este es el criterio universal último de todos los *Informes*, el de una ética material, que incluye y supera los principios del utilitarismo, el "*welfarism* (bienestarismo)", pero aún los de las "*capabilities*" en el sentido del mismo A. Sen. En efecto, la vida humana (como modo de realidad, de un ser vivo autoconciente y por ello responsable de su propia vida)[23] es la que permite la satisfacción o la felicidad del cumplimiento de lo deseado (utilitarismo), la lucha por la realización del propio interés (*welfarism*, aunque no egoísta, porque la vida humana siempre es de una comunidad como su horizonte necesario desde su origen[24]), la necesidad del alimento, de la casa, etc.

En realidad, las éticas con las que se confronta A. Sen son las anglosajonas contemporáneas, y aunque las articula y supera, le falta todavía un principio ético material universal de mayor profundidad y amplitud. Creo que debajo de los *Informes* del PNUD se encuentra un principio tal como el siguiente: El ser humano debe producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad en todos sus aspectos o determinaciones, como

---

[21]. Aprendemos que en Rusia, desde 1989 (es decir, desde su entrada al "mundo libre"), la esperanza de vida en promedio se ha reducido en 5 años (Report, 1998, p. 22).

[22]. Es interesante anotar que Estados Unidos produce 20.5 toneladas métricas anuales de CO2 per capita en 1995, Canadá 14.8, mientras que Brasil 1.6. No hablar de la india, por ejemplo, o de los países africanos al Sur del Sahara, que no tienen casi ninguna responsabilidad en la constitución de la "capa de ozono" con el efecto de "invernadero".

[23]. Véase una vez más el cap.1 de mi *Ética de la liberación*, Dussel, 1998.

[24]. Son interesantes las reflexiones de Edgar Morin sobre la originaria organización comunitaria del naciente ser humano (entre los primates superiores del Este del Africa), que desciende de las selvas tropicales y debe vivir de la caza, realizada siempre y necesariamente en "grupo" (Morin, 1996).

capacidades de realización de esa vida humana, siempre concretada humanamente en un modo de vida o cultura, que es el horizonte histórico desde donde debe medirse su realización (tanto individual como comunitaria, y en último término de toda la humanidad)[25].

3. LOS PRINCIPIOS ÉTICOS MATERIAL Y FORMAL Y LA "ACCIÓN ECONÓMICA" DESDELA PERSPECTIVA DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN

A. Sen revalora entonces aspectos fundamentales de la ética material o sustantiva. No podía dejar de hacerlo al ser economista. En efecto, las éticas contemporáneas han olvidado la economía. J. Habermas llega a escribir que:

> "En los países avanzados, el nivel de vida -también en las amplias capas de la población- ha subido con todo tan lejos, que el interés por la emancipación de la sociedad ya no puede expresarse inmediatamente en términos económicos. La *alienación* ha perdido su forma económicamente evidente"[26].

Quizá no tenga conciencia que esos "países avanzados" sólo representan e115% de la población mundia[27], y que aún en ellos hay pobres28. Pero lo más grave es que la ética hegemónica hoy considera lo material: a) desde un punto de vista axiológico, cultural, afectivo, b) como mera sobrevivencia "corporal" (léase: vegetativo-animal).No se advierte que lo "econÓmico" se encuentra en el mismo nivel de lo "ecológico", relacionados directamente a la reproducción de la vida humana (cuyos aspectos son medidos y clasificados por el IDH), tratándose del nivel propiamente material en su aspecto más relevante, como hemos indicado arriba.

Así como hay un "acto comunicativo", hay igualmente un "acto económico" .El acto o la "acción económica" tiene una constitución comple-

---

[25]. Ver el capítulo V. " ¿Es posible un principio ético material universal y crítico?" del presente libro.

[26]. Habermas, 1963, p. 228. En otro texto indica que "la economía como ciencia especializada Iha roto [hoy] aquella relación [con la ley natural racional y como sistema de acción independiente]. Ahora se ocupa de lo económico como subsistema de la sociedad que no se ocupa sobre cuestiones de legitimidad" (Habermas, 1981, t.1, p. 19). Es muy otra la visión de la economía que tiene A. Sen.

[27]. Pueden considerarse los 21 países más ricos de la tabla del *Report*, 1998 (p. 128): Estados Unidos, Canadá, Japón y la Europa Occidental, con Nueva Zelanda y Australia.

[28]. Como puede observarse en el "Índice de Pobreza Humana"-2 (IPH-2), *Ibid*., p. 28. Suecia tendría un 6.8% de pobreza interna relativa, mientras que Estados Unidos un 16.5%. Alemania tiene un 10.5%, teniendo en este punto cierta, razón Habermas, pero olvidando que lo económico Interesa no solo como factor de "alienación", SInO como constitutivo *material* de lo humano en cuanto tal.

ja, ya que incluye la interrelación humana *práctica* (de productor y agentes del intercambio) y la relación *productiva* con la naturaleza. Los griegos denominaban a la primera *prâxis* ya la segunda *póiesis*. Hannah Arendt toca la cuestión pero no con extrema claridad[29].

El acto (y el sistema) económico subsume un momento directamente reproductivo de la vida (del individuo o la comunidad) como producción y reproducción/consumo de los bienes o medios (satisfactores de necesidades). El agente viviente y corporal accede a bienes naturales (con valor de uso) que consume (subjetiva) para reproducir su vida. Sería un círculo con cuatro momentos: a) sujeto necesitante, b) bien satisfactor, c) acto de consumo, d) reproducción de la vida del sujeto. En un momento originario la naturaleza fecunda aporta los bienes con valor de uso "a-Ia-mano". Es una relación "consuntiva" en la cual la "satisfacción" del consumo no ha estado mediada por trabajo alguno. Hay satisfacción (relación consuntiva) sin póiesis (relación productiva).

Pero una vez que el bien "natural" se torna escaso (consistiendo en los bienes obtenidos por la caza o la recolección, y aún en estos casos habría un "trabajo" de cazar y recolectar) el ser humano corporal y viviente debe "transformar" la naturaleza por el trabajo para "producir" un "producto" con valor de uso "artificial" o "cultural". El "saber" producir un producto es la tekhne: "la recta racionalidad de lo factible"[30]. La racionalidad instrumental es la tecnología. Se trata de la relación *material* por excelencia, pero ahora en cinco momentos: a) el sujeto necesitante, b) interpone una acción material: el trabajo (mediación en la que "el productor se objetiva como cosa"[31]), c) sobre su objeto universal: la naturaleza; d) el efecto es un producto cultural con valor de uso, y e) el consumo es el retorno, cuando "la cosa creada por el productor se hace persona "[32], como reproducción de la vida humana: el consumo es ahora el cumplimiento de un deseo cultural. La vida humana es la *condición de posibilidad* del trabajo (ya que se trabaja para "reponer" lo consumido por los actos del vivir; consumo del vivir manifestado en la negatividad "necesidad-de" comer, beber, vestir, habitar, hablar, amar, pintar, escribir, contemplar, etc.) y su cuasi-*finalidad* (se trabaja "para " vivir). Sin embargo, en su sentido pleno, el trabajo debe-

[29]. Arendt, 1958 y 1978. Véase mi obra Dussel, 1984.
[30]. Aristóteles escribía del "orthós lógos" de lo a producir ("poietikón").
[31]. Marx, 1974, p. 12.
[32]. *Ibid*.

ría ser un *modo de vivir*: vivir creando culturalmente lo nuevo como historia, liberado ya el agente de la mera reproducción; sería un trabajar como desarrollo de la vida.

La acción económica como relación práctica (*prâxis*) es un momento intersubjetivo, entre diversos sujetos productores que se pueden recíprocamente regalar sus productos, intercambiarlos, venderlos o comprarlos. La relación de intercambio y distribución son *prácticas*, interhumana, intersubjetiva. Para ello se necesita la lengua, instituciones sociales. Los clásicos llamaban al "saber" práctico de dichas relaciones la *frónesis*: "la recta racionalización del operar"[33].

La integración de lo productivo (poiesis) y lo práctico (praxis) era regido en la ética clásica por la *dykaiosyne*: justicia en un sentido material.

Por ello la "acción económica " es más compleja que las acciones comunicativa, política o tecnológica; ya que la primera y segunda son sólo prácticas y la tercera sólo productiva; mientras que la "acción económica " es simultáneamente *práctico-productiva*, es decir, tiene aspectos materiales, formales intersubjetivos y de factibilidad productiva.

Desde este punto de vista la relación ética y economía cobra nuevo sentido. Los principios éticos no se yuxtaponen "desde afuera " a la economía, sino que la constituyen "por dentro" y en tanto economía. Si un acto, una micro-estructura, una institución o un sistema económicos no tendiera a la reproducción de la vida humana se habrán tornado en "anti-económico" -sería un gasto inútil, al menos en el largo plazo, desde el criterio último material económico de la vida humana-. La compatibilidad entre a) el fin de la acción económica como económica (ahorro o economía de recursos escasos en vista de la reproducción de la vida[34]) y b) su consistencia ética, nos habla de la mutua referencia material, ya que en ambos casos hay una exigencia de reproducción de vida humana (exigencia económica y ética material)[35]. La exigencia estrictamente económica debería ser de "eficacia" para la obtención de un bien "económico" por el cálculo medio-fin en el sentido de la reproducción de la vida también en el largo plazo (más allá del criterio de la competencia inmediata en el mercado, a corto plazo); por su parte, la exigencia ética material es normativa como "deber" de reproducir

[33]. El "orthós lógos" de lo que se ha de obrar ("praktikós").

[34]. La "escasez" tiene como criterio a la reproducción de la vida. Porque los "recursos" del universo (hidrógeno, etc.) son casi ilimitados, pero no los necesarios para la vida humana y accesibles a su inmediata corporalidad finita.

[35]. Véase mi *Ética de la Liberación* (Dussel, 1998), cap. 1.

la vida humana en general. La "verdad práctica " (ética y tecnológica, donde la primera se encuentra presente también en el nivel práctico del mismo acto económico) dice "referencia" a la realidad de la vida humana[36] y su efectiva reproducción por el consumo de bienes materiales[37] necesarios, satisfactores de necesidades impostergables. Si se cumplen estas condiciones hay entonces pretensión de verdad práctica ético-económica de la acción[38].

Pero, además del aspecto material, el acto económico tiene igualmente un componente práctico, intersubjetivo constitutivo. En primer lugar, es una "relación práctica" de los mismos productores (como institución intersubjetiva). Por ejemplo, se trata de la relación del señor feudal con el siervo, del propietario del capital con el asalariado, etc. Esta asimetría (Señor/Siervo) impide alcanzar una validez intersubjetiva moral fruto de reconocimiento de una igualdad originaria. De manera que la validez de las decisiones o los enunciados económicos deberían lograrse solamente entre los iguales (entre los mismos señores feudales o entre los propietarios del capital; o entre los mismos siervos y los asalariados exclusivamente). Verticalmente no puede haber "comunidad de comunicación" simétrica, y por ello propiamente no puede hablarse de una pretensión de validez de una decisión o de un enunciado económico, legítimos[39]. En el nivel de los "productores" (propietarios del capital/asalariados) la validez de las decisiones no puede alcanzarse, es imposible, y Marx tiene razón. En cuanto "compradores" en el mercado, en cambio, podría hipotéticamente exigirse una libertad o "capacidad (*capability*)" semejantes (posición de Amartya Sen). De todas maneras, y en abstracto, una decisión económica sería legítima si los afectados pudieron ser participantes simétricos, libres (no forzados) y por medios racionales (por argumentos). En esto consistiría la compatibilidad entre la Ética del Discurso, o el momento formal de la

[36]. Ver el capítulo IV: "La 'vida humana' como 'criterio de verdad'" del presente libro.

[37]. En el sentido de "contenido", y en ese sentido la "ciencia" podría ser considerada igualmente un bien "material" (o un producto con contenido para el uso productivo).

[38]. Materialmente la acción es económica: "eficaz" en cuanto al alcanzar un consumo real y adecuado (en último término) para el sujeto humano viviente; *exigitivamente* la misma acción es ética: en cuanto cumple un "deber" bajo su responsabilidad.

[39]. El señor feudal no puede argumentar simétricamente con el siervo (en el sentido de K.-O. Apel), o debería presuponer su libertad como siervo en el reconocimiento de su plena igualdad recíproca. Por ello Tomás de Aquino dice que sólo los señores feudales son simpliciter miembros de la ciudad, y los siervos sólo *secundum quid*. Pero esta asimetría niega validez plena a cualquier decisión -porque se excluye al Otro afectado y no participante por tanto-. Véase sobre la "razón económico-discursiva" la obra de Ulrich, 1993.

moral, y la economía. Económico-políticamente debería ser una decisión democrática (aun del asalariado como ciudadano), y en este caso podría tener pretensión de validez pública: legitimidad.

Faltaría todavía un tercer momento en el que se constituyen mutuamente la ética y la economía: la factibilidad del acto mismo. Si un acto es "posible" -cumpliendo con las leyes lógicas, empíricas, técnicas, políticas, históricas- puede ser económico (y ético). Si fuera imposible -en alguno de los niveles indicados- su no-factibilidad indicaría su no-economicidad. La pretensión de factibilidad práctica (*practical feasibility claim*), condición universal y necesaria del acto ético lo es igualmente para el acto económico[40].

Si resumimos lo dicho podríamos afirmar que un *acto económico* no sólo tiene materialmente "pretensión económica de eficacia " en el uso adecuado (económico) de los recursos escasos para la reproducción de la vida humana en comunidad, mediando una democrática consensual decisión de sus mediaciones, de lo empíricamente posible, sino que tiene exigitivamente, por ser un acto humano, "pretensión económica de justicia" (en el sentido de bondad pública o intersubjetividad institucionalizada).

4. MOMENTO "CRÍTICO" ÉTICO-ECONÓMICO

La Ética de la Liberación desde su inicio en 1969 ha insistido en la relevancia ética del pobre, como víctima de sistemas económicos sociales[41]. "Pobre" como categoría ética es "el Otro" de Emmanuel Levinas, que excluido de la posibilidad de la reproducción de la vida (*pauper ante* o *post festum* para Marx[42]), interpela a la conciencia ética y económica. La dificultad para la Ética de la Liberación -y de allí las objeciones- era darle un estatuto "científico", económico preciso en el tema de la pobreza. Creo que Amartya Sen ayuda a clarificar este tema central de toda ética *crítica*, en el sentido de advertir una *negatividad material* como diría Max Horkheimer[43].

---

[40]. Véase el capítulo 3 de mi *Ética de la Liberación* (Dussel, 1998), pp. 235ss.

[41]. Ya en *Para una ética de la liberación* (1973) se insistía sobre el tema (véase t. I, cap. 3). En Dussel, 1998, cap. 4, se amplía el concepto de "pobre" por el de "víctima" -inspirándonos en W. Benjamin-.

[42]. Véase Dussel, 1985.

[43]. Véase mi obra citada (Dussel, 1998), § 4.2, donde tratamos el tema de dicha "negatividad material", la miseria (*Elend*) como criterio práctico y teórico y punto de partida de la crítica.

En efecto, el *Informe* 1997 del PNUD, se dedica exclusivamente al problema de la pobreza en el mundo[44]. Por ello en el *Informe 1998* no sólo se mide el desarrollo humano (IDH), sino igualmente los efectos negativos no-intencionales de la economía, bajo el título de "Índice de Pobreza Humana" (IPH)[45]. Aquí se manifiesta la potencia crítica de las investigaciones económicas que hicieron a Amartya Sen merecido premio Nobel de Economía de 1998. Procedente de unos de los países más pobres de la Tierra, la India, A. Sen tiene conciencia crítica acerca de que la pobreza no significa sólo falta de bienes básicos, falta de cualidades de esa mercancía, ni sólo grados menores de felicidad (tal como la define el utilitarismo) o cantidad insuficiente de dinero expresado por el PIB. La pobreza significa ante todo falta de "capacidad-para" la *realización* efectiva del propio *modo de vida* concreto, cultural (de la "vida humana " en cuanto tal). "Medir" la pobreza abre todo un capítulo a la ciencia económica *crítica*[46], negativa. Ya en Sobre la desigualdad económica (Sen, 1973) se bosquejaba toda la problemática de las dificultades para calcular objetiva y normativamente la "desigualdad" económica -<:uyo extremo es la pobreza-. Aquí puede ya verse la diferencia entre la desigualdad en la distribución según el merecimiento (trabajo o capacidades, en la que consistiría para A. Sen la posición de Marx[47]) y según la necesidad (nunca considerada por la ciencia económica) del sujeto humano. De donde la pregunta: ¿qué es la pobreza? , muestra serias dificultades en la respuesta, y, sin embargo, esta respuesta es necesaria para poder medirla empírica, científica, económicamente. La dificultad estriba, además, en que la pobreza es un problema social y ético fundamentalmente:

> "La relación entre desigualdad y rebelión es realmente estrecha y actúa en ambas direcciones. Es evidente que la percepción de la desigualdad constituyeun ingrediente común a las rebeliones sociales, pero también es importante reconocer que la percepción de la desigualdad y, de hecho, el contenido de este escurridizo concepto, depende sustancialmente de las posibilidades de

---

[44]. Report, 1997: *Human Development to Eradicate Poverty* (título del *Human Development Report* 1997, PNUD).

[45]. Es el *Index of Human Poverty* (IHP) (en el Report, 1998, en español. pp. 146-186).

[46]. Esto puede verse en el artículo de A. Sen de 1976: "Poverty: An ordinal approach to measurement" (publicado después en Sen, 1982, pp. 37355).

[47]. Ya que el plusvalor acumulado por el propietario del capital sería una falta contra el salario más alto debido al trabajo del obrero. Pero Marx, en realidad, piensa en algo más que en sólo ésto.

una rebelión real. Los intelectuales atenienses que analizaban la igualdad no creían que resultase especialmente censurable dejar a los esclavos fuera del ámbito de su discurso, y una de las razones por lo que lo hicieron fue porque podían" (Sen, 1973, ed. esp. pp. 13-14).

A. Sen muestra la dificultad de una pura medida "objetiva" de la desigualdad, e indica la necesidad de integrar criterios "normativos"[48]. La mano de A. Sen se ve muy presente en el *Informe 1997*, en el que en el glosario de conceptos se muestra el sentido de la "pobreza absoluta y relativa" (p.13)[49], y el sentido del "funcionamiento (*functioning*)" de la persona en cuanto al cumplimiento pleno de sus "capacidades (*capabilities*)"[50]. El "Índice de Pobreza Humana" (IPH) articula tres factores: a.longevidad, b. analfabetismo y c. "privación de un nivel decente de vida " -que considera tres aspectos: c.1. acceso a agua potable, c.2. cuidado de la salud, c.3. peso del niño al nacer (no menos de 2.5 kgrs.) (Report, 1998, p.110). Como vemos, y de nuevo, son siempre aspectos de la "vida humana ", de su reproducción o desarrollo. Una ética *crítica* deberá tomar en cuenta estos criterios de cálculo, y fundamentarlos.

El *Informe* es catastrófico en muchos aspectos. Hay excepciones. Por ejemplo, la China, después de la revolución de Mao- Tsetung, logró pasar de 35 años de esperanza de vida promedio en 1949 a 69 años en 1995; de 200 niños muertos sobre 1.000 durante el primer año de vida a 42; del 80% de analfabetismo al 19% (Report, 1997, p.49). Por el contrario, y globalmente, en el 2050 la humanidad llegará a nueve mil millones de habitantes, y unos ocho mil millones serán pobres. La longevidad en Canadá es hoy de 79.1 años de esperanza de vida y en Sierra Leona de 34.7 años.

Sin embargo, quizá por conocer el medio intelectual en que se mueve, A. Sen se cuida mucho de indicar claramente las "causas" de la pobreza en el mundo. Siempre analiza parcialmente el problema, porque va al "hecho" y estudia los criterios de su medida, pero jamás habla de que la pobreza (tanto absoluta como relativa) pueda presuponer una relación de dominación con respecto al trabajador o productor efectivo (capital-trabajo) o a las naciones postcoloniales (centro-periferia), como el posible origen estructural de la pobreza.

---

[48]. "Resulta muy difícil hablar de desigualdad de un modo puramente objetivo y la estimación del nivel de desigualdad podría resultar imposible si no se incluyen ciertos conceptos éticos" (*Ibid*., p.15).

[49]. Véase "Poor, relatively speaking", en Sen, 1984, pp. 325ss.

[50]. Véase Sen, 1985.

Recordemos que para Max Weber la "dominación" es definida de la siguiente manera:

> "Entendemos por *dominación* un estado de cosas por el cual una voluntad explícita (mandato) del dominador o de los dominadores influye sobre los actos de otros (los dominados), de tal suerte que en un grado socialmente relevante estos actos tienen lugar como si los dominados hubieran adoptado por sí mismos y como máxima de su obrar el contenido del mandato (obediencia)" (Weber, 1922, ed.esp., p.699).

En efecto, la pobreza no origina rebelión cuando se la admite como "natural", como una relación originaria del sistema económico. Así el esclavo admite la esclavitud, el siervo el feudalismo, el asalariado el capital como si fueran órdenes "naturales " .Es el tiempo de la hegemonía de las relaciones económicas vigentes, positivas -diría Adorno-. Pero cuando el pobre descubre que es víctima de diversos sistemas autorreferentes (micro: la empresa, intermedio: el capital nacional, o macro: el sistema capitalista del mercado globalizado mundialmente, con un *centro* múltiple y una *periferia* altamente diferenciada, como aún lo admite George Soros*51*) surge una "ética *crítica*" de la que A. Sen no tiene clara conciencia, pero que la necesitaría para fundar normativamente sus cálculos económicos acerca de la pobreza (su estructura, los componentes y contenidos, el cálculo de la línea de la pobreza, el "Índice de Pobreza Humana " en las naciones actuales, etc.). Opino que en este aspecto la Ética de la Liberación fundamenta normativamente los avances científicos del proyecto de A. Sen, ya que define a la pobreza como un *efecto negativo no-intencional* del sistema económico que ha dejado de tener posibilidad de medir empíricamente (desde sus propios modelos matemáticos admitidos) dichos efectos de desigualdad en la distribución de la riqueza.

5. CONCLUSIÓN: UNIVERSALIDAD E INCERTIDUMBRE

Desde las víctimas de un sistema, y son víctimas aquellos que sufren la "pobreza en el mundo" actual, el sistema que las produce pierde su pre-

---

[51]. Soros, 1998. En todo el texto se habla continuamente del "centro" y la "periferia". Aún en su artículo "The Crisis of Global Capitalism" (Newsweek, 7 de dic., 1998, pp. 78-84) es la categorización más frecuente: "There comes a point when distress at the *periphery* cannot be good for the *center*" (p. 80).

tensión de verdad práctica, de validez, de eficacia, de justicia. Pierde entonces su legitimidad normativa (y por lo tanto política, de derecho, ideológica, etc.). Es aquí donde se entiende la crítica a la Modernidad de M. Horkheimer, ya citada en esta obra:

> "*Conatus esse conservandi* constituye la verdadera máxima de toda la civilización occidental [...] Quien confía en la vida (*Leben*) directamente, sin relación *racional* (*rationale*) con la *autoconservación* (*Selbsterhaltung*) [del sistema], vuelve a caer, según el juicio de la Ilustración en la etapa prehistórica [...] Cuanto más se realiza el proceso de *autoconservación* [del sistema] a través de la división burguesa del trabajo, tanto más dicho progreso exige la autoalienación (*Selbstentäusserung*) de los individuos, que deben adecuar se en cuerpo y alma a las exigencias del aparato técnico [...]"[52].

El sistema tiene un "impulso a conservar el ser" (del sistema) que pone la vida humana a riesgo en un irracional proceso hacia el suicidio colectivo. La pobreza es la consecuencia mayor. La responsabilidad sobre esas consecuencias se torna en crítica de la "causa " que la origina. La crítica de la pretensión de verdad, validez y eficacia del sistema es la conclusión de la toma de conciencia ética de la existencia de un efecto negativo global del sistema globalizado actual. Sólo cuando la ética tiene un principio universal material *positivo* (el deber de reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad) puede ahora fundamentar el principio crítico *negativo*: se *debe* criticar el sistema que produce pobreza institucional o sisterháticamente, a partir de la estructura misma del capital internacional globalizado, cumpliendo en el presente 500 años de su inicio[53].

La ética crítica se toca aquí con la economía crítica -del tipo que practica A. Sen-, ya que juzga como perverso el sistema que causa efectos negativos, aunque sean no-intencionales, masivos, destructores desde un punto de vista ecológico y social.

El diálogo de la Ética de la Liberación con la Ética del Discurso ha llegadoa un punto en que se pueden ver las diferencias. Si la moral no se articula al aspecto material (de contenido) que es el principio universal de la reproducción de la vida humana, su validez es meramente formal. La Ética

---

[52]. Horkheimer, 1971, p. 29-31; pp. 45-46.

[53]. El inicio simultáneo a) del sistema-mundo, b) del colonialismo, c) del capitalismo y d) de la Modernidad no es claramente vislumbrado en la actualidad. En realidad son cuatro aspectos de un mismo fenómeno (aunque cada uno tenga antecedentes europeos en distintos niveles y antigüedad).

de la Liberación subsume en este caso a la moral formal discursiva, y trabajos económicos como los de Peter Ulrich muestran hasta qué punto la razón discursiva es necesaria para explicar aspectos consensuales de la economía; aunque esta obra muestre cierta falencia de criterios materiales propios de la ciencia económica, más cuando se trata de la ciencia económica crítica como la que practica Amartya Sen.

De todas maneras, el pretender fundamentar condiciones y principios universales ético-económicos, y poder ser de hecho el marco de las decisiones económicas, no quita en nada la incertidumbre de la pretensión econÓmica de justicia de toda mediación concreta elegida por los economistas o empresarios en el nivel cotidiano. El marco ético y la ciencia económica define un horizonte dentro del cual la factibilidad infinitamente compleja de lo concreto siembra en la conciencia del economista (en tanto político-económico, sea miembro del Estado o de una empresa productiva) una incertidumbre propia de la finitud de la condición humana.

Pero dicha pretensión económica de justicia quedará en pie como honesta pretensión ético-económica si se tiene permanente atención a las consecuencias negativas a corto y largo plazo. En el caso de las consecuencias negativas (tales como la pobreza) el economista con conciencia ética deberá rectificar sus decisiones, acciones, instituciones o sistema económica en totalidad para evitar dichos efectos negativos.

En este caso los principios éticos *orientan materialmente*, en un nivel primero y abstracto, a la *validez formal práctica* de la discusión económica en vista de alcanzar no sólo el acuerdo, sino *la factibilidad concreta* de la producción, desarrollo o transformación de los subsistemas y sistemas económicos en concreto, sin dejar de ser *crítica* en la atención continua de sus consecuencias.

De esta manera no se cae ni en el fundacionalismo metafísico material o formalista, ni en un universalismo abstracto. Se pueden fundar principios universales, que dan marco y son las condiciones universales del acto económico, y que permiten al acto económico tener "pretensión económica *de justicia*" (dimensión específica y diferenciada de la "pretensión ética de bondad"). Dicha "pretensión" manifiesta, como hemos dichos, la incertidumbre propia de la indecidibilidad y la finitud de la razón económica. Llamaré por ello "pretensión económica de justicia" a la "pretensión ética *de bondad*" cuando ésta se sitúa en un nivel estrictamente económico, pudiendo ser también un momento de los actos público, social, político o intersubjetivo externo.

Como conclusión, la Ética de la Liberación necesita afirmar la universalidad de la razón y la fundamentación de principios en vista de la liberación de las víctimas. Necesita igualmente afirmar la vida, sin caer en vitalismos darwinistas o fascistas, por la exigencia de establecer un criterio universal de verdad práctica, desde el que pueda juzgarse al sistema económico que produce pobreza (muerte) como negación de la vida humana. El criterio material vida humana es absoluto, y todo modelo, argumento, sistema económico constructivo o crítico debe tenerla como referencia última.

CAPÍTULO VII

DERECHOS HUMANOS y ÉTICA DE LA LIBERACIÓN[1] *(PRETENSIÓN POLÍTICA DE JUSTICIA y LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO DE LOS NUEVOS DERECHOS)*

1. PRETENSIÓN POLÍTICA DE JUSTICIA

Pareciera que la ética filosófica trata de actos "buenos" o "malos". Sin embargo, como intentaremos demostrar, no es éste exactamente el propÓsito de la ética, porque sería un objeto imposible de reflexión. En efecto, la ética se ocupa de las condiciones universales de la norma, el acto, la micro- o macro-estructura social, la institución o el sistema de eticidad como totalidad[2], considerados bajo la perspectiva de su "bondad" (o "maldad") -en sentido lato por ahora-. Pero como una condición de posibilidad de dichos actos son las decisiones o las consecuencias a corto o largo plazo, nadie puede en concreto decidir a partir de una "deliberación *perfecta*" ni tampoco puede pretender poseer una predicción cierta, también *perfecta*, acerca de las dichas consecuencias (en especial si se tienen en cuenta las consecuencias a largo plazo como efecto negativo no-intencional). Una decisión práctica o una predicción perfectas, absolutas son prácticamente imposibles para la condición humana finita -habría que pretender poseer una inteligencia infinita a velocidad infinita, tal como la exige Popper al argumentar contra la planificación perfecta del historicis-

[1]. Este capítulo tiene su origen en la ponencia presentada en el VII Seminario del Programa de Diálogo Norte-Sur, en El Salvador, julio 1998, con esperada presencia de K.-O. Apel, F. Hinkelammert, y muchos otros colegas.

[2]. Véase mi *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Dussel, 1998.

mo extremo y utópico-. Hay entonces decisiones y predicciones de efectos aproximados, falsables, provisorios. Pero en ese caso no podríamos decir de manera apodíctica: "-¡Este acto es bueno!". La ética, pareciera, queda sin propósito. Pero no es así.

Del hecho de que los actos incluyen un momento de indecisionabilidad por falta de evidencia práctica absoluta, y de impredictibilidad perfecta, es decir, de que sea imposible tener una certeza absoluta de sus efectos, no se sigue que la ética pierda su sentido. Lo que acontece es que el propósito de la ética es otro.

En primer lugar, la ética -como yo la entiendo- estudia las condiciones universales de la constitución del acto (norma, institución, etc.) como "bueno" (o "malo"), y estas condiciones valen para todo acto concreto, contingente. La universalidad del nivel de los principios[3] no niega, sino que fundamenta, la posibilidad de un acto concreto y contingente con honesta "pretensión[4] de bondad". Las condiciones universales (el momento material de verdad práctica como mediación de la reproducción de la vida humana; el momento formal de validez consensual como exigencia de participación simétrica del afectado; el momento de factibilidad de la razón instrumental, que delimita lo "posible" empírica e históricamente) son condiciones de la "pretensión de bondad". Un acto tiene "pretensión de bondad" cuando

---

[3]. Que yo denomino "nivel A" (analógicamente a la *Teil A* de Apel).

[4]. La palabra "pretensión" (en alemán *Anspruch*, en inglés *claim*) abre un ámbito propio entre a) lo "necesario" (que no puede ser de otra manera y por lo tanto no es falsable, corregible) y c) lo puramente "contingente" (que es singular, único, irrepetible). Es el ámbito b) entre b.1) un *a priori* en el que *honestamente* se ha procurado cumplir con todos los requerimientos *posibles* (posibles para la finita condición humana, que no tiene omnisciencia), y b.2) un *a posteriori* que manifiesta un efecto contingente *negativo no-intencional*. La "no-intencionalidad" (en inglés *unintentional* ya propuesto por Adam Smith para connotar los actos cumplidos en el mercado) es constitutivo de la "pretensión", porque de tenerse conciencia {de la decisión inadecuada o la consecuencia negativa) el acto pierde su *honesta* (sería deshonesta, hipócrita, encubridora) "pretensión de bondad". Además la "pretensión de *bondad*" (como la que propondremos a continuación: "pretensión *política de justicia*") no puede confundirse con la expresión apeliana-habermasiana de "pretensión de validez" (*Gültigkeitsanspruch*), que sólo se sitúa en el nivel formal del consenso de la razón discursiva. La "pretensión de b9n-dad" que proponemos (fruto de toda nuestra obra *Ética de la Liberación*, 1998), no sólo cuenta con el consenso discursivo (momento formal), sino igualmente con el cumplimiento del momento material (la producción y reproducción de la vida humana en comunidad}, de la factibilidad práctica y empírica, y el tener en cuenta a los efectos negativos no intencionales del acto (las víctimas), y todo lo que esto supone prácticamente (hasta ser responsables de su liberación). La "pretensión de validez", con la "pretensión de verdad" {material), la "pretensión de eficacia" (factibilidad) y la "pretensión ético-crítica" (del haber tenido en cuenta a las víctimas), constituye la compleja, y hasta el presente no estudiada, "pretensión de bondad".

honestamente se han cumplido esos tres componentes (material, formal y de factibilidad). Pero esto no es suficiente.

Un acto con "pretensión de bondad"[5] debe (y esta exigencia deontológica es un deber en sentido estricto) hacerse cargo de sus consecuencias (en un sentido mucho más estricto y profundo que la mera "ética de la responsabilidad" de Max Weber, y aún de Hans Jonas), en especial éticamente cuando son *efectos negativos no-intencionales*, pero no menos objetivos, observables, descubribles -como de los *Reports* del PNUD de las Naciones Unidas, bajo la guía científica de un Amartya Sen, Premio Nobel de economía 1998[6]- que los hechos empíricos de las ciencias "duras". Para que el agente permanezca con "pretensión de bondad" debe corregir su acto (su decisión, sus efectos). La falsación o corrección del acto no muestra que el acto era "malo" y que hubiera ahora que convertirlo en "bueno". El acto no podía ser "malo" porque fue seria y honestamente obrado teniendo clara "pretensión de bondad" -o habiendo, dentro de la condición humana finita, cumplido seriamente las condiciones universales-. El acto debe corregírselo no porque fuera "malo" (porque en ese caso *nunca* tampoco podrá ser "bueno", porque en realidad *siempre* habrá que efectuar una corrección continua, perfectiva pero no perfecta), sino porque toda "pretensión de bondad" *presupone* la finitud del acto y por la tanto *inevitablemente aspectos negativos* (porque la decisión de la máxima no es perfecta, ni perfecta es la predicción de sus consecuencias). Es inevitable que "el justo cometa siete pecados por día" -dice un proverbio antiguo-. No por cometer pecado deja de ser "justo"; dejaría de ser "justo" si no corrigiera los efectos advertidos de sus pecados. El agente con "pretensión de bondad" no puede dejar de cometer actos injustos, pero debe honestamente corregirlos para seguir siendo "justo", es decir, un agente con permanente "pretensión de bondad". De esta manera, la universalidad de los principios no niega la contingencia de los actos[7]; ni la necesidad de las condiciones universales la falibilidad, exigencia de falsación y corrección de los actos éticos.

Por su parte, el acto político (igualmente la norma política, la micro- y macro-estructura, la institución o el sistema completo político) tiene deter-

---

[5]. Cuestiones planteadas en la primera parte de mi *Ética de la Liberación* (1998).

[6]. Cf. el capítulo VI de este libro "Principios éticos y economía".

[7]. En un nivel C (sería una inexistente *Teil C* en Apel). Es justamente el nivel de la lucha por la hegemonía honesta, contingente (como quiere R. Rorty o E. Laclau) pero con principios universales (no fundacionalistas ni dogmáticos). Todo esto lo desarrollaremos más extensamente en una *Política de liberación*, dentro del discurso de la Ética de la Liberación, en elaboración. Veáse el capítulo X "Pueblo y hegemonía. Una conversación con Ernesto Laclau", en este libro.

minaciones específicas, propias de la esfera pública en la que se mueve, y como agencia en último término del que participa en una comunidad política con soberanía popular. Lo político (que subsume a lo ético como sus condiciones de posibilidad y constituyente originario en cuanto político) tiene, como lo ético, diversos niveles de generalidad.

El nivel A[8] es el de las condiciones o *principios universales* de la Política en cuanto tal. La Política se ocupa a) de las condiciones o principios de la producción y reproducción de la vida de la comunidad política (en un nivel ecológico-económico, en un sentido amplio- (como nivel de los contenidos de la razón política práctico-material); b) de las condiciones o principios de los procedimientos normativos de legitimidad consensual (en el nivel del Principio Democrático en todos sus aspectos, como regulación de la participación pública y simétrica de los afectados, ámbito de la razón discursivo-política); c) de las condiciones o principios de la factibilidad política en la efectuación de los medios y fines de la acción concreta (principios que rigen la lucha por la hegemonía y en el ejercicio del Poder político, nivel de la razón estratégico-instrumental propiamente dicha).

El nivel B es el de las *mediaciones sistémicas*. Allí se cumplen institucionalmente las condiciones universales por medio de sistemas concretos. En primer lugar, a) los sistemas materiales ecológico-económicos; en segundo lugar, b) los sistemas formales procedimentales del ejercicio legítimo del Poder político (donde, como veremos, entra todo el sistema del derecho); y, por último, c) el sistema del Estado, como macro-institución del ejercicio monopólico del Poder político en última instancia, al servicio de los dos aspectos ya indicados (a y b).

Hay todavía un nivel C, el de la acción política concreta; es donde se expone toda una teoría de dicha acción, de la lógica de la lucha política por la hegemonía, la manera del ejercicio del Poder y el uso monopólico de la coacción para hacer respetar el "estado de derecho" en vista del bien común. Es aquí donde la "pretensión de bondad" *ética* es subsumida[9] en la "pretensión política de justicia". Denominaré "pretensión política de justicia " a la determinación de la norma, el acto, la micro- o macro-estructura, la institución o sistema políticos que hayan cumplido de manera *hones-*

[8]. Que un K.-O. Apel denominaría *Teil A*.

[9]. Uso el concepto de "subsunción" a la manera de como Marx indicaba que el "trabajo vivo" es subsumido en el capital como una determinación interna. En este caso alienante, no así la ética en la política. En la política se da una subsunción incluyente no alienante.

ta y seria las condiciones (o principios universales) antes enunciados. Aquí no puedo extenderme sobre todas estas distinciones, y por ello el análisis detenido de todas estas cuestiones será objeto de una obra en curso (una *Política de liberación*). De todas maneras, ya manera de resumen, el acto político normativamente adecuado es la "Política " *con mayúscula*, la del estadista que lucha a largo plazo por la sobrevivencia de la humanidad y por la simetría democrática de los afectados (en especial de las víctimas), y no la "política " *con minúscula*, la de M. Weber, del mero profesional al que sus víctimas le son invisibles, profesional del lucro, la fama o el mero propósito estratégico schmitteano de vencer al "enemigo"-.

Todo acto político obtiene su normatividad de esta "pretensión política de justicia " .Acto político que deberá ser corregido (la falibilidad de la finitud de la condición humano-política) en todo aquello en que se muestre que las condiciones necesarias de dicha "pretensión " no fueron cumplidas *hic et nunc*. Por ello, la acción política con "pretensión política de justicia " puede y debe tener toda la posible "sabiduría " política estratégica e instrumental necesaria -dentro del horizonte de lo "posible" normativamente en la lucha por la hegemonía contra los antagonistas, como expone E. Laclau-, ya que razón y eficacia política no están reñidas a largo plazo con la lucha por la vida de la comunidad (en último término de toda la humanidad) ni con la lucha por alcanzar la simétrica participaciÓn democrática de los afectados (los dos momentos normativos fundamentales) .

2. EL "SISTEMA DEL DERECHO" Y SU INNOVACIÓN EN LA HISTORIA

Como hemos indicado, en el nivel B o de las mediaciones sistémicas de la política, junto a los sistemas ecológico-económicos (materiales) ya los que posibilitan la factibilidad de lo político en cuanto tal (el sistema del Estado en último término), y en referencia al ámbito que guarda una cierta autonomía (como es la esfera de la opinión pública en el ámbito de la Sociedad Civil, que no debe confundírsela con el Estado, sociedad política para A. Gramsci), existe en el sistema político como totalidad un aspecto formal, que garantiza la legitimidad procedimental, por medio de la participación simétrica de los afectados y que pública y políticamente hemos denominado "Principio Democrático", Este principio determina por dentro la primera institucionalidad de la comunidad política origina-

ria que, como soberanía popular, es la que "se-da-Ias-normas" públicas y por ello se obliga a obedecerlas. La soberanía política, entonces, debe ser entendida en el sentido de que la misma comunidad (y cada miembro) se autoconstituye con el deber de cumplir la ley que ha autopromulgado democráticamente.

Así surge un "sistema del derecho", que juega dentro del sistema político una función específica que queremos determinar de manera muy general. La "pretensión política de justicia " tiene en el sistema del derecho su garantía procedimental formal de legitimidad. Es una "legítima pretensión " porque respeta un marco de decisiones institucionales que autorregulan su acción pública, en cuanto, en común acuerdo (simétrico-democrático) con todos los demás afectados, se han generado reglas, normas, una Constitución, leyes que valen[10] para todos los ciudadanos equitativamente.

Es decir, el "sistema del derecho" juega dentro del sistema político una función específica, la de constituir la referencia formal o la institucionalización de los deberes y derechos que deben cumplir todos los miembros de la comunidad política en cuanto soberana. Se trata de la constitución de un "estado de derecho" (*Rechtsstaat*). Como un cuerpo diferenciado donde los derechos fundamentales institucionalizados permiten promulgar una Constitución (en cumplimiento del Principio Democrático) como referencia próxima del derecho positivo en todas sus ramas. Estas ramas se van promulgando hasta completar todos los órganos requeridos para el ejercicio del indicado " estado de derecho " .

El "sistema del derecho *vigente*" rige las conductas de los ciudadanos partícipes de una comunidad política que ha llegado a institucionalizar histÓricamente el marco legítimo que permite que las acciones sean legales. Es evide?te que el "sistema del derecho *vigente*" es fruto por institucionalización del ejercicio de un Poder comunicativo (diría Hannah Arendt) que ha debido contar con la hegemonía sobre la Sociedad Política (y de alguna manera también sobre la Sociedad Civil). El "estado de derecho" es así el momento en que los participantes con hegemonía *in actu* pueden actuar legalmente y cumplir sus fines (diría M. Weber desde su definición del "poder" como "dominación"). Este sistema tiene, por definición, el monopolio del uso de la coacción legítima.

---

[10]. Evidentemente es un problema de "validez" (*Gültigkeit*) formal, y no de "verdad" (*Warheit*) material (Véanse estas cuestiones en mi *Ética de la Liberación*, 1998, caps. 1-3).

3. LOS "SIN-DERECHOS"

La situación crítica que le interesa a la Ética (ya la Política) de la Liberación se presenta cuando ciertos ciudadanos son excluidos no-intencionalmente del ejercicio de nuevos derechos que el "Sistema del derecho" no puede todavía incluir. Estos ciudadanos con conciencia de ser sujetos de *nuevos derechos* se experimentan a sí mismos como víctimas[11], sufriendo inevitablemente los efectos negativos del cuerpo del derecho o de acciones políticas en el mejor de los casos no-intencionales. Son las generaciones futuras ante los crímenes antiecológicos de las generaciones presentes; es el caso de la mujer en la sociedad machista, de las razas no blancas en la sociedad racista occidental, de los homosexuales en las estructuras heterosexuales, de los marginales, de las clases explotadas por una economía del lucro, de los países pobres y periféricos, de los inmigrantes, y aún de los Estados nacionales debilitados por la estrategia del capital global en manos de corporaciones trasnacionales (a las que no se puede, por el momento, imponerle un marco legal internacional que les exigiera un servicio a la humanidad, y no el estado actual de autorreferencialidad total y de destrucción ecológica o social, como efecto a sus estrategias como aumento de pobreza en el mundo).

Las víctimas de un "sistema del derecho *vigente*" son los "sin-derechos" (o los que todavía no tienen derechos institucionalizados, reconocidos, vigentes). Se trata entonces de la dialéctica de una comunidad política con "estado de derecho" ante muchos grupos emergentes sin-derechos, víctimas de sistemas económico, cultural, militar, etc., vigentes.

Los "derechos humanos" no pueden ser contabilizados *a priori*, como lo pretendía un posible derecho natural. Por naturaleza los derechos humanos son históricos. Es decir, se estructuran históricamente como "derechos *vigentes*" y son puestos en cuestión desde la conciencia ético-política de los "nuevos" movimientos sociales que luchan por el reconocimiento de su dignidad negada. No puede haber *a priori*, al comienzo de la historia, una "lista " de los derechos humanos. Al final de la historia, cuando se hubiera luchado por el reconocimiento de todos los derechos posibles que el ser humano pueda potencialmente descubrir en su largo caminar se podría obtener una tal "lista ", pero sería entonces *a posteriori*. Pero esta lista final

[11]. Véase el cap. 4 de mi referido *Ética de la Liberación* (1998).

carecería completamente de sentido al final de la historia; no interesaría ya el derecho -sería como pretender derechos en el momento de la muerte-. En el tiempo del transcurso de la historia nunca se pueden descubrir listas de todos los derechos humanos, sino sólo aquellos que *históricamente* se fueron descubriendo, reconociendo e institucionalizando como " derechos vigentes" (en los "sistemas del derecho" históricos) y fueron sucesivamente puestos en cuestión desde "nuevos" derechos de cuyos contenidos toman conciencia, en primer lugar y siempre, los "sin-derecho". Los movimientos de los "sin-derecho-todavía" (con respecto al "derecho vigente") comienzan una lucha por la *inclusión* de los "nuevos" derechos en la "lista" histórica de los derechos ya aceptados, institucionalizados, vigentes. La dialéctica no se establece entonces entre: "derecho natural *a priori* versus derecho positivo *a posteriori*", siendo el derecho natural la instancia crítica *a priori* del derecho positivo, reformable, cambiable, sino entre: "derecho vigente *a priori* versus nuevo derecho *a posteriori*", siendo el nuevo derecho la instancia crítica *a posteriori* (es decir: histórica) y el derecho vigente el momento positivo, reformable, cambiable.

En este caso el "estado de derecho" es una condición histórica y el medio (*Umwelt*) evolutivo en la historia, que se manifiesta como la tradición creciente del mundo del derecho de una comunidad política que cuenta con la macro-institucionalidad del Estado. Los "sin-derecho-todavía " cuando luchan por el reconocimiento de un nuevo derecho son el momento creador histórico, innovador, del cuerpo del derecho humano. No caemos así en el dogmatismo del derecho natural (solución fundacionalista metafísica ya inaceptable), pero tampoco en el relativismo (todo derecho vale por haberse impuesto por la fuerza en una época), o el mero contingencialismo (no hay principios universales), sino la conciliación de un universalismo no-fundacionalista que muestra que los "nuevos" derechos son los exigidos universalmente (sea en una cultura, sea para toda la humanidad, según el grado de conciencia histórica correspondiente) a la comunidad política *en el estado de su evolución y crecimiento histórico*. No era factible (por las condiciones históricas concretas) el movimiento feminista en la Edad Media (aunque hubo heroicas anticipaciones), como tampoco era posible el ecologismo antes de la revolución industrial, cuando el Planeta aparecía todavía como una fuente inacabada de recursos y los efectos negativos sobre la reproducción de la vida eran casi no medibles.

4. LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO DE LOS NUEVOS DERECHOS DE LOS NUEVOSMOVIMIENTOS SOCIALES DE LA SOCIEDAD CIVIL

La incorporación de "nuevos" derechos al "sistema del derecho", o la explosión del "sistema del derecho" *vigente*, que ahora se transforma en "antiguo", por un *nuevo sistema del derecho* es fruto, no tanto de la explicitación de un derecho natural todavía no descubierto, sino por la institucionalización de un "nuevo" derecho descubierto por las víctimas "sin-derecho" fruto de la madurez histórica propia al desarrollo de la realidad humana (y de la conciencia política), del proceso civilizatorio de la comunidad política particular o de la humanidad en general. Dicho "descubrimiento" no es fruto ni de un estudio teórico ni de un voluntarismo de ciertos movimientos mesiánicos. Es fruto de la conciencia crítico-política de los grupos que sufren en su dolor los efectos negativos del estado-de-no-derecho de una dimensión humana que la madurez histórica ha desarrollado pero que el derecho no ha incluido todavía como exigencias que requieren institucionalidad pública. La negatividad material (la miseria, el dolor, la humillación, la violencia sufrida, etc.) indica al "sin-derecho" como un "hueco" negro dentro del "sistema del derecho". Es el dolor, fruto de la violencia familiar y la humillación del patriarcalismo ante sus propios hijos, de la propia corporalidad sufriente de la mujer oprimida por la cultura machista (en el nivel sexual, social, económico, cultural, religioso, etc.) que permite subjetiva y públicamente "descubrir" su inexistencia en el "sistema del derecho *vigente*". La lucha de las sufragistas inglesas (lo cual suponía la madurez histórico política de dar el derecho al voto al ciudadano -inexistente en las monarquías medievales-, y después de extender el voto a los varones no letrados y no propietarios primero) por el "nuevo" derecho a la participación de la mujer en las votaciones de la democracia moderna, es fruto en primer lugar de la mujer misma, de la mujer sufriente (la "negatividad material" que nos recuerda M. Horkheimer) que toma conciencia de ser una "sujeto-sin-derecho". La lucha por el reconocimiento de dicho descubierto "en-negativo" es el origen histórico de los nuevos derechos del nuevo cuerpo de derecho que se agregará a la "lista " de los derechos humanos. Es, evidentemente, un descubrimiento histórico *a posteriori*; no es un derecho natural *a priori*, pero tampoco es un derecho positivo todavía. Es, simplemente, la conciencia de un "nuevo" derecho descubierto en la madurez del proceso histórico (éste derecho y no cualquier

otro, lejos de todo relativismo), pero todavía no-institucionalizado, no-positivizado. La dialéctica, como hemos indicado, no es la del "derecho natural-derecho positivo", sino entre "derecho vigente-nuevos derechos históricos" .

Por otra parte, el "nuevo" derecho puede encontrarse: a) en un estado de "constitución originaria " en la conciencia política de los nuevos movimientos sociales como un "derecho por el que se lucha para que sea reconocido" (es decir, un derecho existente en la conciencia del nuevo actor histórico, pero no objetivamente existente como "sistema del derecho vigente")[12]; b) en un estado "positivamente" institucionalizado como derecho futuro vigente (que es el objetivo de las luchas por el reconocimiento de los derechos de los nuevos movimientos sociales).

Es evidente que en el "tiempo *intermedio*", es decir, entre el tiempo a) de la autorreferencia "cerrada" sobre sí del "sistema del derecho vigente" que niega (y lanza toda la violencia monopólica del Estado contra los nuevos actores sociales)[13] al tiempo b) del "nuevo" derecho institucionalizado, se produce, como ya hemos indicado un triple proceso: 1) por una parte, de "deslegitimación" del derecho vigente que comienza a transformarse en derecho "antiguo"; 2) por otra, de "legitimación" del nuevo derecho que desde una posición de no-vigencia y no-legítimo pasará lentamente a una situación de legitimidad triunfante; 3) por último, se producirá la derogación de ciertos aspectos del derecho antiguo claramente contradictorios

[12]. No es entonces un derecho natural *a prori*, sino que es históricamente descubierto e institucibnalizado.

[13]. Se trata ahora de "violencia" y no de mera "coacción" .El Estado tiene el monopolio de la coacción legítima ante los ciudadanos y para salvaguardar el "estado de derecho" contra miembros del cuerpo político que *aceptando el sistema del derecho* cumplen actos contrarios a dicho sistema (el ladrón, por ejemplo). Pero cuando el feminismo se opone al patriarcalismo del sistema del derecho ya no es un simple ladrón, porque se opone al sistema del derecho en cuanto paternalismo. El sistema del derecho paterna lista ha dejado de ser legítimo para las feministas. Su "crimen" no es oponerse a una ley que se afirma como legítima, sino que es un oponerse a una ley que ha perdido para ellas legitimidad en totalidad. En este caso, cuando la coacción se usa contra actores sociales que tienen clara conciencia de haber descubierto nuevos derechos, y por lo tanto encontrarse en una momento de legitimación del nuevo derecho (y por lo tanto de des legitimación del sistema del derecho vigente en tanto patriarcalista), la coacción (ejercicio de la fuerza desde el derecho legítimo) se transforma en violencia (ejercicio de la fuerza contra el derecho *naciente* del otro, y por ello en un proceso de des legitimación del orden legal desde el que se ejercía la coacción: ahora por ello mismo: violencia). Todo esto lo hemos tratado en el S 6.4 de la *Ética de la Liberación* (1998).

con el nuevo derecho. El proceso de deslegitimación es simultáneo y contrario al de legitimación del nuevo derecho. Es decir, el proceso de legitimación originaria parte inevitablemente de la ilegalidad ilegítima, así como el proceso de des legitimación deberá ir reconociendo, ante la lucha por el reconocimiento de los sin-derechos, la ilegalidad creciente de su antigua legalidad.

Esquema 5
Procesos de deslegitimación y nueva legitimación

Sistema del derecho vigente (legítimo 1)	Proceso de deslegitimación →	Ilegítimo 2 (Sistema del derecho antiguo)
Los sin-derechos (ilegítimo 1)	Proceso de legitimación →	Legítimo 2 (Nuevo sistema del derecho)

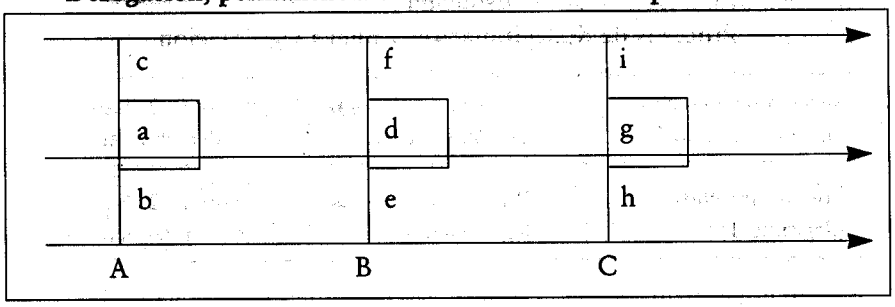
El nuevo derecho vigente (legítimo 2) subsume todos los derechos anteriores (legítimo 1) que no han perdido vigencia ante el proceso de legitimación de los "sin-derechos", como movimientos de liberación. Pero, al mismo tiempo, muchos momentos legítimos del antiguo derecho se han tornado ilegítimos (ilegítimo 2). De esta manera se guarda la bipolaridad necesaria para hacer posible el momento crítico del derecho, pero sin referencia a un orden natural ahistórico, y, sin embargo, no se cae en el relativismo historicista ni en el universalismo abstracto. Hay universalidad y contingencia. La bipolaridad, del derecho vigente antiguo y el nuevo derecho vigente tiene la ventaja sobre la bipolaridad antigua (derecho natural-derecho positivo) en que, aunque ambos son históricos, sin embargo el nuevo derecho vigente ha sido el fruto de un proceso crítico-creador de los movimientos que lucharon por el reconocimiento de estos nuevos derechos -antes no institucionalizados-.

De esta manera la "pretensión política de justicia " del que honesta y seriamente cumplía en el pasado con el derecho vigente *antiguo*, puede ahora, desde las víctimas (los sin-derechos que luchando han institucionalizado nuevos derechos), víctima de acciones injustas (justas, *legales* y *legítimas* desde el derecho antiguo; injustas, ilegales e ilegítimas desde el nuevo derecho), corregir los errores propios de la autorreferencialidad del derecho antiguo, corrección que supone acciones diferentes desde el punto

de vista del nuevo derecho. El honesto político con "pretensión política de justicia" de antaño sigue teniendo en el presente, por corrección, la misma "pretensión".

En el tiempo, en la tradición de la historia del derecho hay al menos tres niveles:

Esquema 6
Derogación, permanencia e innovación en el cuerpo del derecho



(*Aclaración del esquema* 6. A. Derecho antiguo; a. aspecto innovador del derecho antiguo; b. aspecto del derecho antiguo que será derogado; c. aspecto del derecho antiguo que será subsumido en el nuevo derecho. E. Nuevo derecho; d. aspecto innovador del nuevo derecho; e. aspecto que será derogado; f. aspecto del nuevo derecho que será subsumido en el derecho futuro (la continuidad del derecho se expresa en la secuencia c-f-i, y el progreso en A<E<C[14]); C. Derecho futuro.

En realidad el pasaje del derecho antiguo (A) al nuevo derecho (B) yal futuro (C) no es un mero proceso mecánico, sino de una total reconstruc-

14. Con el signo "<" queremos indicar que A es subsumido (en parte negado y en parte integrado) en B, significando este último un momento más desarrollado dela conciencia de los derechos humanos. Del derecho romano al medieval o moderno europeo hay un proceso de desarrollo. En la actualidad hay un salto en la creatividad del derecho, como la de una época aurora1 de una nueva época del derecho post-burgués, derechos alternativos. Además, todo el problema de los derechos madurados en cada cultura, la nahuatl, maya o inca, la bantú, la de la India o China, el derecho musulmán, etc., nos habla del mismo problema. En el diálogo entre derechos habrá continuidad, habrá diferencias, habrá creatividad, y también habrá aspectos que serán derogados definitivamente como pertenecientes al pasado; pero el diálogo entre diversos derechos, de igual manera, negará la total inconmensurabilidad o la superioridad universal de un derecho (por ejemplo el occidental moderno) sobre los otros (los del mundo postcolonial), para tener el proyecto de un más rico derecho de gentes futuro, que fortaleciendo los Estados puedan regular internacionalmente las estratégicas destructivas de las corporaciones trasnacionales, con sus burocracias tecnocráticas privadas y economicistas, que están poniendo a la humanidad al borde de una final destrucción.

ción del sentido del derecho. El derecho romano (A) fue con respecto al derecho germánico-latino medieval (B) no sólo la permamencia de algunos elementos (de *c* a *f*), sino la concepción totalmente nueva de todos los derechos, porque el mundo de la vida romana era realmente distinta al mundo cristiano, tanto por el sujeto del derecho, por su origen, su sentido, el significado de la propiedad, de la falta contra el derecho, del castigo, etc. Lo mismo acontecerá con respecto al derecho burgués (C) o a su futura superación (que estaría anticipado por la "tercera " generación de derechos, no ya políticos ni sociales, sino ecológicos, feministas, etc.).

Todo esto nos indica, además, que en el cuerpo del derecho y de las instituciones del Estado, debería haber como un momento "crítico" por excelencia que dejara la puerta abierta a los "nuevos derechos" que no debieran ser impulsados sólo por luchas cruentas, difíciles, violentas de los nuevos actores sociales sin-derechos. Debería haber en la Constitución un artículo que indicara la necesidad de poder incluir nuevos derechos no explicitados en la Constitución (es decir, derechos todavía no-constitucionales), e institucionalizar un Tribunal que no sólo juzgue de la constitucionalidad de una ley o acción, sino de la necesidad de una reforma a la Constitución para la inclusión de nuevos derechos. Sería un Tribunal supra-constitucional que permitiría a la misma Constitución generar su propia autorreconstrucción crítica en el tiempo. La liberación de los sin-derechos podría recurrir a ese momento crítico del sistema del derecho, donde se garantizara la legitimidad de las luchas por el reconocimiento de *nuevos* derechos no promulgados entre los Derechos Humanos fundamentales de la Constitución, ni regulados por ley alguna -necesariamente inexistente por tratarse de *nuevos* derechos de los cuales no se tenía conciencia en el pasado-.

Es todo un capítulo de la filosofía del derecho que la Ética y la Política de la Liberación tiene como responsabilidad desarrollar teóricamente, para que el ciudadano, el gobernante, las instituciones, y en especial el sistema del derecho y sus órganos de impartición puedan tener siempre una honesta y seria "pretensión política de justicia " en todas sus acciones, normas, subsistemas, instituciones o en el orden político en general, desde el ámbito nacional hasta el internacional. De esta manera la normatividad de la lucha por el reconocimiento como liberación tendría legitimidad anticipada, y el proceso de deslegitimación de lo que debe derogar se pierde su angustiosa apariencia y deviene un momento ya anticipado también en la necesaria imposibilidad de una legalidad o legitimidad *perfectas*, imposibilidad exigida por la condición humana.

CAPÍTULO VIII

LA TRANSFORMACIÓN DEL SISTEMA DEL DERECHO[1]

La transformación (*Veränderung*) del sistema del derecho, el segundo nivel de una arquitectónica de la filosofía política -después del nivel material {el primer nivel) y el de factibilidad estratégica (el tercero)-, debe situarse adecuadamente dentro de la complejidad de un tratamiento sistemático de la cuestión.

Tal como venimos desarrollando la *filosofía de lo político* deben en una Primera Parte[2] tratar toda la problemática de la construcción de un sistema político vigente[3], que debería ocuparse en un nivel A[4] de los tres principios constructivos de la política (A.l. el principio ecológico-económico, A.2. el principio .democrático y A.3. el principio de factibilidad estratégico de posibilidad concreta). En un nivel B, se trataría de analizar las tres esferas de la aplicación de los principios y de las mediaciones institucionales. Cuando Hegel trata la temática de la "sociedad civil"[5], que

---

[1]. Este capítulo tiene su origen en la ponencia presentada en el VIII Seminario lnternational del "Dialogsprogramm Nord-Süd", en la Universidad de Eremen, octubre 2000.

[2]. Analógicamente corresponde a la Primera Parte de la Ética. Véase mi libro *Prinzip-Befreiung,* Augustinus Verlag, Aachen, 2000.

[3]. Véase el capítulo I de este libro. Sería la "política fundamental", donde se tratan los tres primeros principios de la política: el material (ecológico-económico), el formal (del que estamos ocupándonos), el de factibilidad estratégica (en el que se sitúan por ejemplo N. Maquiavelo, Carl Schmitt o Ernesto Laclau: la lucha política por la hegemonía).

[4]. K.-O. Apel sugiere dos niveles: Teil A y Teil E de la Ética del Discurso. John Rawls, en *Theory of Justice* sugiere igualmente en su Primera Parte (A) la discusión de sus dos principios; en la Segunda Parte (E) trata las "instituciones"; en la Tercera Parte el bien, la acción, los fines, que significaría el nivel de la acción concreta (C).

[5]. Es interesante anotar que Hegel, en los parágrafos correspondientes a la "Sociedad Civil" de la *Rechtsphilosophie*, trata en el mismo sentido que estamos anotando el nivel de las mediaciones institucionales; en primer lugar el "Sistema de las necesidades", la esfera material; en segundo lugar el "Sistema del Derecho"; y en tercer lugar cuestiones que se sitúa en un nivel de factibilidad estratética más concreta (la "Policía" y las "Corporaciones").

se sitúa en el nivel de las "instituciones" de Rawls, divide el asunto tal como lo estamos haciendo, en tres esferas: material (B.1), formal (B.2) y de factibilidad (B.3). En un tercer nivel (C), en donde se trata la acción política como el ejercicio concreto del Poder -nivel inexistente en Apel y Habermas, como es evidente, por su formalismo, y por ello despreciado como el mero nivel de "lo estratégico", y que A. Honneth intenta recuperar[6]-, dentro de la estructura de la complejidad político-social del bloque histórico en el poder (para expresarnos como Antonio Gramsci) (esfera socio-material, C.1), dentro de la construcción de la legitimidad a través de la opinión pública y el proceso de legitimidad dentro del "Estado de Derecho" (esfera formal, C.2), que fijan los límites de la acción política estratégica -en el sentido de Carl Schmitt[7] o Ernesto Laclau[8] (esfera de factibilidad concreta última, C.3).

Sólo ahora podemos pasar a una Segunda Parte, no ya el momento de la construcción de lo político, sino de la deconstrucción (en su momento negativo) y la *nueva* construcción (momento positivo segundo); es decir, la transformación política del estado *positivo* primero o vigente como orden político en el Poder pero ya en crisis. La *transformación* política puede ser emancipatoria, liberadora: en último término es lucha por la instauración de un *nuevo* orden (los momentos decisivos de la humanidad fueron revolucionarios[9]), y por ello Franz Rosenzweig comenta en *La Estrella de la Redención* que "sólo puede celebrarse el momento de la liberación de un pueblo". Situados en esta Segunda Parte, que por ser crítica ha sido a veces

---

[6]. Véase *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992.

[7]. Véase *Der Begriff des Politischen*, Duncker und Humbolt, Berlin, 1987.

[8]. Véase por ejemplo *New Reflextion on the Revolution of our Time*, Verso, London, 1990, y *Emancipación y Diferencia*, Ariel, Buenos Aires, 1996.

[9]. Hannah Arendt trata el sentido transformativo radical (liberador) sólo aplicable para la revolución norteamericana. En nuestro caso podemos extender dicha reflexión a la revolución de la república romana contra la monarquía, o a la revolución de Fidel Castro en Cuba. Se trata de un movimiento fundador cuya autoridad (la *auctoritas* como referencia al origen que no puede ser sino la misma comunidad soberana fundadora) no puede referirse a nada anterior, o a una anterioridad distinta de la comunidad revolucionaria. Posteriormente, la referencia a la soberanía fundadora del pasado irrepetible da autoridad a las instituciones del nuevo orden político, que ejercen el *poder* (*potestas*) en el presente de la soberanía en ejercicio. La revolución no tiene autoridad: funda la autoridad futura. El *nuevo* orden político es un orden fundado en una transformación originaria. Sustantivamente la comunidad política revolucionaria es al mismo tiempo fundadora de la autoridad y ejercicio de un Poder que emana de la soberanía originaria.

interpretada como Antipolítica o Negación de la política, podemos ahora sugerir lo que entendemos por "la *transformación* del sistema del derecho", donde "derecho" se sitúa en los tres niveles indicados arriba (en el universal y abstracto de los principios; en el nivel B particular de las mediaciones; y en el nivel C de la acción concreta transformativa de los sistemas históricos de los derechos como lucha por el reconocimiento y institucionalización de los *nuevos* derechos).

1. PARTE A. EL PRINCIPIO "CRÍTICO" DEMOCRÁTICO

No es aquí el lugar de indicar cómo los principios éticos generales determinan a los principios políticos. No se trata de que un "principio discursivo" (que no sería normativo) anterior a la ética se presente en un nivel más concreto como un "principio moral" y un "principio democrático"[10]. De lo que se trata es de que el "principio discursivo" es ya moral y no puede no serlo[11], pero no se sitúa como el "principio democrático" o "formal político" en un mismo nivel. Es decir, para Habermas, por una parte habría un principio discursivo en una ambigua esfera privada, individual, etc., que se opondría a una política que se sitúa en un nivel público, colectivo, etc. Además en este caso habría una principio discursivo (o moral) que se distinguiría como una esfera coexistente a la esfera política. De esta manera la política ha sido escindida de la ética (o moral) o debería integrarse a otra esfera que sería la "ética política" -como lo hace Vittorio Hösle-. Opino que no debe ni identificarse la ética (o moral) con la política, ni separarlas (tornando la política una esfera no-ética) o yuxtaponiéndola como ética-política (pero diferente de la política como política). Opino que la solución es diferente. Los principios éticos (y el momento formal o moral incluye el principio normativo discursivo de Habermas, como moral, no como indiferente) definen la esfera de todos los principios prácticos, pero como tales necesitan ser *determinados* por los estratos más concretos (dentro del nivel A o universal, tanto de la ética como de la política) para poder ejercerse. Es decir, una pura discursividad abstracta fuera de los estratos concretos (discursividad fuera de en una esfera erótica, sexual o familiar; económica, tecnológi-

[10]. Véase Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992.

[11]. Lo mismo acontece con los otros principios éticos (no sólo el moral-formal, sino el material-ético o el de factibilidad-ético).

ca o científica; pedagógica, política, etc.) es imposible. Una pura acción solipsista fuera de su ejercicio intersubjetivo deja de ser acción ética (o moral) posible. Una ética del individuo metafísicamente aislado deja de ser ética. Los principios éticos se ejercen solamente en esferas más concretas (las nombradas[12]) *determinando intrínsecamente* los principios prácticos de esas esferas específicas. Si el principio práctico erótico-sexual de los géneros no cumple con los principios éticos dejan de ser principios prácticos legítimos y se transforma en manipulación de la corporalidad del otro sujeto erótico-sexual. Los principios éticos (o morales) determinan intrínsecamente a los principios políticos. Si estos principios políticos no fueran determinados, es decir, si no *subsumieran* constitutivamente a los principios éticos, dejarían de ser principios "políticos" y se transformarían en meros principios prácticos de dominación de las estructuras, las acciones o los otros sujetos políticos. Podría ser una acción totalitaria, autoritaria, dictadorial, antidemocrática, etc., que no cumpliría con el ejercicio pleno de lo que se denomina "lo político" en cuanto tal, y en toda su dignidad pública.

Si un sujeto público asesina a su oponente en una lucha que aparece como política, ¿qué sentido tendría una "lucha por la hegemonía" si el oponente ha dejado físicamente de ser oponente? Esa acción, el asesinato del "enemigo" (aún en el sentido de Carl Schmitt), no respondería al "concepto de lo político", sino que respondería a otro tipo de acción humana pública (violencia pura que no concuerda con la discursividad de lo político) que no respondería ya a la definición estricta de "política" .No estamos hablando, como Max Weber, de la "política como Beruf" (como "vocación" o como "profesión"), sino de la "política" con mayúscula: la

---

[12]. Un sujeto ético no puede ser éticamente un perfecto sujeto ético en abstracto, consigo mismo, er¡ un solipsismo absoluto. Sólo puede ser ético en alguna situación intersubjetiva: como madre o padre o hija o hijo, como maestro o discípulo, como ciudadano elector o elegido, ocupando necesariamente posiciones tan múltiples como las posibles relaciones intersubjetivas, funcionales en sistemas y por lo tanto como actor actual o posible en dichas instituciones. Esta cuestión exige un extenso análisis que no es posible desarrollar aquí. El principio discursivo de Habermas es ya el principio moral. Lo que acontece es que una moralidad solipsista pensada como Kant no es posible. El "cuidado de sí" de M. Foucault, es siempre e inevitablemente un "cuidado de sí" mismo para un/a Otro/a que determina en concreto ese "cuidado". Nadie se peina (responsabilidad ético-estética) ante un espejo para sí. Nos peinamos ante el espejo mirándonos "como si fuera un otro" (tomando la expresión de Ricoeur contra Ricoeur). Pero nos peinamos de diferente manera si lo hacemos para una reunión familiar íntima o para un encuentro público de gran solemnidad. "Para sí mismo" nunca nos peinamos, y aunque el "cuidado de sí" sea una responsabilidad ética siempre es ejercido en concreto como responsabilidad familiar o política. Veáse más adelante el capítulo XV.

"Política " del estadista, la acción plena de dignidad que labora para la construcción del "bien común" (en su sentido material, discursivo y de factibilidad limitada tanto por los principios éticos/morales como por la institucionalidad legítima). Esa descripción de la política responde a un modelo que permite aún que el "Gran Político" *triunfe* a través de la *derrota estratégica*, como los asesinados sabios confucianos en manos de los primeros emperadores de la dinastía Han en China -que luchaban por la libertad de pensamiento de una burocracia secularizada-, los hindúes que mueren en la defensa de la industria textil de la seda contra el colonialismo inglés en India, una Jeanne D' Arc en Francia, un Miguel Hidalgo en México (a quien se corta su cabeza en el proceso de emancipación contra España), o un Lumumba en Zaire. El triunfo en el nivel estratégico (C) como tal, no indica el pleno ejercicio del acto político; ni tampoco la derrota la inadecuado de la acción política que llevó ese efecto negativo en el nivel estratégico. Así en nuestra época, donde medidas de largo plazo (*long run*) que se toman en el nivel ecológico, que no aumenta automáticamente la popularidad del político en las encuestas, pueden hacer fracasar en el corto plazo a más de un político. Pero el "concepto de la político" que debemos ir construyendo críticamente debe poder llamar a las acciones políticas por su nombre propio.

El "principio *crítico* democrático", a partir de la dicho (que sería un nuevo principio, si los de la construcción del orden político fueran los tres ya descritos) debe incluir entre sus determinaciones el hecho de la exclusión de la comunidad de comunicación política ya institucionaliza y tal como histÓricamente ha adquirido su fisonomía en el orden político en el Poder, a todo Un conjunto de sujetos políticos negados como tales o simplemente nunca descubiertos como "sujetos actuales" de dicha comunidad política de comunicación. La "lucha por el reconocimiento" -de la que nos habla A. Honneth- supone que el "no-reconocido" es el *igual*. Aquí deseamos indicar sin embargo una situación más dramática todavía. Cuando el/la Otro/a es "invisible" en la exterioridad actual del sistema político debe efectuarse un "re-conocimiento" del Otro *como otro*, es decir, no simplemente como el sujeto que siendo reconocido puede integrarse a la comunidad política institucionalizada de la determinada manera política dada. Se trata de que un "re-conocimiento" (el guión "-,, indica un nuevo y más radical concepto de *An-Erkennung*) del Otro excluido que obliga no a su "inclusión" -como indica el libro de Habermas *La Inclusión del Otro*)- como *igual*,

sino como *Di-ferente*[13]. Es un "re-conocimiento" del Otro como obligación ¡ ética de creación de una *nueva* comunidad, nueva institucionalidad, que no significa retorno a la indicada "in-clusión", sino como "ex-plosión" de la comunidad. En este caso existe una " con-vergencia " de los antiguos miembros (los "iguales") con el Otro ahora considerado como miembro con derecho a la Di-ferencia -la *Differance* de J. Derrida que no entiende el problema de la Alteridad en Levinas-. Los indígenas de Chiapas exigen un reconocimiento no como abstractos ciudadanos "modernos" -homogeneizados dentro del capitalismo y la cultura occidental-. Ellos piden ser tratados como "Di-ferente" comunidad, cultura, institucionalidad del derecho, ejercicio del Poder político. Esto exige crear una *nueva* constitución mexicana; no simplemente tratar a los indígenas como ciudadanos "iguales". Esta "igualdad homogeneizante" es para ellos, no un re-conocimiento a la Diferencia, sino una "inclusión " dominadora en una "Identidad" alienante, extraña, destructora.

El "principio *crítico* democrático" parte del consenso alcanzado por la comunidad Di-ferente de los excluidos que constituye un nuevo criterio de validez (*Gultigkeit*), de legitimidad. Mejor aún, desde el consenso válido de los excluidos, ilegítimo y necesariamente ilegal en el origen de la lucha por el *An-Erkennung*, contra la legitimidad vigente del sistema político en el Poder excluyente, el indicado "principio *crítico* democrático" declara la posible legitimidad de lo hasta ahora ilegítimo (los *nuevos* derechos descubiertos por los excluidos), y el comienzo de la corrupción del fundamento de la legitimidad de lo legítimo en el sistema hegemónico excluyente. Surge así toda una nueva temática en la filosofía política que exponemos en la obra indicada arriba: el doble proceso en sentido contrario que se cruzan. Por una parte, el progresivo proceso de legitimidad de los nuevos derechos descubiertos y que comienzan a imponerse por la lucha por el An-Erkennung; y, por otra parte, el proceso de deslegitimidad del sistema de derecho legítimamente vigente desde el pasado y en el Poder.

Es en este nivel que el problema de la "autoridad" y la "potestas" en el contexto de la "soberanía " cobra nuevo sentido. La comunidad de los excluidos (que las colonias de *New England* consiste en un buen ejemplo, o

[13]. Esta "Unter-schied", más allá de la "ldentität-Unterschied" de la ontología hegeliana, la denominamos "Distinktion" en nuestra *Philosophie der Befreiung* (Argument, Hamburg, 1985), para indicar que se trata de una *Unter-schied* trans-ontológica, trans-sistémica, en la "Exteriorität" en el sentido de E, Levinas,

el movimiento feminista, o antirracista, o de la clase obrera contra el capitalismo, o de los países empobrecidos contra el Grupo de los 7 -el G7-, etc.). Es la " soberanía " de la comunidad de comunicación de los excluidos (y dominados, .y explotados, etc., y Marx y Freud pueden ayudarnos aún hoy con sus categorías *críticas* materiales o de "contenido"), el propio Poder comunicativo del consenso y la Voluntad común -no como mera "fraternidad" como para l. Derrida, sino como "solidaridad" con la Alteridad del Otro como otro, como *todavía no hermano y por lo tanto anterior a la "fraternidad" futura*[14]- de los excluidos el origen y fundamento de la autoridad naciente de donde surge la *potestas* para dictar la nueva institucionalidad legal, y, correlativamente, la obligación de obedecer las leyes así dictadas. Como enuncian políticamente los zapatistas y en su comprensión de la democracia *crítica*: "Entre ellos -la sociedad burguesa mexicana- los que mandan, mandan mandando; entre nosotros los que mandan, mandan obedeciendo". Es el principio de la soberanía -momento originario del principio crítico-democrático- asumido como re-sponsabilidad/*Ver-Antwortung* (más allá de la "responsabilidad" "sin" "-" divisoria de la palabra, de Hans lonas) del representante ante el representado, siendo este último la última instancia política crítica: la comunidad en lucha de los excluidos.
Con lo dicho hemos simplemente situado el problema del "principio crítico democrático".

2. PARTE B. LA "TRANSFORMACIÓN" DEL SISTEMA DEL DERECHO

En el nivel de las mediaciones institucionales -nivel B de Apelo segunda parte de Rawls, nivel de la "sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*)" para Hegel-, debemos tratar ahora el proceso de la "transformación " crítica a partir de los que sufren los efectos negativos no-intencionales del orden del derecho existente: los sin derechos o los que no han sido re-conocidos (*An-Erkannt*) como Di-ferentes. De manera adecuada Hegel comienza por el "sistema de las necesidades (*Bedürfnisse*)", que es el nivel material de las instituciones de la reproducción de la vida. Negativamente, es)a esfera del descubrimiento de la víctima en su imposibilidad de vivir. Desde el descubrimiento del no poder vivir en algún nivel (como mujer en el patriarcalismo, como raza no blanca en el mundo dominado por los "blancos", etc.) la víctima excluida de la satisfacción en el "sistema de las nece-

[14]. Véase *Politiques de l'amitié*, Gallimard, Paris, 1994.

sidades" vigentes (positivas) descubre también el no-derecho en el cumplimiento de esas necesidades (negatividad). Desde la "negatividad material" (para expresarnos como Horkheimer[15]) se descubre igualmente la "negatividad formal" o del derecho. La comunidad de las víctimas -entre ellos los Nuevos Movimientos Sociales tales como el feminismo, el ecologismo, etc.; y lo antiguos Movimientos Sociales como los sindicatos obreros, Movimientos Políticos como los de los países postcoloniales, los Movimientos culturales de las grandes civilizaciones negadas por el proceso de globalización, etc.- toma progresivamente conciencia de la no existencia institucional de ciertos derechos que comienzan a bosquejarse como posibles en la praxis emancipatoria misma. La *transformación* del sistema del derecho (negación de la positividad) es posible así históricamente en los momentos en que los sujetos excluidos, oprimidos, o simplemente las víctimas, al alcanzar la madurez suficiente pasan de objetos dominados a sujetos, subjetivación que los hace aparecer en la historia como *actores* de movimientos sociales transformativos (a veces revolucionarios). En los momentos originarios y creadores no sólo se trata de una transformación, sino de la creación de sistemas nuevos (que de toda manera no pueden dejar de tener antecedentes).

Estos momentos crítico-creadores en el transcurso de la historia es lo que Walter Benjamin denomina el "tiempo mesiánico", el "Jetzt-Zeit". En nuestro tema sería el tiempo de la ruptura de la normalidad cronológica del sistema del derecho. Ruptura que inicia un nuevo comienzo, desde las víctimas. Esta creatividad irruptiva desde la nada (*ex nihilo*) es "lo profético" -para todos los románticos judíos alemanes de la primera parte del siglo XX, desde Kafka hasta Rosenzweich o Buber, o en Francia en el caso de Levinas.

Sea en la transformaciones parciales o revolucionarias extremas la comunidad política *crítica* aparece ahora como comunidad *soberana*. En la revolución de 1776 la *soberanía* de la comunidad de los colonos antes subordinados a la monarquía inglesa se afirma como libertad autónoma. Esto indica que la propia comunidad se refiere a sí misma como la *autoridad* fundadora que ejerce el *poder* del pueblo.

En las transformaciones parciales, no propiamente revolucionarias, el movimiento social también cobra conciencia de poseer una legitimidad

---

[15]. Véase cap. 4 de mi *Ética de la Liberación* (1998), al que se refiere nuestra obra *Prinzip-Befreiung* (2000).

que emana del consenso de la comunidad de víctimas ahora surgida como actores históricos. Piénsese en las mujeres que constituyen el movimiento sufragista en Inglaterra en el siglo XIX. El no poder votar de las mujeres en un sistema político patriarcalista, necesitaba de un cierto tiempo de madurez, en el que las mujeres constituyeron comunidades que comenzaron la lucha por el reconocimiento de los derechos femeninos políticos, antes no aceptados.

De esta manera, el surgimiento de los nuevos derechos (primero como autoconciencia de su negatividad, y después como acción política positiva) no es tanto la actualización histórica de una potencial lista de los derechos humano naturales perenne y *a priori*, sino una irrupción histórica de los nuevos derechos como lucha por integrar una nueva parte inexistente en el cuerpo del derecho futuro. Pero en este caso la *soberanía* popular (incluyendo en el pueblo como el bloque de los oprimidos también a todos los potenciales excluidos o víctimas de los efectos negativos no-intencionales del sistema vigente, y también del sistema del derecho en el Poder) se extiende a la comunidad de las víctimas, cuya legitimidad pone en cuestión, critica, niega ciertos aspectos de la legitimidad vigente, en el Poder. Esta tensión, hasta contradicción entre la soberanía vigente (de la Monarquía inglesa) y la soberanía originaria (de los patriotas de las colonias en camino de su emancipación), o de los movimientos feministas ante el derecho patriarcalista, nos abre todo el campo ambiguo y novedoso de la *transformación* del sistema del derecho.

El sistema del derecho, históricamente, se desarrolla lentamente. Pero este desarrollo conserva a) un núcleo perenne (de ciertos derechos que resisten a los cambios de las épocas), b) algunos derechos, en cambio, desaparecen con su época histórica (como los derechos de los señores feudales ante otros señores desaparecieron con el feudalismo); mientras que c) otros nuevos derechos (los de la mujer, los niños, las generaciones futuras, la culturas originarias anteriores y paralelas a la modernidad, etc.) pasan a formar parte de los derechos vigentes.

3. PARTE C. LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO E INSTITUCIONALIZACIÓN DEL NUEVO SISTEMA DEL DERECHO

Se trata ahora de la esfera de la praxis crítico-estratégica, concreta, de la razón instrumental práctico-política, en la que sitúan las reflexiones de c. Schmitt y E. Laclau, por ejemplo.

En este campo concreto, se juega igualmente toda la problemática que . presenta los conflictos del "tiempo intermedio" entre a) la toma de conciencia de los nuevos derechos por parte de los movimientos que lo descubren b) hasta su institucionalización. Es un tiempo de ilegalidad e ilegitimidad de dichos nuevos movimientos sociales que luchan por nuevos derechos. Los patriotas de Nueva Inglaterra eran ilegales ilegítimos -comenzando por George Washington- hasta tanto no se hubieran independizado de la monarquía inglesa y no hubieran proclamado una constitución (momento originario del derecho). Las mujeres eran rebeldes meritorias de ir a la cárcel al intentar votar hasta tanto las leyes que permitieran tal particiPación no hubieran sido dictadas. En una filosofía política crítica ese tiempo intermedio en el que la legalidad legítima del orden establecido se va deteriorando (va perdiendo legitimidad) y la ilegalidad ilegítima de los nuevos actores políticos cobran progresivamente legitimidad, es el tiempo ambiguo, confuso, tenso que el conservador llama caos destructivo y el emancipador sufre como un proceso inevitable, necesario, originante. Es el tiempo de la lucha por el establecimiento de los nuevos derechos, las nuevas leyes en el sistema del derecho (nuevas leyes en el sistema antiguo, o simplemente nuevo sistema de derechos y leyes).

Kant no sabe como tratar esta cuestión en su *Metafísica de las Costumbres*, porque, por una parte, sólo puede fundar toda legalidad en el sistema del derecho vigente. Sin embargo, y, por otra, una vez que ha cambiado de manos el poder (por ejemplo, de la monarquía vigente a una república norteamericana), exige que se tenga igual obediencia al nuevo poder instituido por ser el vigente. La cuestión "material" que se le escapa a Kant es averiguar por el criterio que permite tener una referencia ética y política firme y clara en el momento en que un primer tipo de poder desaparece y otro no está todavía establecido. Creo que el tema se resuelve, en principio, si se aclara que ambos momentos se refieren a soberanías distintas, o a fracciones o comunidades diversas en el ejercicio de la soberanía. Siendo el rey de Inglaterra el soberano, su obediencia era legítima. Habiendo aparecido otro actor histórico, otra comunidad política de referencia, ahora crítica de la anterior, la soberanía de este nuevo actor (soberanía de una república futura contra la soberanía de una monarquía del pasado), permite tener un criterio para saber que el tiempo del cambio de poder es, al mismo tiempo, cambio de legitimidad. Claro que el conservador o el cínico puede, en el tiempo intermedio del cambio de soberanía, "desensillar el caballo hasta que aclare el día " -ya que en la noche de ese tiempo inter-

medio es peligroso cabalgar, decía Juan Perón, cínicamente-. En este caso, sería un actuar "maquiavélico" que nada tiene que ver con el Maquiavelo histórico; sólo obedecería al que está en el Poder, sea el que fuere. Si Washington fuera derrotado volvería dócil y cínicamente a la obediencia de la monarquía inglesa. Esto último puede ser interpretado como "político": se trata de un conformismo que destruye la política como Política -la del gran estratega y la del "pueblo"-, y la transforma en conservadurismo reproductivo de lo Mismo, estancado y sin creatividad alguna.

CAPÍTULO IX

LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE BARUCH SPINOZA
(UN EJEMPLO DE LA DOBLE FALACIA
REDUCTIVISTA MODERNA)[1]

A partir de Spinoza (1632-1677), de unas pocas páginas del *Tratado Teológico-Político* (impreso en 1670), se pueden comenzar a situar arquitectónicamente algunas preguntas fundamentales para el debate sobre la filosofía política moderna europea. Se debe indicar, en un primer nivel (§ 1), el "lugar" anterior al "pacto" civil o político -en el que consistía toda la cuestión de la visión spinocista y moderna de lo que se denominaremos el orden material de la política: el "estado de naturaleza "-. Aquí, es mi opinión, se encuentra ya una primera falacia reductivista, en relación al principio material de la política. En un segundo nivel (§ 2), se ubica el "lugar" del mismo "pacto", de la razón estratégica o instrumental. Se intentará mostrar por qué se trata ahora de una segunda falacia reductivista, en relación al principio formal-discursivo de la política.

1. COMPRENSIÓN REDUCTIVA DEL ORDEN MATERIAL DE LA POLÍTICA (EL SOLIPSISMO EGOÍSTA DE LA "CONSERVACIÓN DEL SER")

¿Qué significado tiene para Spinoza el nivel de la "necesidades naturales", del "derecho natural", del "estado de naturaleza" anterior al orden civil o político propiamente dicho? Véanse los siguientes textos:

> "Por derecho e institución natural (*institutum naturae*) no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos a cada uno de ellos determinado naturalmente a existir ya obrar de un cierto modo"[2].

---

[1]. Escrito en enero de 1997.
[2]. *Tractatus*, cap.16 (Spinoza, 1985, p.55).

y se da un ejemplo paradigmático que manifiesta su estado de espíritu:
"Por ejemplo, los peces están determinados por la naturaleza a la natación, y los grandes a comerse a los pequeños, y, por tanto, los peces, en virtud de su derecho natural, gozan del agua y el grande se come al chico"[3].

Se volverá después sobre este ejemplo, pero antes léanse todavía otros textos:

"Es cierto que la naturaleza, considerada en absoluto, tiene un derecho soberano sobre todo lo que está en su *poder*, es decir, que el derecho de la naturaleza se extiende hasta donde alcanza su *poder* [...] Pero la potencia universal de la naturaleza no es sino la potencia de todos los individuos reunidos; se sigue, por tanto, que cada individuo tiene un derecho supremo sobre todas las cosas que *puede* alcanzar, es decir, que el derecho *de cada uno* se extiende hasta donde se extiende su *poder* [... De donde] se deduce que cada individuo tiene un derecho soberano a esto [...], es decir, a existir y obrar según está determinado por su naturaleza. No reconocemos aquí diferencia alguna entre los seres humanos y los demás seres de la naturaleza "[4].

De donde se sigue:

"El derecho natural de cada ser humano no se determina por la sana razón, sino por el grado de su *poder* y de sus deseos"[5].

Por ello, antes del estado civil, en el estado de naturaleza los seres humanos sólo:

"[...] están obligados a vivir ya conservarse, en tanto cuanto *puedan*, sólo por el impulso de los apetitos, puesto que la naturaleza no les dió nada más, negándoles la facultad de vivir *según la sana razón*"[6].

Por lo citado se puede comprender que para Spinoza el ser humano bajo las solas leyes naturales, en primer lugar y solipsistamente, está determinado a obrar necesariamente bajo los impulsos del "instinto de la conservación en el ser (*conatus esse conservandi*)"[7], que cumple sus objetivos mientras *pueda* (es decir, esté en su *poder* hacerlo[8]). Así, el pez grande

[3]. *Ibid*., pp. 55-56.
[4]. *Ibid*., p. 56.
[5]. *Ibid*.,p.57.
[6]. *Ibid*.
[7]. *Ethica*, FCE, México, 1958.
[8]. Como se ve es una cuestión de "factibilidad", momento eminentemente propio de la razón instrumental, pero aquí como "impulso". Es un "poder hacer" técnicamente (no un "deber obrar" normativamente).

"puede" técnicamente y está "inclinado" (por tener una boca mayor que el tamaño del otro pez y tener hambre) a comerse al chico. Nada lo impide naturalmente. Ya que los apetitos o pasiones son estrictamente egoístas (solipsismo tendencial instrumental): cada uno apetece su propia sobrevivencia concreta. Apetitos que no tienen universalidad alguna porque tampoco tienen ningún componente racional. Es decir, todos los seres humanos naturales:

> "nada más están obligados a vivir ya conservarse, en tanto cuando *puedan*, sólo por el impulso de los apetitos"[9].

Es evidente, que estos impulso apetitivos son egoístas, propio del solipsismo del modelo del que se parte.

En efecto, Spinoza, según se ha visto, parte de un "modelo" -inspirándose en parte en Hobbes, pero mucho más aún de la vida cotidiana de la misma Amsterdam de su origen, con su mercado competitivo como *modus vivendi*- en el que, materialmente[10], la naturaleza humana era concebida como empíricamente individual, sin comunidad, y con apetitos o pasiones (afecciones) que, en ese estado primero de naturaleza, están regidos por el principio de la lucha egoísta por la conservación del propio ser (sobrevivencia del más fuerte: el que *puede* más).

Esta "reducción" múltiple en el plano "material" producirá una política formalista, como veremos ahora. Debemos hacernos tres preguntas.

a) ¿Qué permite a Spinoza negar el hecho cuasi-evidente de que todos los animales -y también los peces en su instinto agresivo extra e intra-específicoll- son gregarios, "comunitarios"? ¿No apareció el mismo ser humano a manera de grupos de euhomínidos, primate superior, sobresaliendo por su capacidad cerebral-Iingüística de comunicación? Todas las ciencias empíricas han demostrado la no plausibilidad de estos "modelos solipsistas" del "estado de naturaleza" de los siglos XVII al XIX modernos -las "robinsonadas" sobre las que se reían con razón Rousseau y Marx-. La ciencia empírica ha demostrado que ese individualismo originario no era un dato "empírico", sino simplemente un "modelo" formal hipotético[12] sin base en la experiencia real. Los siervos de la gleba feudales huyeron a las ciudades

---

[9]. *Ibid*.

[10]. Por su "contenido" (véase el tema del "contenidos" en el capítulo 1 de mi *Ética de la Liberación*, [56]ss).

[11]. Véase la obra de Konrad Lorenz, *Sobre la agresión: el pretendido mal* (Lorenz, 1994).

[12]. Véase MacPherson, 1977, p. 18.

medievales como parias. En ellas habían dejado a la "comunidad" como pasado. Se encontraban solitarios y aislados en dichas ciudades. El recuerdo de ese momento pudo y permitió proyectar dicho solipsismo a un origen utópico e hipotético del género humano. Es decir, el modelo del "estado de naturaleza " -desde Hobbes a Spinoza, o Smith- es una "construcción " de la filosofía política moderna burguesa, en realidad absolutamente inexistente, aún en Europa. Porque, como hemos dicho, el pobre siervo que llegaba como parias a las ciudades, provenía de *una "comunidad" feudal* y no de una jauría de lobos que luchaban unos contra otros -situación que nunca existió, ni siquiera entre los lobos, que jamás luchan entre ellos, como en el caso de los hipóteticos "lobos" de Hobbes-.

b) La segunda pregunta es: ¿Cómo nacieron esos modelos formales? ¿Cuál fue su función teórica? ¿En qué consiste su falacia reductiva? Opino que el centro de la vida de aquellos humildes burgos, situados estratégicamente entre los feudos germánicos, era el "mercado" -como el lugar central junto a la iglesia, como institución del intercambio de productos agrícolas y artesanales; ya que las ciudades eran el lugar donde los feudos podían proveerse de instrumentos o utensilios que ellos mismos no podían producir-. La "*civitas*" medieval era el espacio del comercio, distribución e intercambio de productos, y, aún antes, de producción artesanal técnica (de metalurgia, herrería, producción de armas, carpintería, hilandería, tejido, joyas, etc.). En el "mercado" cada uno debía defenderse para sobrevivir, para "conservar su ser". En el mercado se daba ya un "estado de competencia" (*Konkurrenz* en germano) en el que era vencido el menos product~vo, el menos eficiente tanto para alcanzar la mejor calidad en sus productos-mercancías como el menor precio en el mismo tipo de productos. El "mercado" -que en Adam Smith llegará a su clásica formulación de conciliación de la contradicción ética por excelencia: ¿cómo conciliar el egoísmo de la " competencia " con la virtud o la ética normativa de la comunidad?- es el punto de partida. Se está en el primer momento de un movimiento en "círculo" (véase *esquema 7*, flecha a). El "mercado" como lugar de la socialidad humana ciudadana o (si *Burg* en germano es "castillo" o "ciudad", ciudadano [de *civitas*]) "burguesa" (de *Bürger* en alemán, y de allí en el francés *bourgeois*) es la "realidad" desde donde se parte para formular teóricamente un modelo *utópico ad hoc*. El formalismo hipotético del modelo inicial de la filosofía política moderna está fundado en la experiencia del mercado elevada al status de *única realidad universal humana*.

C) La tercera pregunta consiste en indagar ¿qué es lo que permitió a Spinoza suponer que la constitución afectiva, pulsional fuera meramente egoísta, ya que intenta solamente la conservación del individuo agresivamente enfrentado a todos los demás, negando, por ejemplo, los impulsos específicos de los animales (en especial de los mamíferos), y, más profundamente, las "pulsiones dionisíacas" de un Nietzsche o el "deseo de alteridad" de un Levinas, por nombrar algunos de sus oponentes? ¿Por qué no podía darse un instinto solidario natural tan evidente en todas las especies animales o en las sociedades llamadas "primitivas" (como en el Africa o en Brasil)?

El "estado de naturaleza " como solipsismo egoísta, negativo, salvaje, irracional, *que hay que negar* para alcanzar la vida racional, civil o política, procede igualmente de la situación de " competencia " en la que se encontraba el burgalés (o miembro de la ciudad: "ciudadano") en la que la sobrevivencia contemplaba exclusivamente su egoísta permanencia por la búsqueda del propio interés sobre el bien común[13].

Es interesante observar que Spinoza repite frecuentemente que en el estado de naturaleza se tiene una "pulsión de conservación en el ser"[14]; es, exactamente, el momento de la producción y reproducción de la vida humana, pero interpretada reductivamente como sobrevivencia animal y desde una lucha a muerte fuera de toda civilidad. En cambio, como hemos visto en la *Ética de la Liberación*, la reproducción de la vida humana es siempre cultural y racional, y según pulsiones reproductivas también humanas. La concepción reductivista de la vida, de la afectividad como egoísta e irracional, destruye el nivel material que quedará ausente de la filosofía política moderna -al menos en la hegemónica-.

Por todo lo que hemos indicado Spinoza niega que el *nivel material*-lo mismo desde Hobbes y rematando en Kant[15]- pueda ser el fundamento de la acción política como política. Con Spinoza (y para los modernos, desde Maquiavelo hasta John Rawls), entonces, la "reducción " de lo que denominaremos el *ámbito material de la política* producirá la definitiva no comprensión de la exigencia de la producción, reproducción y desarrollo de la

---

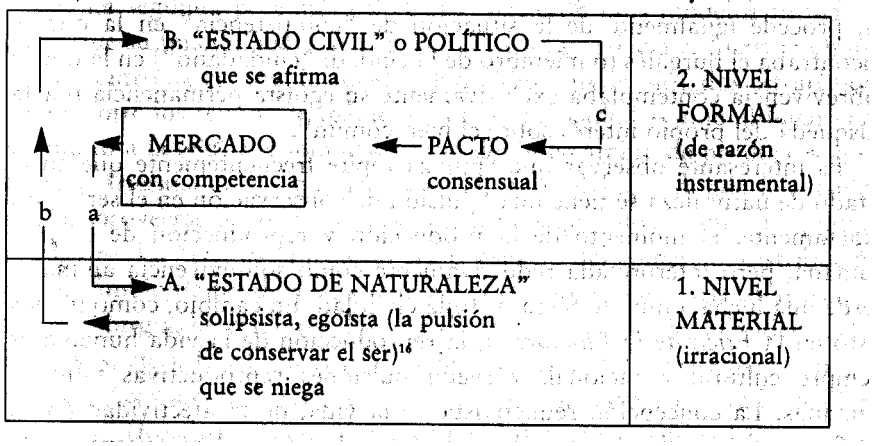
[13]. En mi tesis doctoral intenté demostrar que el clásico concepto pre-moderno de "bien común" incluía ingenuamente un nivel material más rico que el mero "interés común" formal moderno (Véase Dussel, 1959).

[14]. Véase p. e. en la *Ethica*, IV, Proposición 3: "La pulsión con que el hombre se conserva en el ser" (Spinoza, 1958, p.178).

[15]. Véase mi *Ética de la Liberación*, capítulo 1.

vida humana, afectiva, racional y comunitaria, como una obligación política que funge normativamente con pretensión de universalidadl6. Con un ser humano individual aislado, solipsista, naturalmente egoísta e irracional (es decir, sin ninguna posible solidaridad comunitaria ni intervención de la razón en el nivel material), agresivo en la lucha por su exclusiva sobrevivencia, tenemos todos los supuestos para atribuir al nivel que intenta superarlo (el *ámbito formal de la política*) otras reducciones igualmente limitantes. Es decir, una visión reductivista del nivel material reduce también formalistamente el nivel político procedimental, discursivo o consensual.

Esquema 7
Nivel material y formal: estado de naturaleza y civil



Explicación del esquema: El *Mercado* (punto de arranque) determina (flecha a) la construcción hipotético-utópica de un modelo *ad hoc* A. (nivel1.), el que siendo negado permite fundamentar el modelo también hipotético-utópico B. (flecha b) (nivel 2), que se funda en un pacto consensual (c) (ya presupuesto en el Mercado): es un "círculo" tautológico que no "explicativo".

2. COMPRENSIÓN REDUCTIVA DEL ORDEN FORMAL-DISCURSO DE LA POLÍTICA (EL FORMALISMO INSTRUMENTAL)

En efecto, dada la irracionalidad auto-destructiva del ser humano en el "estado de naturaleza", será necesario superarlo por un "estado civil",

[16]. Es lo que he denominado el "principio material universal" de la ética, de la política. Véase el capítulo V" ¿Es posible un principio ético material universal y crítico?", en este libro.

racional, que permita el cumplimiento de la pulsión natural (*conatus esse conservandi*) pero ahora desde el orden político. El "estado civil" (flecha b del esquema 7) se funda en la imposibilidad de sobrevivencia del "estado de naturaleza". El "estado civil", por su parte, supone un "pacto" (flecha c). Este modelo hipotético, como propuesta de superación del modelo del estado de naturaleza, será el modelo teórico que hará historia en toda la Modernidad hasta el presente), adoleciendo dicha contractualidad de una intersubjetividad *comunitaria* originaria, como veremos.

Por todo lo dicho puede comprenderse que nos escriba Spinoza:

> "No es extraño, pues [que] la naturaleza no se centre *en los límites de la razón humana*, la que sólo atiende a la *utilidad verdadera*"[17].

Es decir, la naturaleza no puede aceptar que la razón le imponga límites, marcos de referencia para salvarla. Dicha razón queda sin embargo definida como "razón instrumental" (o "estratégica"), ya que siempre intenta la "utilidad" -el fin de los medios eficaces de la razón instrumental, entonces-. Obsérvese en detalle la cuestión a partir de algunos textos:

> "Lo que hubieran intentado en vano si hubiesen querido seguir sólo lo que el apetito aconseja (...), y por eso debieron firmemente convenirse en dirigir todas las cosas por los solos consejos de la razón[18] (...) *y frenar* el apetito", en tanto inclina *al daño del otro*[20] [...] debió concluirse *este pacto*"[21].

Este "pacto" no es natural; es fruto de un acto según el paradigma solipsista de la conciencia, de libre "elección"[22]. El motivo del "pacto" es la *mayor utilidad* de los pactantes y por ello dura tanto como las razones para efectuarlo -toda normatividad natural queda descartada; pero aún en la política será negada toda normatividad ética propiamente dicha, desde la primacía absoluta de la razón instrumental-:

> "De lo cual concluimos que un pacto no puede tener fuerza alguna, sino *por razón de su utilidad*, quitada la cual, el pacto mismo desaparece y se convierte

---

[17]. Se tiene ya claramente expresada aquí a la "razón instrumental" (o "estratégica"), en el sentido weberiano criticado por Horkheimer.

[18]. Aquí se pasa al nivel de consensualidad conciencial explícito.

[19]. Siempre la afirmación del estado civil significa la negación (no la subsunción) del nivel material de la política.

[20]. No se concibe una pulsión de solidaridad, de innovación, de re-sponsabilidad por el Otro. El apetito es egoísta y sólo pretende destruir al otro (competidor del mercado exclusivamente competidor en el mercado).

[21]. *Ibid*., pp. 58-59.

[22]. "Que se elija el que parece mayor o menor" (*Ibid*.).

> en nulo"[23]. "Este contrato será válido en tanto exista la causa que le ha servido de *fundamento*, a saber, un motivo de interés o de daño, porque nadie contrata ni se obliga a los pactos sino con la esperanza de algún bien o por prevención de algún mal. Sin este *fundamento* se destruye el pacto"[24].

El fruto del "pacto" supremo es que el Estado suple o niega positivamente el impulso a la sobrevivencia natural egoísta, que, puesta en peligro, es plenamente desarrollada por la razón en un "estado civil" donde la paz y la "seguridad" permiten cumplir de la mejor manera el *conatus esse conservandi*:

> "Además, no hay quien no desee vivir *seguro*[25] y sin miedo mientras pueda hacerlo [...] Vemos claramente que los seres humanos, para llevar *una vida feliz y llena de seguridad*, han debido esforzarse para hacer de modo que poseyesen en común sobre todas las cosas este derecho que había recibido cada uno de la naturaleza, y que ya no se determinase según la fuerza y el apetito individuales"[26].

Aunque judío -quizá por ello-, Spinoza piensa que Pablo de Tarso -aunque cristiano, pero originariamente era también judío, y que también sufrió la misma expulsión de la Sinagoga como Spinoza- tenía razón: "La ley [*el estado civil*] causa el pecado". Sin el "estado civil" no hay propiamente bien ni mal[27], porque en el "estado de naturaleza " hay apetitos egoístas, fuerza por conservar el ser, pero no bien o mal. Partiendo del "pacto", el bien o mal es cumplir o no con lo pactado, poniendo a la "fuerza " o "Poder" natural bajo el imperio de la razón. Se abandona así toda fuerza o poder en el pact028, que ahora se levanta ante

---

[23]. *Ibid*., p. 60.

[24]. *Ibid*., p. 65.

[25]. Esta es, con toda evidencia, la "seguridad" como "felicidad" odiada por Nietzsche y criticada por Levinas (Véase en mi *Ética de la Liberación*, §§ 4.3-4.4).

[26]. Ibid., p. 58.

[27]. "En el estado civil o político, en que el derecho de la comunidad decide qué es bueno y qué malo, es propio distinguir entre bueno y malo" (*Ibid*., p. 59, nota de Spinoza). Dicho bien o mal es particular, limitado dentro del horizonte de cada Estado. Es verdad que "llamamos bueno o malo a lo que es útil 0 perjudicial para la conservación de nuestro ser" (*Ethica*, IV, prop. 8; ed. cit., p. 181); pero, exactamente, lo "útil" sólo puede elegirlo la razón instrumental como su fin (y el Estado es el fin de todos los fines prácticos), y no propiamente los apetitos, que luchando irracionalmente por conservarse en el ser terminan por matarse unos a otros -suprema ineficacia o inutilidad-.

[28]. K.-O. Apel, a partir de Peirce, funda la consensualidad intersubjetiva en la "*comunidad indefinida*" o siempre ya presupuesta *a priori* trascendentalmente. "Comunidad" de argumentan-

y sobre la individualidad solipsista indefensa como una Voluntad de Poder omnímoda:

> "Se llama democracia a este derecho de la sociedad [contractual] que por esta razón se define: asamblea de todos los seres humanos que tienen colegiadamente soberano derecho en todas las cosas que pueden[29], de lo cual se deduce que la soberana potestad *no está obligada por ninguna ley*[30], y que todos deben obedecerla en todo"[31].

Para Spinoza el ciudadano, que para "pactar" ha debido abandonar toda sus pretensiones sustentadas en el "estado de naturaleza ", queda ahora indefenso, sin posibilidad ética o civil de disenso, ante "la Voluntad del Poder supremo"[32] o absoluto del Estado.

Se llega así, de pronto e inesperadamente, a una doctrina dogmática del consensualismo totalitario político: es bueno lo que "la mayor parte de la asamblea" ha decidido, y lo contrario es lo malo, el enemigo (¿no estará ya aquí larvado Carl Schmidt?):

"Entienda que es *enemigo* aquel que vive *fuera del Estado*[33] y no reconoce su soberanía ni como súbdito ni Como aliado. Porque el enemigo del Estado no lo hace el odio, sino el derecho"[34].

---

tes reconocidos como iguales y por ello fundamento de normatividad. En cambio, en el modelo solipsista y dentro del paradigma de la conciencia de los modernos (desde Hobbes y Spinoza) se niega la comunidad presupuesta y se le coloca *como efecto* del acto conciencial explícito y positivo de la consensualidad formal; es un contractualismo formalista. La consensualidad pragmática de Apel va mucho más allá de la consensualidad utilitaria instrumental de Spinoza.

[29]. Aquí, nuevamente, el criterio de factibilidad anula el principio de eficacia ética. No todo lo que se puede es ético; ni todo lo que se decide éticamente se puede. Sólo lo ética mente decidido (según los principios material y formal-discursivo éticos) y factible es ético (Véase en mi *Ética de la Liberación*, capítulo 3, sobre la "factibilidad ética"). Estados Unidos puede técnicamente arrojar bombas atómicas, pero no *debe*. Los principios éticos "enmarcan" éticamente (el "deber-ser" empírico) a la factibilidad (el "poder-hacer"), para que sea factibilidad ética o política.

[30]. La "soberana postestad" está enmarcada (y por ello obligada) por los principios material y formal-discursivo: es su límite ético que la constituye como soberanía ética.

[31]. Op. cit. (Spinoza, 1985), p. 61.

[32]. Ibid.

[33]. ¿El marginal, el extranjero, el Otro no está acaso en la "exterioridad" del Estado? ¿No estará negando Spinoza el disenso *material* (económico, anti-burgués) contradiciendo su intención de afirmar la libertad política en un nivel teórico (el derecho a libremente pensar o expresarse disidente)? Esta será, por adelantado, la contradicción insalvable del pensamiento liberal moderno (p. e. de John Rawls).

[34]. *Ibid*., pp. 65-66.

Spinoza ha llegado a un callejón sin salida. Negado el nivel material de la existencia humana (el principio material de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana de cada sujeto ético-político en comunidad) y fundada la vida política o "civil" exclusivamente en un pacto instrumental no-normativo por mera exigencia utilitarista, el individuo abandona un utópico (e inexistente) egoísmo originario para caer en una pérdida total de su libertad ante el Estado soberano. Es evidente que se someterá al supremo Poder del Estado con "libertad" el que tenga utilidad en el pacto; pero el dominado, el que no tenga ya utilidad deberá someterse "por miedo al máximo suplicio"[35]. El "estado civil" tendrá entonces el monopolio de la coacción legítima, ante la cual el ciudadano habrá perdido toda legitimidad en todo posible disenso material. El *conatus esse conservandi* del "estado de naturaleza " terminó por imponerse extrañamente en el "estado civil": la pulsión de reproducción del *sistema formal* o político establecido juzga como la perversidad suprema la pulsión dionisíaca[36] de transformación. Se trata de una política que de revolucionaria en Spinoza hoy se transformará en conservadora, surgida de la burguesía mercantil triunfante holandesa que se tornará totalitaria:

> "Síguese de ello que si no queremos ser enemigos del Estado y obrar contra la razón que nos conduce a defenderle con todas nuestras fuerzas, estamos obligados absolutamente a efectuar todos los mandatos del poder soberano, aún aquellos más absurdos"[37].

La razón instrumental contractual nos lleva ahora a la irracionalidad (a deber aceptar aún la absurdo). El "estado civil" sería un *sistema formal político autorregulado*, cerrado sobre sí, sin referencia a una realidad extern¡1: se habría fetichizado. Sólo un concepto ampliado de razón, no solipsis,ta sino *comunitaria* (intersubjetividad normativa), no formal-instrumen,tal sino *práctico-material* (con pretensión universal de verdad práctica), no contractual, instrumental sino propiamente *discursiva* (con pretensión de validez universal)[38], podría permitirse superar las aporías de la

---

[35]. *Ibid*., p. 61.

[36]. De Nietzsche, o "el deseo metafísico" de Levinas (véase la *Ética de la Liberación*, parágrafos sugeridos arriba).

[37]. *Ibid*., pp. 61-62.

[38]. y esto porque, cuando el Poder soberano llegara al absurdo, la razón discursiva se debe reservar el derecho a la argumentación crítica y disidente, no dejando la última instancia en el Poder soberano sino en la racionalidad de la argumentación. La aceptación del Poder sobe-

filosofía política moderna burguesa, apresada dentro de un *paradigma reductivo de la conciencia* (pre-lingüística, pre-pragmática, pre-discursiva) e *instrumental de pura factibilidad*[39] (por la negación de la razón práctico-material y de las pulsiones comunitarias de reproducción y desarrollo de la vida humana, pulsiones críticas dionisíacas, como pulsiones de alteridad).

---

rano debe partir y estar fundamentada en la aceptación del mejor argumento -que debe por su parte, para ser "el mejor", tener necesaria referencia, en su verdad, a la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad (momento material o ético) y, en su validez, al reconocimiento simétrico de los otros argumentantes afectados (momento formal discursivo o moral).

[39]. Razón instrumental eficiente medio-fin *à la* Max Weber.

CAPÍTULO X

PUEBLO y HEGEMONÍA.
UNA CONVERSACIÓN CON ERNESTO LACLAU

> "Todos los actos del drama de la historia mundial se han desarrollado ante *un coro popular que ríe*" (Mikhail Bakhtin)[1].

Las manifestaciones obreras en plena "guerra sucia " en Argentina desde el 1976 tenían claridad sobre el sentido del campo político estratégico. En sus manifestaciones tumultuosas gritaban: "¡Paz, pan y trabajo!". La "paz" se opone a esa "guerra sucia" que mata; el "pan" es alimento para la reproducción de la vida; el "trabajo" (*job*) permite por el salario comprar en el mercado capitalista el "pan". La vida-muerte era el criterio de esas manifestaciones. En efecto, la reproducción de la vida humana es el marco Último de referencia de la lucha por la hegemonía, de toda norma, acción, institución o macro-estructura de poder, y por ello el último horizonte de la acción estratégico política *in the long run* (porque puede hacerse la guerra, que involucra muerte, pero para defender la vida de un pueblo). "Contenido" (*Inhalt*) es la "materia " de la que habla el "materialismo" (que nada tiene que ver con una materia física, en tanto que pura naturaleza abstracta). Al vaciamiento formalista de la acción estratégico-política, cuya finalidad sería una mera "Voluntad de Poder" (*Wille zur Macht*) como ejercicio que pretende el control hegemónico del espacio político, le opondremos una "Voluntad de Vivir" (*Wille zum Leben*) cuyo objetivo es el "Poder-vivir" (el *Leben-koennen* contra el puro *Sein-koennen* de Heidegger y su "ser-para-la-muerte"). La hegemonía es una mediación formal estratégica del contenido *material* de la política. Contra una mera

[1]. Bakhtin, 1970, pp. 470: "Tous les actes du drame de l'histoire mondiale se sont déroulés devant *le coeur populaire riant*". y agrega: "Evidentemente, el pueblo mismo participa, pero se distingue de todos los otros protagonistas (fuera de otras diferencias) por la capacidad y el derecho de proferir un reír ambivalente" (*Ibid*., nota).

"filosofía de la vida" o una "bioética" conservadora, darwinista o fascista -que sólo defiende la vida del grupo dominador (sea la raza, la selección natural, la nación o la competencia del mercado) por la eliminación física de sus antagonistas-, defendemos el derecho a la vida de los dominados, excluidos, vencidos, de las víctimas. Nos remitimos para ello a una doble y clara formulación del problema. Contra el dogmatismo economicista de la izquierda posterior, Friedrich Engels escribió:

> "Según la concepción *materialista* el momento de determinación en *última instancia* de la historia es la *producción y reproducción de la vida* inmediata"[2].

La "última instancia" no es la estructura económica, que es una mediación de dicha "producción y reproducción", y aún antes que lo económico está lo propiamente productivo (relación trabajo-naturaleza, como relación tecnológica pre-económica para Marx), como contenido "material" de la economía. Es decir, la vida humana es la "última instancia " de lo económico, y también de lo político, como veremos. Y todavía con mayor claridad, nos indica el tema el mismo Marx:

> "Ningún ser vivo cree que los defectos de su existencia radiquen en el *principio de su vida* (*Prinzip seines Lebens*), en la esencia de su vida, sino en las circunstancias exteriores a ella. El suicidio es contrario a la naturaleza "[3].

Para que la acción estratégico-política sea posible debe aceptarse ese marco mínimo, de lo contrario la hegemonía desaparece y deja lugar al "lleno" del espacio político por la pura "Voluntad de Poder", por la violencia, por la dictadura, por el autoritarismo o el totalitarismo.

Creo que todo comienza por la re definición del concepto de "pueblo", como la referencia necesaria de una teoría de la estrategia política.

1. EL USO DE LA PALABRA "PUEBLO" EN EL PENSAMIENTO DE MARX MISMO

En el presente, el problema del "pueblo" ha vuelto a ser discutido[4] en referencia a los "estudios culturales" en Estados Unidos. El tema fue

---

[2]. *Der Ursprung der Familie*, prólogo de 1884; *MEW*, vol.21, p. 27.

[3]. "Glosa crítica...", en *Vorwärts*, agosto de 1844; *MEW*, vol.1, p. 402.

[4]. Véanse los trabajos de John Beverley (1997); Stuart Hall (1980,1981, 1988 y 1996); toda la obra de Ernesto laclau (1977, 1985, 1990 y 1996); Jim McGuigan (1992); J. C. Portantiero (1988); Gareth Williams (1997); John Beasley-Mourray (1997); T. Bennet, 1980; P. Burke (1978); R. Williams (1958); Denys Thompson (1964); etc.

ampliamente debatido en América Latina en los 70s y 80s[5]. Es verdad que el presente debate en Estados Unidos no toma en cuenta anterior debate latinoamericano -como es lo habitual-. En América Latina, desde los 70s, el tema "clase" y "pueblo" polarizó el debate. Mi posición, gracias a las sugerencias de categorías tales como la de "alteridad" en Levinas -que va más allá que Lyotard y Derrida, y que en cierta manera descubre el tema de los postmodernos en Totalité et lnfini (escrito en 1961)-, fue mostrar que la categoría "clase" no agotaba ni el análisis ni el horizonte de la opresión, ya que podía haber opresión en el género[6], en la pedagogía, en la política (y no sólo en la economía), en las estructuras del imaginario fetichizado, en la cultura, en la ecología, el racismo, etc.

En esos antiguos debates, más allá de la "clase social", me pregunté sobre lo que Marx mismo pensaba acerca del "pueblo", y cual no sería mi sorpresa al encontrar en Marx mismo, contra una cierta tradición, la respuesta clara aunque implícita a la cuestión.

---

[5]. Este tema me ha ocupado frecuentemente durante los últimos treinta años, pero como lo escrito está en español no ha sido considerado en los debates en inglés. Por ello resumiré lo ya escrito remitiendo a los siguientes trabajos: *Oitos ensaios sobre cultura latino-americana e libertaçâo*, Paulinas, Sâo Paulo, 1997; "La cuestión popular", en *La producción teórica de Marx*, 1985, pp. 400-413; "Marx's Economic Manuscripts of 1861-63 and the 'Concept' of Dependency", en: *Latin American Perspectives* (Sage Publications) (1990), 17,2, pp. 61-101; "Nuevas conclusiones políticas: la liberación *nacional y popular*", en *Hacia un Marx desconocido*, 1988, pp.357-361; "El Nacionalismo. Sobre las condiciones de su aparición (Hacia una teoría general)", en: *Antropos* (Caracas) 2-1993 (julio-diciembre), pp. 49-72 (y en G. Avalos-M. Dolores París, *Política y Estado en el pensamiento moderno*, UAM-Xochimilco, México, 1996, pp. 325-349); "Hipótesis para elaborar el marco teórico de la historia del pensamiento latinoamericano. Estatuto del discurso político populista", en Ideas y Valores (Bogotá) (1977), 50, pp. 35-69; "Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. Cultura popular revolucionaria: más allá del populismo y del dogmatismo", en Ponencias. III *Congreso de FIlosofía Latinoamericana*, USTA, Bogotá, 1985, pp. 63-108; "World System, Politics, and the Economics of Liberation Philosophy", en *The Underside of Modernity. Apel, Ricoeul; Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*, 1996, pp. 213-239.

[6]. Véase el tomo 3 de *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Dussel, 1973), en especial en la "Erótica latinoamericana", donde se mostraba que el discurso freudiano se jugaba en un ámbito de exterioridad con respecto al de Marx (que tanto W. Reich como H. Marcuse intentan relacionar). Es decir, denominaba "dis-tinción" (*Dis-tintion*) a la "differance" de Derrida, para distinguirla de la mera "diferencia" (*Unterschied*) hegeliana (véase *Philosophy of Liberation*, Dussel, 1977). De manera que no me sorprende el intento de superar el dogmatismo del marxismo estándar y althusseriano de un clasismo reductivista, ya que fue el objeto de mi crítica desde 1970. Toda la crítica contra mi posición con respecto al concepto de "pueblo" de Horacio Cerutti se apoya en un clasismo reductivista althusseriano, y como a Mariátegui me imputa la ambigüedad "populista". Es justamente la intención de la primera obra de Laclau en 1977: mostrar la importancia de lo popular ante el clasismo dogmático.

En efecto, Marx usa -no con intención analítica de constituir Wla categoría teórica- la palabra "pueblo" en ciertos "lugares" de su discurso sistémico. En el análisis lógico o abstracto del *capital como tal* (de su concepto o esencia: una esencia post-esencialista; de su fundamento, de u~ fundamento post-fundacionalista; de la totalidad del capital, de una totalidad no fixista sino dialéctica) no usa nunca la palabra "pueblo". Pero en los análisis *históricos* aparece la palabra "pueblo". ¿Por qué debe efectuar un cierto análisis histórico y cómo entra allí inevitablemente la cuestión del "pueblo"?

En los *Grundrisse*, cuando quiere aclarar el punto de partida "lógico" (o en su "esencia", post-esencialista), habla ya de capital, como cuando escribe que "la separación entre la propiedad y el trabajo se presenta como ley necesaria de este intercambio entre *el capital* y el trabajo"[7]. Pero pronto descubre que en la primera relación lógica ¿cómo podría oponerse al trabajo *del pobre*[8] el *capital* si estamos en el inicio absoluto abstracto anterior a la existencia del capital mismo (es decir, no tendríamos por definición todavía capital)? Esto le lleva a aclarar el tema cuando, tratando la cuestión de la acumulación del recién descubierto plusvalor, llega a lo que denomina "capital originario" (*urspruenglichen Capital*)[9] (el capital de la primera rotación lógica, que partió del no-capital), que logra en su primera acumulación el "pluscapital I" (*Surpluskapital I*)[10]. De manera que "el dinero no se convirtió en capital hasta el término del primer proceso de producción"[11]. Ese dinero originario, previo a la ganancia mercantil acumulada, plantea la necesidad lógica de tratar un tema histórico: ¿Cómo surge ese dinero originario que no es todavía capital? En enero de 1858 Marx se plantea la cuestión, de que ya que "el dinero en transición hacia el capital [...] no pertenece al sistema real del modo de producción denominado capital [... porque] está presupuesta una acumulación que se ha realizado como no-capitalista "[12]. El dinero y el "trabajo vivo" como no-capital (*Nicht-Kapital* le agrada a Marx escribir) son las condiciones absolutas del capi-

---

[7]. *Grundrisse* II; p. 203 (ed. alemana). Véase Dussel (1985), pp. 13855.

[8]. *Pauper* en Marx es una categoría teórica esencial: es la condición absoluta de la existencia del capital. Sin "trabajo vivo" *pobre, pobreza absoluta*, no hay quien venda su propio cuerpo (por no tener "algo" además de su cuerpo que vender). Véase el tema en Dussel (1985).

[9]. *Grundrisse* IV, p. 35555. Veáse Dussel (1985), pp. 2175.

[10]. Ibid., p. 360: "pluscapital I, si así denominamos el pluscapital tal como sale del proceso originario". Véase Dussel (1985), p. 219.

[11]. *Ibid*., p. 363. Dussel (1985), p. 22255.

[12]. *Grundrisse* IV, p. 363. Dussel (1985), pp. 222ss.

tal. Pero se trata el "trabajo vivo" como "pobre" no todavía como "trabajo asalariado" ("clase"): "el trabajo como pobreza absoluta"[13]. El "trabajo vivo" antes de poder ser trabajo asalariado, y por tanto "clase obrera", es un "pobre" simplemente, porque no habiendo capital, *lógicamente*, no puede ser "clase" subsumida alguna. y bien, en ese tiempo "anterior" al capital, cuando no hay dinero-como capital, ni "clase" obrera (trabajo vivo *como capital*), hay "pobres", y su referencia socio-histórica comunitaria es "pueblo". Veamos en el texto definitivo del capital el uso de la "palabra" *pueblo*:

> "Una *masa* (*Masse*) de proletarios libres como el aire fue arrojada al mercado de trabajo por la disolución de las mesnadas feudales"[14]. "La explotación y empobrecimiento (*Verarmung*) despiadados de las masas populares (*Volksmasse*)"[15]. "Las quejas *populares* [...]"[16]. "El proceso de expropiación violenta de las *masas populares*"[17]. "*Pauper ubique iacet* [...] no hubo más remedio que reconocer oficialmente el pauperismo"[18]. "El robo perpetrado contra las tierras del *pueblo* (*Volksland*) [...], decretos expropiadores del *pueblo* [...], una indemnización para los *pobres* (*Armen*) expropiados"[19]. "La identidad entre la riqueza nacional y la pobreza popular (Volksarmut) "20 "Los bosques de venados y el pueblo no pueden coexistir"[21]. "Los propietarios practican los despejamientos y el desalojo del *pueblo* [...]"[22] "en el polo opuesto la masa del *pueblo* de asalariados, en *pobres* laboriosos libres"[23], [convirtiendo en] "instrumentos de trabajo a la gran masa del pueblo; esa expropiación terrible y dificultosa de las *masas populares* constituye la prehistoria del capital"[24].

¿Cuál es el contenido semántico de esa "palabra" *pueblo* usada aquí con tanta insistencia? En el momento de la disolución de un sistema económico (no digo "modo de producción") y en la crisis del pasaje a uno nuevo, la categoría "clase" (el siervo o el futuro obrero) no pueden usarse, porque no

---

[13]. *Ibid*., p. 203: "*absolute Armut*". Dussel (1985), pp. 139ss.
[14]. *El capital* 1,6,2; *MEGA* IV (1867), p.577. Véase Dussel (1990) pp. 175ss.
[15]. *Ibid*., p. 578.
[16]. *Ibid*., p. 579.
[17]. *Ibid*.
[18]. *Ibid*., p. 580.
[19]. *Ibid*., p. 582.
[20]. *Ibid*., p. 907.
[21]. *Ibid*., p. 915.
[22]. *Ibid*., pp. 915-916.
[23]. *Ibid*., p. 950.
[24]. *Ibid*., p. 952.

hay "totalidad" sistémica en la que funcione como "trabajo subsumido" en una determinación precisa (como siervo o como obrero asalariado). En la tierra de "nadie" todos son "nada (*Nichts*)": "fantasmas (*Gespenster*) que deambulan fuera de este reino" -nos había dicho en el *Manuscrito II del 44*[25]-. En ese interregno ("in-betweenness") donde la categoría "clase" no puede usarse se hace necesaria otra categoría: "pueblo", que es el plural de "pobres" (que tampoco es "clase", pero que es su condición absoluta de posibilidad, *pauper ante et post festum* como le agradaba escribir a Marx[26]); es el conjunto de los pobres que no pueden reproducir su vida. Es una categoría en el nivel de la formación socio-política, no del sistema económico en abstracto, de todos los actores que *históricamente* han pertenecido como "siervos" al feudalismo y no todavía como "obreros asalariados" en el capitalismo. El "pueblo" francés fue conquistado como las Galias por César; fueron miembros de dicho pueblo esclavos romanos, después siervos feudales, y, por último, obreros en el capitalismo. El "pueblo" francés puede "tener memoria " de sus luchas, opresiones y liberaciones en distintos sistemas económicos. El "pueblo" francés tiene una cultura que comienza con los galos, crece en el feudalismo, realiza la Revolución francesa, etc. "Pueblo", entonces, es una categoría histórico-política de los actores antes, en y posteriores a los posibles sistemas económicos (estos incluyen funcionalmente a las "clases"). Las "clases" se agotan en cada modo de producción, el pueblo sobrevive a las "clases" (al esclavo, al siervo y al obrero asalariado) y tiene permanencia, continuidad histórica. Por ello Marx necesita usar la "palabra" *pueblo* en el momento en que una clase se ha disuelto (el siervo) y la otra no ha nacido (la obrera asalariada): en el interregno está el "pobre", el "pueblo".

2. EL ESPACIO POLÍTICO COMO EL LUGAR DE LA LÓGICA DE LA CONTINGENCIA EN LA LUCHA POR LA HEGEMONÍA

Lo político se juega dentro de un horizonte donde se cumple la "lógica de lo contingente", campo estratégico político como "lucha por la hegemonía " concreta, histórica, situada (nivel C de los capítulos anteriores). Para

---

[25]. *Manusc. 44*, II, XL; *MEW*, t.l, p. 524.

[26]. Por ejemplo Marx escribe: "[El obrero] está ligado a condiciones que para el obrero son fortuitas, indiferentes a su ser orgánico, por tanto, *virtualiter* es un *pauper*" (*Grundrisse* V; Marx, 1974, p. 498, línea 1).

despejar la posibilidad de la estrategia eran necesarias categorías más amplias que las tradicionales, para poder describir el hecho de la hegemonía política en toda su riqueza. Por ello Ernesto Laclau se enfrenta a los dogmatismos esencialistas de izquierda, fundacionalismos fixistas o al economicismo del marxismo estándar que afirmaba "leyes" económico-históricas como si fueran naturales. Laclau se lanza contra el *dogmatismo* de *izquierda* .que afirma la necesidad de un determinismo que se funda en dichas leyes universales, y que niega así la importancia de la político. Pareciera que el mismo Marx es objeto de la crítica de Laclau. Sin embargo, Marx se defendió por anticipado contra esos determinismos dogmáticos, cuando escribió al populista ruso Mijailovski en noviembre de 1877:

> "A mi crítico le parece sin embargo poco. A todo trance quiere convertir *mi esbozo histórico* sobre los orígenes del capitalismo en la Europa Occidental en una *teoría filosófico-histórica* sobre la trayectoria general a que se hallan *sometidos fatalmente* todos los pueblos, cualquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurran [...] Esto es hacerme demasiado honor y, al mismo tiempo, demasiado escarnio [...] He aquí, pues, dos clases de acontecimientos que aun presentando palmaria analogía, se desarrollan en diferentes medios históricos"[27].

Para Marx, en este punto inspirándose y corrigiendo a Adam Smith, los actores de la vida económica, y en especial en el mercado, cumplen unas pocas reglas con conciencia (respetan a la propiedad privada, a los contratos, a la obligaciones de la competencia, a la herencia, a la moral burguesa en general), pero después acontecen "regularidades" -tales como aumento de precios en la escasez, o su disminución en la abundancia, la baja de la tasa de ganancia, etc.- "a la espalda de los actores". Son tendencias, hechos que cumplen "regularidades" no-intencionales (*unintentional*) que se ejecutan "como" (por analogía) leyes de la naturaleza. Para Adam Smith era la "mano providente de Dios" la que ordenaba el mercado y producía el aumento nacional de riqueza no-intencionalmente (*unintentional*) a partir de acciones intencionalmente egoístas. El dogmatismo que Laclau combate en Marx existió en el marxismo estándar, pero no en

---

[27]. *Escritos sobre Rusia*, II, Siglo XXI, Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1980, pp. 64-65. Véase Th. Shanin, *Late Marx and the Russian road*, Monthley Review, Nueva York, 1983, pp. 134ss; y mi obra Dussel (1990), p. 254ss. Igualmente en las "Notas marginales al *Tratado de economía política* de A. Wagner", Marx escribe: "Yo no he construido jamás un *sistema socialista,* trátase de una fantasía de los Wagner, Schaeffle *e tutti quanti*" (MEW, vol.19, p. 34).

Marx. Nos dice Franz Hinkelammert en el capítulo "Determinismo y auto-constitución del sujeto":

> "Para Marx, se trata de un orden que aparece como efecto no-intencional de la acción intencional, y que es dominado por leyes que son efectos no-intencionales de la acción intencional. Ellas constituyen el orden autorregulado del mercado, resultado del automatismo del mercado [...1. Marx se expresa de la siguiente manera: *'La libre concurrencia impone al capitalista individual, como leyes exteriores inexorables, las leyes inmanentes de la producción capitalista*'[28] [...] Al comportarse los actores de manera ato mística -dice Hinkelammert-, esto es fragmentaria, crean la inevitabilidad [aparente] del mercado"[29].

Las "regularidades no-intencionales" aparecen fetichizadas *como si fueran* leyes inexorables a la manera de las "leyes naturales", pero su determinabilidad está muy lejos de la "necesidad" físico-natural; son leyes sociales. Hinkelammert agrega:

> "Este orden asegurado por las leyes que actúan a espaldas de los productores, produce efectos no-intencionales que socavan las fuentes de toda la riqueza y por consiguiente, las fuentes de la vida -tanto del ser humano como de la naturaleza externa al ser humano-. Lo hace, porque el orden se orienta por criterios abstractos de eficiencia que tienen la tendencia de borrar todas las posibilidades de limitar sus efectos"[30].

En un *nivel económico* existe este tipo de "determinación" social que sin ser "natural" no puede de ninguna manera negarse -como parece hacerlo Laclau[31]-. Sin embargo, en el nivel estratégico político el tema se presenta de otra manera. En efecto, la clase social (la clase obrera) es un momento económico (como todos los subsumidos en el capital en cuanto trabajadores asalariados), pero puede también ser considerada como "actor político". Pero en el análisis del nivel político -que he denominado estratégico de hegemonía- no debe negarse el nivel económico -que le presta su materialidad o contenido, como veremos-. La negación de la *lógica material* de la reproducción de la vida, específicamente de lo económico en

---

[28]. *El capital*, FCE, 1946, t.l, p. 212.

[29]. *El mapa del emperador*, DEI, San José (C. Rica), 1996, p. 244.

[30]. Op. cit., p. 246. y cita un texto de Marx: "La producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las fuentes originales de toda riqueza: la *tierra* y el *ser humano*" (, ed. cit., II, p.424). Volveremos sobre estos temas más adelante.

[31]. "It is not the case that the field of the economy is a self regulated space subject to endogenous laws" (Laclau, 1985, p. 85).

favor exclusivo de la *lógica política* de lo estratégico la denominaré la "reducción formalista política ". Será un vaciamiento *antimaterialista*. El "contenido material" no niega, sino que "enmarca", el horizonte cuasi-autónomo (pero articulable) de lo político con respecto a lo material, a la vida humana, a lo económico. La cuestión "necesidad/contingencia " adquiere así otra significación.

En efecto, Laclau realiza un análisis excelente de las posiciones políticas posteriores a Engels. Rosa Luxemburg habría caído en un reductivismo político al haber, por una parte, dado prioridad a la "necesidad " de las leyes económicas, lo que, por otra parte, limita el campo tan original del espontaneismo. La "huelga de masas" es un "instrumento político (*political tool*)"(Laclau, 1985, p. 8). En Rusia las huelgas de 1905 articularon la dimensión política y económica sin coordinación de ningún partido político, siendo un movimiento revolucionario. En Alemania reina la fragmentación de la clase obrera, dado el grado del desarrollo del capitalismo. ¿Posterga esto indefinidamente la revolución en el Occidente? No, porque los socialdemócratas deben "acelerar los acontecimientos (*accelerate events*)" (Laclau, 1985, p. 10), explica Rosa, acción que conduce al "inexorable advenimiento de este período revolucionario (*inevitable advent of this revolutionary period*)". Por ello, el partido social-demócrata debe intervenir para conducir el proceso político. Las "leyes necesarias" garantizan *a priori* el éxito de la empresa (lo que hace de la política algo accesorio que a largo plazo ya tiene fijado su destino) y Rosa fuerza así la semejanza de Rusia y Alemania. Laclau indica, en este momento, que Luxemburg ha perdido todas las ventajas de su análisis "contingente" en Rusia -contra el dogmatismo- al no sacar todas las consecuencias posibles de su análisis (y de su teoría coherente) que tenga en cuenta la "espontaneidad " de las masas que "en una lucha más global contra el sistema " supera a los fines de una clase en el "interés histórico" de un pueblo que actúa con "una unidad simbólica (*a symbolic unity*)"(Laclau, 1985, p. 11)[32]. El dogmatismo fixista, esencialista y hasta fundacionalista de las "leyes necesarias" (que hemos mostrado que no es la posición de Marx mismo) ha estrechado el posible campo de su reflexión política.

[32]. Veremos después en este capítulo que Rosa tiene en mente, al mismo tiempo, otros problemas que laclau no considera, tales como los marcos que permiten diferenciar un movimiento puramente "contingente" (contingencionalista) o espontaneista de un proceso revolucionario -que estaría intentando redefenir como de "transformación" con *contenido material* preciso-.

En Kautsky la unidad necesaria de las leyes económicas y de la estrategia política es aún más estrecha y simplista. El ámbito de la política estratégica casi desaparece bajo el necesario reinado de las leyes económicas: un economicismo dogmático, que será el del marxismo ortodoxo (contra Marx mismo): "la lucha política [...] es una lucha económica (*political struggle is* [...] *an economics struggle*)" (texto de Kautsky, Laclau, 1985, p. 15). Plekhanov y el marxismo *estándar* de la III Internacional será una variante de lo mismo. La "lógica de la necesidad" ha negado toda "lógica de la contingencia " estratégico-política.

El revisionismo (de E. Bernstein), que no es el reformismo (de las "*trade unions*" o del partido social-demócrata) -como inteligentemente argumen~ ta Laclau (1985, pp. 29ss)-, no propone un "quietismo político y la desmovilización corporativista de la clase obrera (*political quietism and the corporatist confinement of the working class*)"(Laclau, 1985, p. 30), sino que opina que la superación del capitalismo se realizará "a través de una intervención política autónoma (*through autonomous political intervention*)" (Laclau, 1985, p. 30). Se trata de la autonomía de lo político ante lo económico (por desgracia un politicismo anti-economicista -comento yo-). Evidentemente Laclau encuentra esta posición "más clara que todas las representadas por la ortodoxia (*more clearly than any representative of ortodoxy*)" (Laclau, 1985, p. 31). Para Laclau es necesario romper con la teoría infra/supraestructura (que tampoco es una posición "teórica " de Marx, como lo hemos probado en otro lugar)[33].

[33]. Laclau se apoya en este "texto débil" de Marx, porque en casi las 10 mil páginas que Marx escribió de 1857 a 1867, su período creativo teórico por excelencia, no se encuentran dos páginas seguidas dedicada al tema supra-infraestructura. Ese casual texto de la Introducción de la *Zur Kritik* de11859, que quizá se escribe para "alegrar" a Engels, cuya posición expresa Marx ahí (no se olvide la dependencia económica de Marx de su amigo en esta época), no tiene intención de "construir" una *categoría teórica*. El "Marx definitivo" (desde 1857) no habla ya de ideología o supraestructura (*Ueberbau*) sino esporádicamente. Marx habla en cambio de "fetichismo" -que sí es una categoría teórica de importancia para Marx mismo-. Laclau saca demasiadas conclusiones de un texto casual, débil; central, por desviación, en el marxismo estándar posterior. Marx piensa dialécticamente en "círculo" (o mejor, en "espiral" creciente): la producción (lo más "infraestructural" posible desde la vida) determinamaterialmente al consumo. Pero el consumo determina subjetivamente a la producción: "una producción determinada (*bestimmte Produktion*) [por el consumo]...; un consumo determinado (*bestimmte Konsumtion*) [por la producción]" (*Grundrisse*, Prólogo; 1974,20, línea 35). Por su parte, la producción determina materialmente a la distribución, pero la distribución determina formalmente a la producción (asignando o distribuyendo el lugar en la división del trabajo de los productores, en la conquista de América por ejemplo). De la misma manera, el capital determina *materialmente* al Estado, pero el Estado determina prácticamente, como

laclau toma después a Sorel, en su momento más creativo, como exponente del sindicalismo revolucionario -que tanto influenciará a Carlos Mariátegui-. Sorel se mueve en el horizonte de la "lógica de la contingencia" (Laclau, 1985, pp. 36ss). En lugar de las "leyes necesarias" hace referencia a una "fuerza dominante que impone su voluntad al resto de la sociedad (*dominant force and imposes its will on the rest of society*)" (Laclau, 1985, p. 38): los "bloques (*blocs*)" (que "operan como elementos que congregan y condensan la fuerza histórica [*as elements aggregating and condensing the historical force*]") hegemonizados en la lucha por el proletariado-, constituyen la "subjetividad revolucionaria (*revolutionary subjectivity*)"(p. 39). En su mejor momento Sorel abre un horizonte político estratégicamente flexible, que incorpora el pensamiento moral, simbólico y místico de la cultura popular.

Habiendo llegado Laclau al horizonte contingente de la estrategia política (contra dogmáticos de leyes necesarias economicistas)[34], con mano maestra se opondrá a dos nuevos reductivismos: las pretendidas "tareas (*tasks*)" de la clase obrera en la política de "alianzas" como recomposición (*recomposition*) de una unidad perdida en el campo económico -visión externalista de un clasismo reductivista- son fruto de un dualismo propio del determinismo estructural que no puede fundar la "lógica política de ío contingente". En la visión de los *estadios necesarios* (*stagist*) -que de ninguna manera es la del último Marx posterior al 1867 , pero sí la de Engels- la clase obrera debe hegemonizar el proceso para terminar de cumplir la "tarea *(task*)" que la burguesía rusa no pudo efectuar, gracias a una acción "contingente política " complementaria. Es una acción hegemónico-política cuyo "*happy end*" es necesario y dogmática mente sabido *a priori*: la instalación inevitable futura del socialismo. la relación "hegemónica " (laclau, 1985, p. 50) con los otros agentes del "frente" es *externo* e instrumental. Es un autoritarismo que usa la democracia y la alianza de clases. El espacio político no tiene densidad propia -no hay "lógica de la contingencia " diría laclau, y, yo agregaría, no hay posibilidad de una normativi-

---

estructura de poder político, la *reproducción* del capital. En este caso el Estado sería un momento "infra" de la "infra"-estructura. Cada determinación es una condición condicionante condicionada, en espiral, y no en la casual metáfora de supra e infraestructura sin intención teórica.

[34]. La cuestión que queda pendiente es: ¿Cómo rearticulará lo económico con lo político posteriormente? Laclau ya no podrá rearticularlos: es toda la cuestión del *materialismo* o del *contenido* de la política.

dad política ya que se trata de un instrumentalismo estratégico cínico, como "concepción reduccionista y manipuladora (reductionist and manipulative conception)"(p. 61)-.

La teoría de la "hegemonía " de Gramsci aparece en este momento de la argumentación (Laclau, 1985, pp. 65ss). De una concepción donde la clase obrera debe liderar (*leading*) el proceso de lucha contra el capitalismo a través de alianzas, se pasa, "más allá de las alianzas de clase (beyond *class alliances*)"(p. 66), a una concepción de la hegemonía como una "más alta síntesis, una *voluntad colectiva*, la que, a través de la ideología, se trasforma en el unificado cemento orgánico del *bloque histórico* (a *higher synthesis, a* collective *will, which, through ideology, becomes the organic cement unifying* a historical bloc)" (p. 67). El sujeto político no es más una clase. La "voluntad colectiva" es la articulación política de fuerzas históricas antes dispersas y fragmentadas[35]. La "cultura" de ese bloque no es la ideología supraestructural de una clase. Lukács y Korsch afirmaban todavía un reduccionismo de la "ideología de clase". Pero, de todas maneras, lo "nacional-popular" no supera en Gramsci del todo el horizonte de una clase privilegiada que tiene la universalidad en su negatividad extrema. Gramsci, en la interpretación de Laclau, no pudo entonces superar el "dualismo del marxismo clásico (*dualism of classical Marxism*)" (p. 69), porque había todavía una última referencia al "principio unificante" de "una clase fundamental (*a fundamental class*)" (*Ibid*.), de una "última fundación ontológica (*a ultimate ontological foundation*)" (*Ibid*.), esencialista, que torna ambigua la "guerra de posiciones (*war ofposition*)" (*Ibid*.). y como relaciona lo político a lo económico, su análisis cae en el "carácter necesario"[36] del marxismo clásico (p. 70). De todas maneras se reconoce que Gramsci abre la posibiridad de la "lucha política (*political struggle*)" (p. 71) más allá de la mera lucha de clases, y construye las "bases para una práctica política de la democracia compatible con la pluralidad histórica de los sujetos (*basis for a democratic practice of politics, compatible with a plurality of historical subjects*)" (*Ibid*.).

---

[35]. Habrán de aplicarse todas estas distinciones al "bloque social" *de los oprimidos*, como veremos más adelante -y que Laclau no hace-.

[36]. Veremos más adelante que una adecuada articulación de lo económico no es caer en la necesidad ontológico-esencialista, sino que se evade de un formalismo politicista que no sabe integrar el nivel de los *contenidos* de la política (el aspecto materialista de la lógica contingente de la estrategia política con marcos de referencia claros, que son los "principios" de Rosa Luxemburg).

Para poder producir definitivamente el vaciamiento del "economicismo esencialista " Laclau critica al marxismo estándar (pero pareciera que critica a Marx mismo, aunque no cita ningún texto de Marx; Laclau, 1985, pp. 75-85). Estas páginas merecerían un análisis detallado. Se dice por ejemplo que Marx no distinguió entre "relaciones de producción y relaciones en la producción (*relations of production and relations in production*)" (Laclau, 1985, p. 81), olvidando quizá la diferencia que Marx hace entre la subsunción formal del "proceso de producción" (que produce plusvalor) y la subsunción material por la transformación del "proceso *en* la producción" (por la revolución industrial). Después de críticas que podrían ser reinterpretadas desde una relectura de Marx no *estándar*, Laclau concluye (pp. 85-88) que es necesario abandonar definitivamente en política el "reduccionismo de clase (*class reductionism*)"(p. 85) -léase: la clase no tiene ya significación política-. En segundo lugar, muestra la centralidad de los "nuevos movimientos sociales (*new social movements*)"(p. 87)[37]. En tercer lugar, indica la necesidad de la superación de una posición "fixista (*fixity*)" que no permite mayor capacidad de movimiento en las posiciones del sujeto en operaciones descentradas (*decentred operations of subject positions*).

"Hegemonía" como "articulación" son las categorías medulares de la lógica del campo político, donde los "elementos" fragmentarios se sobredeterminan (*overdeterminate*) relacionalmente (pp. 93ss), sin ningún *a priori*, fundamentos, esencias, clases, determinaciones en última instancia ni leyes necesarias. En el nivel estratégico de la "formación social" aparecen nuevas categorías: "bloque histórico", "voluntad colectiva", "masas", "sectores populares", que no son ya "sujetos trascendentales" (p. 105), que permitirían analizar "formaciones discursivas" más fluidas (en el sentido foucaultiano). El "sujeto" reaparece pero como "sujeto de posiciones" en la "estructura discursiva (*discursive structure*)"(p. 115), todo en un nivel "contingente". Son los "antagonismos (*antagonisms*)" concretos en el campo político los que definen las relaciones objetivas de los discursos (p. 124), como el límite "externo a la sociedad (*external to society*)"(p. 125). Así llegamos al tema central:

> "El campo general de la emergencia de la hegemonía es el que permite la articulación de prácticas, es decir, un campo donde los *elementos* no se cristalizan como *momentos*" (Laclau, 1985, p. 134).

[37]. Para mí los "nuevos movimientos sociales", junto a las clases, las etnias, marginales, etc., son los actores de la lucha antihegemónica del "bloque social de los oprimidos", como veremos.

"¿Cuál es el sujeto de *articulación*" (p. 134) de la "hegemonía"? Para la tradición marxista fue la clase obrera. Ahora, en cambio, en un nivel político, la construcción de las relaciones de hegemonía no necesita más referirse a la clase obrera como última instancia. La tarea no es ya la revolución anticapitalista, sino la "democracia radical" (Laclau, 1985, pp. 149-fin). La transformación de fondo moderna es la "revolución democrática", (p. 152)[38]. En la lucha democrática aparecen ahora "nuevos antagonismos": son los nuevos movimientos sociales[39] (pero desaparecen, pareciera, los antiguos antagonismos socio-económicos). Pero esa democracia radical no debe renunciar a la "ideología liberal-democrática" (p. 176), sino al contrario, profundizarla y transformarla en una "democracia plural" (p. 176)[40]. ¿No se habría caído en un "formalismo" politicista? El mismo Lefort indica muy bien como Machiavello no olvidó lo económico[41]. Desde este horizonte categorial puede quizá mejor entenderse su anterior libro sobre *Política e Ideología en teoría marxista* (*Politics and Ideology in Marxist Theory*)[42]. Desde la experiencia argentina y desde el pensamiento althusseriano de Poulanzas, que Laclau critica, nuestro pensador superaba ya el estrecho clasismo del marxismo de la época. Su excelente análisis del "fascismo" (Laclau, 1977, pp. 81ss), muestra la fecundidad de la categoría "pueblo" -categoría política de la formación social- sobre la mera "clase":

---

[38]."*Our central problem is to identify the discursive conditions for the emergence of a collective action, directed towards struggling against inequalitites and challenging relations of subordination*" (p. 153). Y hablando de la Revolución francesa como la revolución moderna propíamente dicha escribe: "*The Declaration of the Rights of Man, would provide the discursive conditions which made it possible to propose the different forms of inequality as illegitimate and anti-natural, and thus make them equivalent as forms of oppression. Here lay the profound ¡ubversive power of the democratic discourse*" (p. 155). El economicismo negó toda legitimidad a todas las desigualdades no económicas, para Laclau. Pareciera ahora que el anti-economicismo se vuelve ciego a la desigualdad económica y cae en un politicismo.

[39].Cuestión que de 1970 a 1975 traté en mi *Para una ética de la liberación latinoamericana*, bajo el título: Erótica latinoamericana, Pedagógica latinoamericana, Política latinoamericana, Antifetichismo latinoamericano, etc., contra el clasismo de la época. Pero hoy tendré que criticar el anti-economicismo que pierde la materialidad en las luchas democráticas. Es el fondo de la cuestión que hemos tratado en los capítulos 5-6 de la nueva *Ética de la Liberación* (Dussel, 1998, pp. 411ss).

[40].Me pregunto: ¿no estamos ante un "etapismo" (*stagism*) político, no ya economicista, como cuando se cumplían las "tareas (*tasks*)" de la burguesía? ¿No será que una democracia popular, que sabe articular el nivel "material", *deconstruye* la democracia liberal y construye una democracia sobre nuevas bases y, por lo tanto, no la asume como simplemente "liberal"?

[41]."Machiavel: la dimensión économique du politique", en Lefort, 1978, pp. 127-140.

[42].Laclau, 1977.

> El *pueblo* o los *sectores populares* no son, como ciertas concepciones suponen[43], abstracciones retóricas o una concepción liberal o idealista mezclado con discurso político marxista" (Laclau, 1977, p. 108).

El fascismo es, en una crisis del "bloque histórico en el poder (*Power Bloc*)" y de la clase obrera (que no logra unificar los ideales democráticos y populares de toda la nación), un claro ejemplo de una "forma extrema en la que las interpelaciones populares en su forma más radicalizada -jacobinismo- pudo ser transformada en un discurso político de la fracción dominante de la burguesía (*the extrem form in which popular interpellations in their most radicalized form -jacobinism- could be transformed into the political discourse of the dominant fraction of the bourgeotsie*)" (Laclau, 1977, p. 142). Es un original y muy rico análisis -que por mi parte venía constituyendo de otra manera en México[44]-.

De la misma manera en "Hacia una teoría del populismo", pudo Laclau, más allá del reduccionismo economicista, mostrar la fecundidad de nuevas categorías no-clasistas:

> "Las clases no pueden alcanzar su hegemonía sin articular el pueblo en su discurso; y la forma específica de esta articulación en el caso de una clase que logra conformar el bloque histórico en el poder como un todo, para alcanzar su hegemonía, es el populismo (*Classes cannot assert their hegemony without articulating the people in their discourse; and the specific form of this articulation in the case of a class which seeks to confront the power bloc as a whole, in order to assert its hegemony, will be populist*)" (Laclau, 1977, p.196).

Puede verse, entonces que, por un análisis no dogmático ni reductivamente clasista, Laclau pudo escribir su obra *Hegemony* en 1985. De la misma manera, y radicalizando sus posiciones, en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (Laclau, 1990), expresa desde el comienzo que contra toda "defensa de la razón":

> "Nuestra posición es exactamente la opuesta, lejos de percibir en la *crisis de la razón* un nihilismo que conduce al abandono de todo proyecto de emancipación, vemos dicha crisis como una apertura a oportunidades sin precedente para una crítica radical de toda forma de dominación" (*Our position, however, is exactly the opposite: far from perceiving in the crisis of reason a*

[43].Es la posición de Horacio Cerutti, en el debate sobre el populismo.

[44].Véase mi artículo ya citado más arriba sobre "Estatuto del discurso político populista" (Dussel, 1977 y 1983 b).

nihilism which leads to the abandonment of any emancipatory project, we see the former as opening unprecedented opportunities for a radical critique of all forms of domination) (Laclau, 1990, 3-4).

Citando por segunda vez el "texto débil"[45] de Marx sobre la infra y supraestructura del 1859, lo opone a la propuesta de "lucha de clase" del *Manifiesto* (del 1847) -de antagonismo sin contradicción (*antagonism without contradiction*)-, opinando que de esta lucha ya no se habla en el texto de11859, tomando esto como una dogmatización (la de la afirmación de "leyes necesarias", de contradicción sin antagonismo [*antagonism*]) de la posición de Marx mismo[46], que habría caído en un "dogma arbitrario (*arbitrary dogma*)" (Laclau, 1990, 7)[47]. Es decir, "desde Spinoza a Marx [... la] contingencia ha sido eliminada y radicalmente absorbida por lo necesario" (*From Spinoza to Marx* [*... the*] *contingency is eliminated and radically absorbed by the necessity*)(20), con lo cual el campo económico ha borrado del mapa a lo político. Para Laclau son los antagonismos concre-

---

[45]. Ya hemos comentado más arriba por qué es un "texto débil".

[46]. Pareciera haberse olvidado que cuando Marx trata a) la estructura *abstracta* del capital (en el tomo I de *El capital*) no puede confundirse con b) la lucha de clases, que se sitúa en un nivel concreto (como en el *18 Brumario*). En el nivel abstracto la lucha no puede estar presente *explícitamente*. Para Marx, entonces, a) la contradicción esencial ("*capital-trabajo*" en abstracto) se desarrolla (explicitándose) b) en el antagonismo concreto o socio-político ("clase burguesa-clase obrera "). La contradicción "*fuerzas productivas-relaciones de producción*" (que no debe confundirse con la contradicción "capital-trabajo") no es el momento abstracto de las luchas concreta de clases. Si alguien expresara que en el 1859 o en el tomo I de *El Capital* Marx no habla de lucha de clases, es simplemente haber olvidado o negado la posición metodológica de Marx, que desde Rosdolsky se redescubrió (Véanse mi trabajo Dussel, 1985, 1988 y 1990, donde discuto en diversos frentes el tema de los grados *de abstracción*, niveles *de profundidad* y *de complejidad* en los que se sitúan las "categorías" en la estructura del discurso de Marx, por cierto una cuestión bastante desconocida por el marxismo *standard*).

[47]. Marx no *funda* la "historia" sobre este "dogma", sino que *funda* la posibilidad de las "crisis" del capital, sabiendo que estas crisis pueden rebasar la contradicción estableciendo un nuevo tipo de relaciones que se situan en un grado más elevado de complejidad, de contradicción entonces, hasta un punto en que dicha contradicción sería irrebasable. Irrebasabilidad en la historia que no se puede anticipar con precisión, y menos con la claridad que lo pretendió el marxismo *standard*. Marx escribe que el capital supera siempre sus fronteras, ya que "su producción se mueve en medio de contradicciones *rebasadas* constantemente, pero *puestas* de nuevo constantemente" (*Grundrisse* IV; 1974,313, líneas 42-44). Laclau no logra diferenciar la posición "abierta" de Marx con la más dogmática de Engels. En p. 46 reconoce que Marx, en la cuestión de la obschina rusa, mostró una posición más flexible (véase el largo tratamiento del tema en mi obra Dussel, 1990, pp. 243ss: "El *viraje*: la cuestión rusa (1868-1877)"), pero no sabe de dónde viene esa mayor flexibilidad de Marx ni la obstinación dogmática de Engels -que heredará la socialdemocracia alemana de la II Internacional y la lIla. rusa-. Trotsky, sin ser Stalin, no deja por ello ser un "ortodoxo" en la cuestión (47ss).

tos, sin ningún conocimiento previo ni necesario, los que permiten descubrir el horizonte propio de la contingencia y la lucha política. De donde se deduce la "radical contingencia de toda objetividad" (*radical contingency of all objectivity*)(26)[48]. No hay significantes fijos, sino "significantes flo-

[48]. En una respuesta a Geras (Laclau, 1990, pp. 103ss), se deja ver una cuestión de fondo. Con razón Laclau argumenta que una "cosa" (*thing*) no puede tener un "ser" (*being*) sino integrado a un "juego de lenguaje" (*language game à la* Wittgenstein). Es decir, una "piedra" no lleva inscrita en su "realidad" (digo yo ahora) el "ser" un "proyectil" (104-105). De la misma manera sería absurdo preguntarse si la estructura atómica es "verdadera" si no hubiera un marco teórico tal como la "teoría atómica" {cuestión ampliamente debatida, p.e., por Putnam). De ello se concluye: "La *verdad*, fáctica o de otro tipo, sobre el ser de un objeto se constituye dentro de un contexto teórico y discursivo" (*The* truth, *factual or otherwise, about the being of ob;ects is constituted within a theoretical and discursive context*) (105). En política: todo acontecimiento político adquiere su sentido dentro del contexto de la lucha por la hegemonía, fundamentalmente desde los antagonismos concretos e imprevisibles que se constituyen en dicho horizonte estratégico. Pero, el problema comienza cuando se opina que la "verdad práctico-estratégica" de dicho contexto concreto es el *último marco* de determinación de la verdad y de la validez (legitimidad) de la acción, negando, por ejemplo y como veremos, otros marcos anteriores, en dos niveles: el de la vida humana como condición de la misma hegemonía {"jNo se debe asesinar simplemente al antagonista político!", de lo contrario la hegemonía desaparece como tal) y la aceptabilidad de dicho antagonista como posible participante en un cierto marco de simetría democrática como validez ("¡Se debe aceptar, al menos como pretensión, el respeto a una cierta simetría en la participación en el *campo político* contingente de los antagonistas!", que no se los puede eliminar por la simple violencia física). Es decir, la hegemonía presupone "ciertas reglas del juego" sin las cuales desaparece como tal. Estas "reglas" son normativas, como veremos más adelante. El ser "proyectil" de la piedra no está inscrito en la "realidad" de la piedra (no hablaría de "ser" [*being*]) de la "piedra", sino sólo en su "función-sentido" dentro de un "sistema contingente"). Eso no quiere decir que en la "realidad" la piedra no sea pesada y dura, ya que estas propiedades "reales" son las que "permiten" *poder ser usada* como "proyectil". A un kilo de algodón no se le puede constituir como "proyectil". El "ser" del proyectil puede en cambio predicarse de la piedra "real" por sus propiedades "reales" (o habríamos caído en un idealismo frecuente en la Modernidad). De todas maneras a Berkeley, aunque no la "perciba", si le pegara una piedra "real" en la cabeza, le haría de todas maneras un "chichón" real en ella. De esta manera Laclau ha hipostasiado, fetichizado, el mero horizonte funcional del sistema (la contingencia política, ciertamente existente y autónoma), olvidando los criterios de vida-muerte como marco (marco normativo que delimita también a la acción contingente política, sin lo cual no se podría juzgar como autoritaria la hegemonía nazi a diferencia de una hegemonía popular, y no meramente populista). Hay ciertas propiedades de "realidad" (en ese caso "propiedad real", no el ser "proyectil" pero sí el ser "dura" y "pesada", aunque se acceda *siempre e inevitablemente a dicha propiedad* desde una lengua, un mundo, una cultura, un campo contingente político, etc.) cuya objetividad no discuto en profundidad aquí, pero que Laclau problema tiza reductivamente con no suficiente complejidad (véase mi obra *Ética de liberación*, 1998, en el "Índice de temas", las palabras: "verdad", "vida", en p. 643). La coincidencia con Richard Rorty no es casual {p. 104). Cuando un movimiento popular exclama: "¡No debes matarme!" (que es lo mismo que "¡Paz, pan y trabajo!"), para asignar al que lo mata de hambre su responsabilidad, no puede simplemente esperar que el dominador se digne "conversar" con ellos (*à la* Rorty), sino que lo juzga desde

tantes" (*floating signifiers*)(28). Además, dada un serie de decisiones puede seguirse otra decisión inesperada (la indecidibilidad [*undecidable*]: porque no puede "decidirse" ni "decirse" *a priori*). Sólo la estructura impredecible contingente, concreta, puede situar la lucha hegemónica política como "lucha de posiciones"(38). La "dislocación" (*dislocation*) es el fenómeno de la dependencia del sentido de los acontecimientos contingente con respecto a un momento que siempre les es exterior, y de allí la "inequivalencia" (*unevenness*)(40) de las relaciones de Poder, en una estructura "descentrada " (diríamos nosotros: policrática). "El mundo no está dado sino que debe construirse incesantemente" (*The world is less given and must be increasingly constructed*) (40). Todo esto -de importancia en el nivel de la contingencia política- le lleva a adoptar un contingencialismo cuasi-rortyano en el que tengo fundadas sospechas de que no le permitirá ya *descubrir criterios* que permitan a la acción política estratégica encaminarse no sólo a un ejercicio de la *hegemonía por la hegemonía misma*, sino de *la hegemonía en favor de los oprimidos*[49] en los sistemas históricos.

Su conclusión es que "Marx claramente permanece dentro del campo idealista [...] por la afirmación de la racionalidad de lo real" (*Marx clearly remains within the idealist field* [...] *within the affirmation of the rationality of the real*) (108), porque habría afirmado que "hay una ley última del movimiento que puede ser conceptualmente captada [... como] leyes inexorables" (*there is an ultima te law of motion that can be conceptually graspped* [... *as*] *inexorable laws*) (108). Marx, como Hinkelammert lo muestra, afirma en cambio que la realidad no puede ser nunca *completamente* conceptualizada (no puede darse transparentemente "en la cabeza"), aunque existen "regularidades" que se dan "a la espalda", o no-intencionalmente, de los actores y que pueden ser llamadas leyes *sociales*,

---

el criterio vida-muerte, "referencia" que enmarca todo el horizonte teórico o contingente político posible (véase F. Hinkelammert, 1996, y de Foucault, 1997: "He aquí que ahora aparece un poder, que llamaría de regularización, que consiste, al contrario [que en la época clásical, en *hacer vivir* y en dejar morir" (*Et voilà que maintenant apparaît un pouvoir que j'appelerais de régularisation, qui consiste, au contraire, a (aire vivre et à laisser mourir*) (p. 220). Ese "hacer vivir" de *esta manera* es un nuevo tipo de dominación, aún en los 70s. En los 90s (cuestión que Foucault no podía pensar) ha cambiado la consigna: Hacer posible el mercado es la ocupación de la política, dejando vivir-morir a la población "descartable" de los vencidos por la competencia. Ya la vida humana no cuenta: sólo cuenta el mercado. Por ello, ahora, el marco vida-muerte es más relevante que nunca.

[49]. La noción misma de "oprimido" pierde totalmente sentido en un contingencialismo radical y coherente.

y aún en el nivel de las estructuras económicas (con un cierto grado de abstracción). En el nivel contingente político, entre la *fortuna* y la *virtù* de Macchiavelli se da la "lógica de la contingencia " en la lucha por la hegemonía que Laclau muestra fuera de todo dogmatismo {que sería 'un mezclar indebidamente el nivel abstracto necesario económico negando el nivel contingente político), en cuyo nivel contingente el mismo Laclau no admite un "caos" irracional, sino que busca una "lógica" como "regularidad " de la razón estratégico-po1ítica. Pero, al analizar esta segunda cuestión niega absolutamente la primera: "echa el agua {el dogmatismo) con el niño {la racionalidad económica) de la tina ". Esto le impedirá después tener marcos para distinguir, entre otras categorías, "lo popular" de "lo populista " .

En *Emancipación y Diferencia* -en inglés *Emancipation*(*s*)[50]-, continúa con la misma temática en coherente desarrollo y profundización. La "lógica de la contingencia " de múltiples y fragmentarios nuevos movimientos sociales exige oponerse firmemente a la última etapa "transparente" de la Ilustración (Identidad sin contradicción), a los dualismos revolucionarias (antiguo/nuevo radical), al "fundacionalismo" fixista, al racionalismo dialógico y abstracto que no sabe articular universalismo y particularismo en el tema de la "representación". A partir de Saussure se propone un "significante vacío (*empty signifiers*)" (Laclau, 1996, esp. pp. 69ss; eng. pp. 36ss). Todo sistema tiene límites. " Ahora bien, si la sistematicidad del sistema es resultado directo del límite excluyente, es sólo esta exclusión la que funda al sistema como tal (*Now, if the systematicity of the system is a direct result of the exclusionary limit, it is only that exclusion that grounds the system as such*)" (Laclau, 1996, esp. p. 73; eng. p. 38). Si esto se tomara materialmente no sería aceptable, ya que todos los teóricos de sistemas, como Niklas Luhmann, quedarían desconcertados ante esta afirmación. Es evidente que todo sistema tiene un entorno y un límite, pero el sistema no se *funda* (*grounds*) "desde" lo antagónico51 del sistema. De este

[50]. laclau, 1966. la "s" de *Emancipation*(*s*) indica el plural de las diferencias, lo que yo denomino en plural "frentes de liberación", la de los nuevos movimientos sociales que luchan por el reconocimiento de nuevos derechos.

[51]. la propuesta de laclau de que es el "antagonismo" el que define las fuerzas en el campo político, tiene profundo sentido. Pero sería un "formalismo" si los "elementos" internos del sistema no tuvieran ningún *contenido* anterior. Su "contenido" se lo daría la organización de las fuerzas ante lo antagónico. Sin embargo, la liberación femenina parte del *contenido* de la corporalidad de la mujer objeto sexual y dominada en el sistema machista, patriarcalista. El

enunciado no se podría deducir materialmente que "el sistema no puede tener un fundamento positivo" (*Ibid*.). Si el sistema "juego de ajedrez" -recordando el ejemplo de Wittgenstein- no tuviera reglas podría decirse que no tiene "fundamento positivo"; pero en ese caso no podría jugarse al ajedrez porque nadie sabría como mover las piezas de un tal juego. Todo sistema presupone materialmente un fundamento positivo autoreferente o no es sistema[52]. En este caso no se ve además cómo pueda el sistema tener una "amenaza (*threat*)" (Laclau, 1996, esp. p. 74; eng. p. 38), si no es "amenaza" contra el fundamento del sistema (contra su conservación: el *connatus esse conservandi* tan criticado por Max Horkheimer). Pero Laclau está pensando en otra cosa, en otro nivel, en un nivel estratégico, político, formal, contingente, en el que las "diferencias" funcionales de un sistema de fuerzas (a la manera de Foucault) se co-determinan unas a otras sin que nadie pueda pretender por anticipado haber "captado" teóricamente el significado positivo del momento dinámico, el *hic et nunc*, por ejemplo, de una situación concreta del campo político de un país. En este caso la aparición de un "antagonismo" claro define y "llena " de significado la "situación concreta " que antes permanecía como un "significante" potencial pero todavía "vacío". Es en el caso de una acción estratégica dentro del campo político que el antagonista *determina* (no hablaría de que " funda ") el significado de la compleja estructura contingente y práctica de fuerzas que ahora "llenan" con "sentido" a la "situación concreta". Ahora sí, la aparición del " antagonista " ordena como " amenaza " a todos

---

movimiento feminista se organiza como antagonismo del machismo, pero desde su *contenido* anterior negado. No es la negatividad de la "mujer-objeto" la que define el sistema machista. Es el machismo, por el contrario, con contenido falocrático *positivo*, el que niega a la mujer. Además el "antagonismo" de la mujer excluida solo aparece como "nuevo movimiento social" cuando afirma su contenido distinto, la Diferencia, ante el sistema que anteriormente se afirmaba positivamente como falocracia. No puede decirse que el sistema se "funda" en el antagonismo, ya que se sitúa alguien como antagonista "desde" una positividad que ha sido previamente afirmada (o no habría algo antagónico). Por ello Levinas tiene necesidad de describir una Totalidad afirmada como negación del Otro, pero el Otro nunca puede fu!ldar la Totalidad, sino al contrario: de-fondarla. El sistema es autoreferente, autofundado o no es sistema -en esto Niklas Luhmann tiene entera razón-.

[52]. Es en este sentido "material" (de contenido) y sincrónico que Marx puede hablar de un "fundamento (*Grund*)" del capital: "el valor que se valoriza" (véanse mis obras Dussel, 1985, 1988 y 1990). Pero Laclau ha dejado de lado esta "materialidad", en un intento de generalizar una posición anti-fundacionalista -que es perfectamente explicable como deconstruccionismo anti-dogmático, pero no es válido ya cuando hay que "construir" nuevas alternativas-.

los "elementos" del sistema en la lucha estratégica. El "significado pleno" es imposible (porque se trata de lo realizable por la razón estratégica), y por ello es un "proceso significante": el "sentido" se va dando y principalmente desde los "antagonismos "[53].

Por ejemplo, la "unidad de la clase obrera " era para Rosa Luxemburg -en el excelente análisis de Laclau- el efecto de luchas parciales y continuas contra la represión del sistema, el que da unidad a las luchas parciales. Es decir, "lo que establece su unidad -concluye Laclau- no es, por consiguiente, algo positivo que ellas comportan, sino algo negativo: su oposición al sistema común (*It is not, consequently, something positive that all of them share which establishes their unity, but something negative: their oposition to a common enemy*)" (Laclau, 1996, esp. p. 77; eng. pp. 40-41)[54]. En este caso el "sistema" dominante se va *llenado de significado* desde las luchas diferenciales (como la lucha obrera es "anti-capitalista", como la lucha feminista es "anti-patriarcalista ", como la lucha ecológica es contraria a los que "destruyen la vida en la Tierra", etc.). Si nos situamos ahora en el nivel concreto de la comunidad humana (que puede ser portador de muchos sistemas formales y de sus funciones diferenciales y de sus respectivos antagonismos), ésta (la comunidad) jugaría la función de unidad equivalencial de todas las diferencias, sin contenido *a priori* para Laclau[55]. Se puede coincidir con Laclau afirmando que una diferencia (por ejemplo, el populismo, o más diferenciadamente el feminismo o

---

[53]. "El Otro", la víctima puede ser inteptetado por el bloque histórico en el poder como el enemigo; los judíos para Hitler. Este sería el marco teórico de Karl Schmitt, la dialéctica del "amigo-enemigo".

[54]. Alguien podría objetar, y será mi posición, que lo "positivo" de esas luchas, que unificaba por dentro lo fragmentario de sus batallas, era el "deseo de reproducir la vida" de los obreros bajo continua amenzaba de extinción. La "negación" del enemigo es incomprensible sin la previa "afirmación" de lo que el enemigo "niega". En este punto Claude Lefort olvida igualmente que las masas populares en las que Macchiavelli recomienda al príncipe apoyarse, no intentan sólo "oponerse a la opresión" como puro intento "vacío (*vide* expresa Lefort, 1972), sino que desean vivir y vivir cualitativamente mejor {principio material positivo que "mueve" a los nuevos movimientos sociales en sus maneras "diferenciales" de afirmar la vida: como género las feministas, como raza los que luchan contta la descriminación racista, como economía los que movilizan a las naciones pobres o las "clases" oprimidas, etc.).

[55]. De nuevo, esa "unidad equivalencial" que es "portador" de sistemas formales performativos y oprimidos o excluidos diferenciales tiene el significado de ser la "comunidad de vida y de legitimidad soberana" como última referencia de todo el campo político esttatégico donde un nivel formal sistémico puede ser "hegemónico" coyunturalmente con respecto a los ottos sistemas formales y sus diferencias funcionales y exclusiones diferenciales.

el ecologismo) puede ser "considerada como hegemónica cuando no se cierra en una estrecha perspectiva corporativista sino que se presenta a amplios sectores de la población como el agente realizador de objetivos más amplios tales como la emancipación o la restauración del orden social (*considered to be hegemonic when it is not closed in a narrow corporatist perspective, but presents itself as realizing the broader aims either of emancipating Dr ensuring arder for wider masses of the population*)" (Laclau, 1996, esp. p. 82; eng. p. 43). Como puede observarse, Laclau es fiel a su intuición originaria que le viene dictada por su experiencia política en la Argentina de comienzo de los 70s. -que es también mi experiencia y coincidiendo en la misma intuición antidogmática-[56]: se trata de la originalidad fecunda del populismo que exige superar el reduccionismo dogmático, clasista. De esto se desprenden muchos desarrollos; tanto la crítica al "fundacionalismo", lo espectral de la hegemonía, la representación hegemónica como significante desde el horizonte democrático, la "democracia radical":

> "Una sociedad democrática no es aquella en la que el mejor contenido domina de modo incuestionable, sino aquella en la que nada está definitivamente adquirido y existe siempre la posibilidad del cuestionamiento" (*A democtatic society is not one in which the best content dominates unchallenged but, rather; one in which nothing is definitely acquired and there is always the possibility of challenge*)(Laclau, 1985, trad. esp. p. 176).

Veamos ahora las dificultades que esta posición, tan creativa en el abrir el campo de la "lógica de la contingencia ", pueda traer aparejada cuando se trata de preguntarse por marcos de discernimiento más radicales, como por ejemplo, los necesitados para motivar y explicar los nuevos movimientos sociales tales como el feminista, de marginales, de razas no blancas discriminadas, de clases oprimidas, de culturas indígenas excluidas, etc. Cómo responder a la pregunta: ¿Para qué efectúan su lucha esos movimientos? ¿Qué es lo que los mueve, sólo una voluntad en función del ejercicio del Poder desde la pura voluntad de hegemonía autorreferencial o vacía?

---

[56]. Que se encuentra confirmada, hasta en detalles, en el caso del Zapatismo actual en México, que llama a "toda la sociedad civil" a cumplir su deberes diferenciales, desde una "hegemonía" *ética* de los que interpelan desde una consigna que aglutina el todo social: "Para nosotros nada, para todos todo". Es una interpelación de una "diferencia" que se afirma no como "diferencia" sino desde el "todo social" del campo estratégico político.

Estas preguntas tienen sentido, porque la lucha contra el dogmatismo de izquierda en el tiempo de la "Guerra fría " era esencial, ya que despejaba el horizonte para una revolución socialista con mayores posibilidades estratégica de éxito y como cumplimiento de las interpelaciones populares especialmente en el mundo periférico o postcolonial. Cambia todo esto de significado cuando el dogmatismo de izquierda desaparece después del fin de la "Guerra fría". ¿Qué discurso es el que se debería "deconstruir" en el tiempo del capitalismo trasnacional actual y ante la hegemonía norteamericana en proceso de globalización? ¿El "dogmatismo de izquierda"? ¿*No se habrán demolido* también, en el trabajo de la "deconstrucción" del fundacionalismo y del esencialismo del dogmatismo de izquierda, *los marcos necesarios* que pueden permitir hoy: a) la posibilidad de una deconstrucción del neo liberalismo capitalista (el único "dogma" *realmente existente*, la "Gran Narrativa" vigente -tarea que desde hace más de quince años viene efectuando Franz Hinkelammert y otros, junto a deconstrucción del dogmatismo del antiguo socialismo real, desde el horizonte de Marx mismo-), y, sobre todo, b) la "construcción" de alternativas positivas que el pueblo empobrecido necesita? ¿No sería ambigua, si no reaccionaria, la tarea deconstructiva de un dogmatismo de izquierda inexistente sin enderezar la potencia deconstructiva, después del fin de la "Guerra fría" desde 1989, contra los discursos del capitalismo trasnacional en proceso de globalización? Rorty no tiene marcos referenciales materiales para variar su acción demoledora, pero, lo que es peor, la ironía, la contingencia y la solidaridad del "we americans", es un aterrador etnocentrismo, cuando se trata de una nación armada hasta los dientes de bombas atómicas con una *total hegemonía militar mundial*. ¿Qué significa después de 1989 "hegemonía" bajo la geopolítica norteamericana manifestada en la Guerra del Golfo y de Yugoslavia? Dejar fuera del horizonte contingente de la política y de la lógica el Poder del Estado (la "sociedad política " gramsciana), la economía, lo militar, la lucha antihegemónica del bloque social de los oprimidos... es haberse quedado con muy poco entre las manos: "Lo único que tendríamos es la sucesión discontinua de los bloques hegemónicos, que no están gobernados por ninguna lógica racionalmente aprehensible" (Laclau, 1996, esp. 203), sin ninguna articulación de contenido a la exigencia de la reproducción de la vida de las víctimas a punto de morir... de hambre, de desprecio, de exclusión... en un sistema que se globaliza.

3. ¿QUE HAY "DESPUÉS" DEL ANTI-FUNDACIONALISMO SIN MARCOS DE IMPOSIBILIDAD?

Los discursos están en parte determinados por su punto de partida. No pueden ser iguales cuando uno se opone a la situación asfixiante de posiciones fundacionalistas que se afirman en la pretendida universalidad de ciertos dogmatismos de izquierda o de la Modernidad de la cultura occidental, que cuando el otro se opone a una situación de exclusión de las grandes masas, como imposibilidad de la reproducción de la vida humana en la extrema pobreza de las mayorías, y como imposibilidad de participación democrática de dichas masas. El primero, lucha contra el fundacionalismo izquierdista o eurocéntrico y moderno; el segundo lucha contra los que niegan la vida y el derecho a la participación democrática. Los "antagonismos" determinan los discursos. Por ello entiendo, y considero un aliado, a un cierto escepticismo postmoderno o derridaniano que cierra la puerta al fundacionalismo dogmático, conservador, fascista, imperial, optimismo basado en el poder de sus ejércitos, en última instancia del Pentágono. Pero ello no me permite dejar de indicar que al "mover el tapete" debajo de los pies del fundacionalismo conservador puede ser igualmente un quitar las razones teóricas y motivaciones éticas de una voluntad emancipadora de los "nuevos movimientos sociales" y de las masas populares empobrecidas de los países postcoloniales (en Africa o Asia) y periféricos del capitalismo (como en América Latina). Universalizar una "localización" particular de la izquierda (aunque sea la europea o norteamericana) es tan peligroso como su contrario. Lo que en el Norte pretende ser un honesto anti-fundacionalismo deconstructivo, en el Sur puede ser decodificado como desmovilización desarticuladora de los nuevos movimientos sociales *críticos*. Y lo que en el Sur es necesario para dar "razones" a los movimientos sociales puede ser decodificada en el Norte como repetición de posiciones teóricas anacrónicas, no advirtiendo que se responde a situaciones nuevas, imprevisibles y quizá que van por delante del deconstructivismo que se practica en los países del capitalismo tardío encerrados en un cierto provincialismo. ¿No habrá llegado la hora de la "construcción" de alternativas?[57]

[57]. A la "deconstrucción" no le sigue la "re-construcción", porque siendo las alternativas *nuevas* la solución es creadora. No hay "re-", sino mera "construcción".

Veamos entonces ahora el modo cómo puede situarse el problema estratégico desde ciertos criterios de demarcación.

Se nos dice: "No hay regla en última instancia: ella puede ser siempre subvertida" (Laclau, 1996,205). Según una primera interpretación, esto no valdría ni para una "lógica de juegos", menos aún para la política. Hemos citado al comienzo de este artículo a Engels, cuando expresa que la "última instancia " es "la producción y reproducción de la vida misma " .Aún en el juego, como hemos dicho, si por ejemplo uno de los competidores mata a sus contendientes no hay evidentemente más juego. O si un líder político "mata de hambre a un pueblo" o asesina a sus antagonistas, el campo de la hegemonía desaparece, se transforma en pura "dominación" (diría Gramsci), en la violencia física del que ha eliminado la contingencia de un plumazo. Pero, además, la interpelación del pueblo, la plausibilidad de toda hegemonía, tiene como condición absoluta la producción y reproducción de la vida de ese pueblo. Los *contenidos* de las luchas por la hegemonía constituyen las motivaciones reales de la "lógica de lo contingente", el momento *material* de esa lógica. Por ello, hayal menos un marco en última instancia que no puede ser nunca subvertido: el cumplimiento de necesidades tales como el comer, beber, vestirse, tener casa, etc.[58]. Es decir, la reproducción de la vida de los participantes de la lucha hegemónica es la condición de posibilidad absoluta insubvertible de la misma hegemonía. Pero de allí se sigue, igualmente, que la lucha por la hegemonía, y la posibilidad de su legitimidad (en la época de la "hegemonía" debe haber consenso también por parte de los oprimidos, cuya opresión es tolerable o al menos no hay conciencia de dicha opresión), se relaciona al cumplimiento de esta "condición": mantener o mejorar la reproducción de la vida de todos los miembros del cuerpo social. Si esta condición no se cumple, entonces los que "sufren " -sufrimiento como efecto negativo no-intencional del accionar político del "bloque histórico en el poder"- pueden constituirse como un "nuevo movimiento social", como movimiento anti-hegemónico. Puede ser que el bloque histórico en el poder pierda el poder de ejercer la hegemonía desde el consenso y se transforme en un grupo en el poder que deba garantizar su control por la pura "dominación" (en el sentido gramsciano). En este momento ha desaparecido el campo contingente de la política propia-

[58]. Engels se refiere en el texto citado al comienzo a estas "necesidades" materiales primeras. Igualmente podría enumerarse el derecho al trabajo, a la educación, al respeto de la corporalidad del otro contra la tortura, etc.

mente dicha; la lucha por la hegemonía se transforma en guerra de movimientos. Pero lo interesante es que el equilibrio de la "hegemonía " previa fue roto por revindicaciones de tipo de "contenido" (material en este sentido fuerte y primero, para Marx), como lucha por la producción, reproducción o desarrollo de la vida humana en comunidad de los oprimidos: "¡Pan, paz y trabajo!". Esta exigencia de vida pone un marco insubvertible a la "política" en su sentido pleno, no sólo a corto plazo, sino *in the long run*, que hace sostenible en el tiempo a los grupos políticos que hacen historia. A esto llamo el marco material de la política, y que Marx analiza de una manera abstracta y desde la economía en *El capital*, del todo válido después de la caída del socialismo real de la Europa del Este. Todo esto habrá que exponerlo de nuevo después de los logros del anti-fundacionalismo, anti-esencialismo, etc. Se trata de "condiciones" que operan de otra manera que los principios abstractos tradicionales, pero que podrían tener el nombre de marcos de acción que habrá que saber redefinir, como momento constructivo que no pierdan las ventajas del deconstruccionismo de los años 80s y 90s, pero que permita sin embargo pasar a la tarea positiva de dar bases a una necesaria construcción de alternativas que los "nuevos movimientos sociales" están exigiendo urgentemente a las teorías críticas. Una razón política crítica debe desarrollar una lógica de la contingencia que descubra toda la importancia de la lucha política por la hegemonía, pero al mismo tiempo sepa definir los marcos materiales de su ejercicio. Esto nos permitiría, además, comenzar la deconstrucción del neoliberalismo, del capitalismo tardío que se globaliza, articulando de nueva manera economía política y política (no de manera dogmática, como antes, pero tampoco de manera "contingenci,alista", sin claridad estratégica a largo plazo).

Es decir, toda acción humana estratégica, política, contingente (decisión sobre normas, acciones, instituciones, sistema jurídico, educativo, económico, etc.) queda inevitablemente "en-marcada" dentro de ciertos límites de posibilidad. Más allá de dichos' límites está la imposibilidad. Si el actor político, que es viviente y mortal, no se alimenta, a la larga se muere. La vida, como hemos dicho, fija a la acción política ciertos límites irrebasables, no falsables. Por ejemplo, Hobbes y los contractualistas muestran que en el "estado de naturaleza", luchando cada uno contra el otro, no se puede sobrevivir, por que luchando mueren. El "estado civil" o político nace desde un contrato que permite la reproducción de la vida. El "estado civil" emerge de la barbarie al colocar un *límite*, un "marco", última instancia de referencia. Así como la prohibición del incesto permitió superar los límites de la

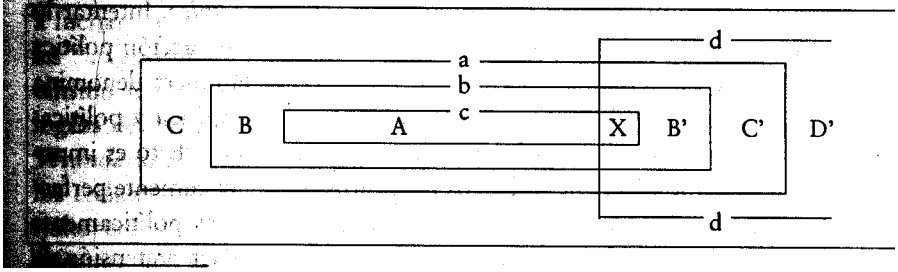
familia nuclear y abrir de manera estable los vínculos sociales más amplios del clan que era necesario para la sobreviviencia (como por ejemplo en la caza mayor, donde se necesitaban muchos individuos funcionando como sistema, como indica Edgar Morin), de la misma manera, las instituciones sociales y políticas se fueron organizando dentro de un marco última instancia: "¿No está permitido matar al antagonista político!". Nace así un marco-última-instancia que delimita la posible, dentro de cuyo horizonte está permitido vivir "de muchas maneras" (un universal vacío), negando la imposible: el matar. Lo no permitido (imposible) posibilita el espacio político de la hegemonía en el largo plazo. Sobre dicha restricción se construye el horizonte donde la lucha política es posible. Cuando "Sendero Luminoso" intenta la toma del Poder desde la simple eliminación física del contrario, destruye la política (no así el Che Guevara). Si un orden político se construyera sobre la negación de la vida no podría tener ninguna sostenibilidad, plausibilidad, legitimidad y sería destruido por su propia lógica.

El "marco" a (*véase esquema 8*) delimita en última instancia, en el sentido de Engels, la posible de la imposible para *toda acción estratégica* política legítima a largo plazo y con pretensión de posible consenso o de poder ejercer una "hegemonía" sostenible[59], que no deba pasar a la "dominación " directa del uso de la fuerza física contra el derecho del otro.

Como puede observarse, este "marco" ("¡Respeta la vida del antagonista político!") fija un límite de la posible permitido. Y *dentro* de " AC" todo sería ahora posible, es decir, sería un universal o significante vacío que habría que "llenar" progresivamente.

Esquema 8

Complejidad de la irrupción del nuevo movimiento social (crítico)



[59]. Aquí es necesario distinguir entre "hegemonía" y "dominación". Para Gramsci la "hegemonía" se torna "dominación" cuando pierde el consenso, la legitimidad, la plausibilidad en las mayorías.

Pero no todas las acciones que no asesinan al antagonista son posibles política-estratégicamente. Alguien, como Hitler o Stalin, o el "mercado que tiende al equilibrio por la competencia " de F. Hayek, pueden pretender saber la mejor manera de reproducir la vida de los miembros de un cuerpo político. y dado su pretendido "perfecto conocimiento" de las mediaciones para una tal reproducción o desarrollo la imponen a todos los miembros de la sociedad -por la dictadura política o por la pretensión de una "información perfecta " que el mercado produce en sus estructuras no-intencionales gracias a la competencia, por lo que toda intervención contra dicha lógica pone a riesgo a la humanidad, como se prueba por el fracaso de la planificación socialista o del "Estado de bienestar"-. Por el contrario, para que el "llenado" del referente vacío (universal o significante) pueda ser llamado político y sostenible a largo plazo, debe ser fruto de decisiones, mediaciones, normas, instituciones que hayan sido decididas por procedimientos que de alguna manera hayan garantizado una cierta simetría en la participación de los afectados, y no como efecto de la pura violencia física. Esto determinaría una nueva frontera de imposibilidad (b) procedimental normativa que podría denominarse el "marco democrático" de gestión. El espacio político estratégico "AC" ha sido restringido a "AB", porque ahora es imposible ejecutar lo que impide la reproducción de la vida humana r las mediaciones decididas sin participación simétrica de los afectados (pretensión legítima de validez política o democrática). Ahora todas las acciones en "AB" serían posibles y quedaría enmarcado un "universal vacío" que habría que llenar con acciones políticas estratégicas.

Pero todavía hay un último marco propiamente estratégico o instrumental de, la acción política. En efecto, no pueden efectuarse elección de normas, practicarse acciones, organizarse instituciones, etc., que sean lógicas, empíricas, técnicas, económicas, históricas o culturamente *imposibles*. Intentar lo no "factible" o imposible no puede dar como resultado una acción política que pretenda la "hegemonía ". Es lo que Franz Hinkelammert denomina "marco de factibilidad"[60] (c). El anarquismo intenta lo empírica y políticamente imposible: imponer un orden político sin instituciones. Esto es imposible porque presupondría que todos los miembros fueran éticamente perfectos, sin excepción. El proyecto anarquista cae en "B-D": es políticamente imposible. y lo que es políticamente imposible no puede tener pretensión de "hegemonía", porque deberá imponerse por la violencia física (asesinando al

[60]. Véase Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José (Costa Rica), 1984, cap, 6.

antagonista), como el Khmer Rouge, desde un ideal de una sociedad "perfecta " sin campo ni ciudad, por ejemplo.

El "marco" de factibilidad "c" restringe la posibilidad de las acciones de " AB" a un más estrecho espacio de lo posible en "A". En este espacio restringido es en el que se entiende que "una sociedad democrática [es aquella] en la que nada está definitivamente adquirido"[61]. Pero no debe olvidarse que lo que no puede ponerse en cuestión como "ya adquirido" son los tres marcos delimitantes de las posibilidades de la acción estratégica so pena de cumplir un acto que elimina la posibilidad del campo político de la "hegemonía" misma.

En ese campo político (A), espacio donde se juega la "hegemonía ", es en el que irrumpen los nuevos movimientos sociales (críticos)(d), que extenderán los límites ya impuesto a la acción política, pero sin negar los marcos de' referencias ya indicado (de a, b, c). No podrán, por ejemplo, atentar contra la dignidad de la vida por la tortura (O'); ni organizarse verticalmente como movimiento de vanguardia, como el leninismo no democrático (C'); ni intentar lo imposible como los anarquistas criticados por Marx (B'). Es decir, dichos "marcos" de imposibilidad/posibilidad delimitan espacios vacíos que la acción crítico-estratégica "llenará", pero cumpliendo ciertos criterios que valen para toda situación coyuntural en el mantenimiento o la nueva construcción de "hegemonía ". Se abre un "ámbito político" que es construido por el nuevo movimiento social en su lucha por el reconocimiento de nuevos derechos. Para poder participar, para poder vivir (X en el *esquema 8*) amplía el "significante vacío" a horizontes antes imposibles. La acción emancipatoria, por ello, muestra como "posibles" ("X") ciertos "imposibles" para el conservador (propio del antiutopismo popperiano ante la dialéctica de Marx, o del dogmatismo estaliniano ante Mariátegui, por ejemplo). Por ello, suena como contradictorio el afirmar que "como socialista, estoy preparado a luchar contra el capitalismo por la hegemonía de las instituciones liberales"[62], Creo que hubiera debido decir: como socialista lucho contra el capitalismo desde una comprensión de la democracia que, reconociendo los logros del liberalismo, la deconstruye y la reconstruye (la "transforma " : la *Veränderung* de Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*) desde la afirmación de los reclamos de los nuevos movimientos sociales, en cuyas carencias materiales, como en negativo, se irán "llenando" por una praxis liberadora el significante o el universal estratégico vacío (en el espacio AX), en *positivo*.

[61]. Laclau, *op. cit*., p. 176.
[62]. Laclau, *op. cit*., p. 212.

4. RELEYENDO UN CORTO TEXTO DE ROSA LUXEMBURG

Consideremos un ejemplo histórico, en la intersección de la praxis concreta *estratégica* y táctica y los *marcos* (que ella denomina *principios*[63], como momento de la *teoría*). Citemos nuevamente un texto ya indicado. Criticando a los oportunistas o reformistas[64] del partido socialdemócrata alemán, se pregunta: ¿Qué los distingue de los revolucionarios? A lo que contesta:

> "La aversión por la *teoría*, y es evidente, ya que nuestra *teoría*, es decir, los *principios* (*Grundsätze*) del socialismo científico, imponen a nuestra actividad práctica *marcos estrictos* (*feste Schranken*), tanto en referencia a los *fines* (*Ziele*) a alcanzar, como a los *medios de lucha* (*Kampfmittrel*) que se aplican, y finalmente a los modos de lucha (Kamp(weise). Naturalmente, los que buscan sólo los *éxitos* (*Erfolgen*) prácticos, pronto desean tener las manos libres, es decir, separar la *praxis*[65] de la teoría, para obrar independientemente de ella"[66].

Como puede observarse, la "teoría " -que Luxemburg coloca entre comillas- es en toda su complejidad algo más que una mera teoría: por el momento *es un conjunto de* "*marcos*"[67]. Estos "marcos" son exactamente y de manera abstracta, límites de toda la norma, acción, movimiento, institución o partidos políticos en la lucha por la hegemonía, y como todo *marco* "en-cuadra" varias "posibilidades" de acción. Aunque delimitan un "espacio *vacío*" que debe ser "llenado", cumplen la función de "imponer a nuestra actividad práctica *marcos* estrictos (*feste Schranken*)" -en el texto de Luxemburg- de referencia. Es decir, no se puede obrar "cualquier

---

[63]. Estos "principios" luxemburgianos (y los de mi nueva *Ética de la Liberación*, [Dussel, 1998]) son "post-fundacionalistas".

[64]. Cabe destacarse que en la novedosa posición de Laclau ante el "reformismo" alemán no se indica que, si es verdad que el "reformismo" (*à la* E. Bernstein) logra separar con autonomía lo político de lo económico, mostrando la primacía de lo político, olvida sin embargo la relación de lo económico con lo político. ¿No será la posición de Laclau mismo? La solución es más compleja.

[65]. El nivel estratégico y práctico.

[66]. *Reforma social* o *Revolución*, 8; Luxemburg, 1966, t.1, p.128; trad. esp. 1967, p.104. La "teoría" es aquí también los principios.

[67]. En este caso les denomina "del socialismo". Pero en el meta-lenguaje de una Filosofía de la Liberación, se trata de marcos *materiales*, *formales* y *críticos* -válidos en cada "frente" de liberación (feministas, ecologista, de la clase obrera, de los países postcoloniales, de los marginales, etc.) con distinto contenido. Se trata de una rica diversidad y no de un mero pluralismo inconmensurable; una diversidad que es "atravesada" por una razón *transversal* (para expresarnos como Wolfgang Welsch).

acción" -ni usar cualquier medio, ni elegir cualquier fin, etc.-, sino que sólo pueden decidirse o elegirse "aquellos" que sean "posibles" *dentro* del horizonte delimitado por dichos marcos. De manera asombrosamente precisa -en el nivel de la organización estratégica[68]-, Luxemburg indica que dichos "marcos" delimitan y contienen criterios de decisión "tanto en referencia [a] a los *fines* (*Ziele*) a alcanzar, [b] como a los *medios de lucha* que se aplican, y finalmente [c] a los *modos de lucha*". Estos tres niveles de la razón estratégico-instrumental definen el horizonte posible (y niega a los imposibles de operar) de la hegemonía. Nuestra gran intelectual política describe claramente la manera cómo debe articularse la razón estratégica con la razón material, formal y crítica, constituyéndola como razón estratégico-crítica, es decir estrictamente en el campo de lo hegemónico-político. La razón práctico-material y la formal crítica (como las denominamos en nuestra *Ética de la Liberación*[69]) son las que "ponen" los *fines* de la razón *estratégico-crítica* que lucha por la hegemonía; desde los fines descubre medios (no "cualquier" medio es posible, como tampoco "cualquier" fin), y utiliza métodos tácticos para "llenar el universal vacío" en su realización concreta. Por ello, tampoco "cualquier" método es posible, ya que todos ellos quedan *enmarcados dentro* del "marco" de las posibilidades permitidas (o debidas).

Una razón estratégico-crítica en la lucha por la hegemonía no es una razón estratégica que simplemente intenta realizar los "fines" que las tácticas o las circunstancias imponen[70]. Esta sería la posición de Max Weber, para quien los "fines" son *inevitablemente* los de una cultura dada, una tradición vigente, y que, como tal, deben ser aceptados -posición, por una parte, "conservadora" y, por otra, "irracional", ya que no puede dar razones basadas en marcos de referencia prácticos en favor o en contra de los meros valores o fines existentes-.

La razón estratégico-crítica, para Rosa Luxemburg, por el contrario, "no tiene las manos libres", como los "que buscan sólo los *éxitos* (*Erfolgen*) prácticos" -nos dice Luxemburg-. Intentar un "fin" y su realización (sólo el "éxito" de la acción) puede ser eficaz (y puede ser lo propio de un triunfador hegemónico), pero puede que nada tenga que ver con la

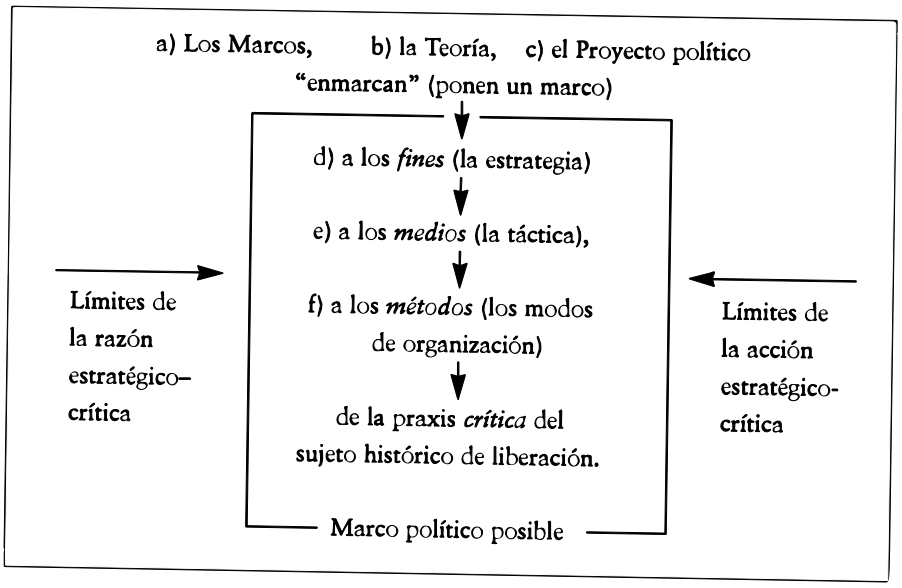
---

[68]. Si adoptara la perspectiva feminista, ecologista, antiracista, etc., lo situaría en el nivel correspondiente de "organización" del diverso "nuevo movimiento social".

[69]. Véase Dussel (1998).

[70]. Bebel escribía: "Una táctica acertada es más importante que un programa acertado" (en *Vorwärts*, publicación de la socialdemocracia alemana, del 26 de marzo de 1899).

Esquema 9
Los marcos de referencia de la razón o acción estratégica



política popular a largo plazo, en referencia al "bloque social de los oprimidos" -como se expresaría Gramsci-, o con los nuevos movimientos sociales que luchan por el reconocimiento de sus nuevos derechos. Si se trata de emancipar a las víctimas, el "éxito" (su efectiva liberación) dependerá, evidentemente, del cumplimiento de sus condiciones de posibilidad, y, por ello, no se pueden "tener las manos libres, es decir, separar la praxis de la *teoría*, para obrar independientemente de ella " -del texto citado-. Luxemburg incluye en la "teoría ": a) todos los "marcos" que hemos indicado inicialmente; b) las "explicaciones" de las "raíces" de la negatividad de la víctima (propio de las ciencias sociales *críticas*); y c) un "universal vacío" como futuro (proyecto de liberación, como programas estratégicos) decidido intersubjetiva y simétricamente por la comunidad crítica de las víctimas (tanto negativamente como "denuncia", como positivamente como "anuncio", diría Paulo Freire). Estos tres niveles "enmarcan": d) los *fines* (del programa estratégico); e) los *medios* (que ya están enmarcados en el programa o que se definen sobre la marcha) que se descubren comunitaria y consensualmente ("democráticamente"), e igualmente "atan las manos" en cuanto f) a los *método*s (no se podrá torturar, p. e.). Los que

actúan fetichizando o totalizando formalmente los "fines" (y desde ellos los "medios" y "métodos") sin tener en cuenta los marcos de referencia, "explicaciones" científicas y programas estratégicos decididos consensualmente por la comunidad de las víctimas, pueden "separar la praxis de la teoría, para obrar independientemente de ella " -texto repetidamente citado-. Esa "independencia " del actuar estratégico sin marcos de referencia -en su sentido vulgar: "cualquier medio es adecuado para cualquier fin"-, es exactamente la "separación" de un sistema formal de acción -*à la* Max Weber o Niklas Luhmann, lo fetichizado para Marx- de su contenido material (la producción, reproducción, desarrollo de la vida humana, etc.), formal discursivo democrático y político-crítico. La política *crítica* en lucha por la hegemonía popular debe saber integrar todos los marcos de referencia prácticos en la elección de fines, medios y métodos. En esto consiste, en *concreto*, todo el problema de la "cuestión de la organización" desde Marx, Rosa Luxemburg, Gramsci, Mariátegui y tantos otros, en el nivel político-crítico, o de los movimientos feministas, ecologistas[71], antiracistas, etc., ya que *todos* tienen un tipo específico de debates en su organización estratégica en la lucha por la hegemonía.

5. ¿HAY UN CRITERIO DE DEMARCACIÓN ENTRE LO POPULAR Y EL POPULISMO?

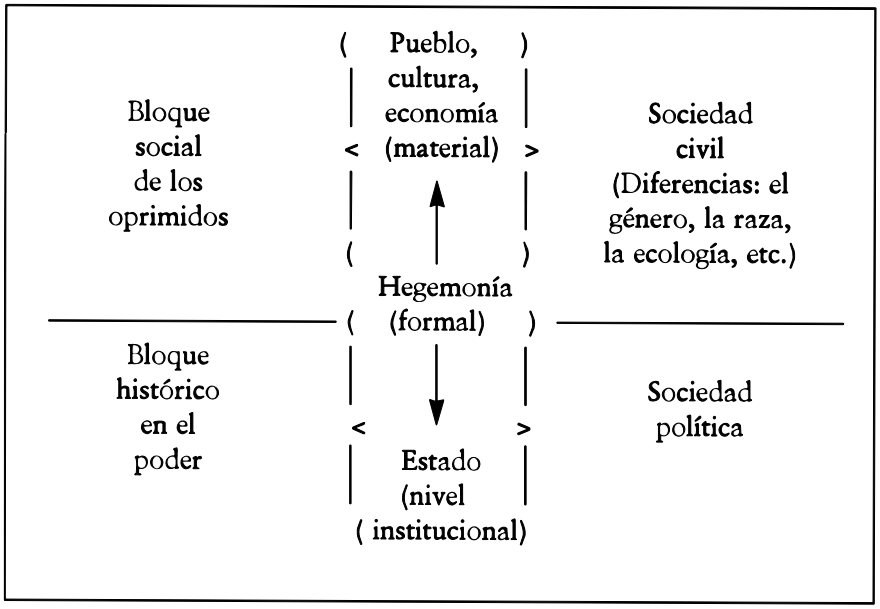
Pareciera que la "lógica de la contingencia", tal como se ha ido describiendo se sitúa en un *espacio político* que intentando una democracia radical permite explicar la lucha por la hegemonía, siendo el populismo un excel,ente ejemplo para mostrar el modo como un "significante vacío" se va llenado de sentido en el ejercicio de la práctica estratégica. La pregunta sería: ¿Qué "ganan" los grupos subalternos en dicha lucha? ¿Para qué se "usa" la hegemonía una vez alcanzada? ¿Se trata de una estrategia que se realiza plenamente en el momento formal del ejercicio de la hegemonía *sin contenido alguno*?

Es aquí de nuevo cuando, algunas de las críticas lanzadas contra el reductivismo clasista, el dogmatismo economicista, el fundacionalismo universalista, el esencialismo humanista (válidos porque se oponían al dogmatismo de izquierda) han ido aniquilando las condiciones de posibilidad

[71]. En Alemania, por ejemplo, todo el debate entre los *realos* (más reformistas) y los *fundi* (más críticos).

de la "construcción" (más allá de la "deconstrucción", necesaria pero no suficiente) de una política que cumpla los intereses, las "interpelaciones" populares.

Esquema 10
Diversos niveles materiales, formales, institucionales del campo contingente político-estratégico



Pienso que la primera tarea es reconstuir la categoría "pueblo"[72]. En su "localización latinoamericana ", en nahuatl (lengua dt) imperio azteca), con otras palabras en todas las lenguas amerindias, *altepetl* tenía una significación muy particular[73]. Significa la comunidad (desde el imperio, una ciudad como México, o un pueblito), el territorio, la identidad del grupo en la historia, la memoria, la protección totérnica de dioses del "pago". Los españoles no encontraron otra palabra en castellano que "pueblo", ya entre los caribes, desde el siglo XVI. "Pueblo" era un ciudad o poblado, era el "pueblo" maya, etc. Es decir, el concepto "pueblo" de los romances

[72]. Véase la indicación bibliográfica de las notas 4 y 5, arriba.
[73]. Véase Lockhart (1992).

europeos (de *populus*) no tiene el mismo sentido fuerte, concreto, histórico, cultural, como entre los amerindios. En América Latina "pueblo" no puede confundirse con *Volk*, *people*, *peuple*, etc. Además, por ser periférico o postcolonial el fenómeno del "populismo" latinamericano tiene una configuración cultural e histórica *sui generis*. Por ello, desde el fin de la década de los 60s, describíamos el concepto de "pueblo" desde la categoría de "alteridad" y "exterioridad", inspirándonos en Emmanuel Levinas. La categoría de "clase" en Marx (aunque siempre la articulábamos) no era suficiente. Dábamos en el nivel político prioridad a la categoría "pueblo"[74]. "Pueblo", usando la categorización gramsciana, era el "bloque social de los oprimidos" en los límites de un Estado[75]. Es un "bloque", y por lo tanto un "agregado" de múltiples y frecuentemente contradictorios, componentes de la sociedad civil, que Fidel Castro describía adecuadamente, aún antes de ser socialista:

"Entendemos por *pueblo*, cuando hablamos de lucha[76], la gran masa irredenta [...], la que ansía grandes y sabias transformaciones de todos los órdenes y está dispuesta a lograrlo, cuando crea en algo y en alguien, sobre todo cuando crea suficientemente en sí misma [...] Nosotros llamamos *pueblo*, si de lucha se trata, a los 600 mil cubanos sin trabajo[77] [...]; a los 500 mil *obreros del campo* que habitan en los bohíos miserables [...] cuyos salarios pasan de manos del patrón a las del garrotero; a los 100 mil agricultores pequeños, que viven y mueren trabajando una tierra que no es suya, contemplándola siempre tristemente como Moisés a la tierra prometida[78] [...]; a los 30 mil maestros y profesores [...]; a los 20 mil pequeños comerciantes abrumados de deudas [...]; a los 10 mil profesionales jóvenes [...] deseosos de lucha y llenos de esperanza [...] ¡Ese es el *pueblo*, el que sufre todas las desdichas y es por tanto capaz de pelear con todo el coraje!"[79].

---

[74]. Es decir, no me deberé "arrepentir" del dogmatismo de los 60s, porque fui siempre antidogmático por exceso (al no ser marxista en aquella época), por ello, estudié posteriormente muy detalladamente a Marx para ver mejor cómo articular "clase" a la prioridad política de "pueblo". H. Cerutti (*Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México, 1983) exactamente me critica por esto de populista desde un reductivismo economicista y clasista althusseriano.

[75]. No digo "Estado *nacional*" ni "nación". Sobre el Estado véanse Kaplan (1988), Portantiero (1988) y Rubinstein (1988).

[76]. Es decir, es un concepto estratégico, político, en referencia a la hegemonía: "lucha ".

[77]. Como tal no es asalariado, no puede reproducir su vida, es el *pauper ante festum* de Marx, el marginal, el lumpen.

[78]. Obsérvese el uso de una metáfora del imaginario religioso popular "no muy ortodoxo" para un marxista de esa época.

[79]. "La historia me absolverá", en Fidel Castro, *La revolución cubana*, Era, México, 1975, p. 39.

En textos posteriores incluye a los niños abandonados, a las mujeres en la sociedad machista, a los ancianos, etc. En países como Bolivia, Perú (el de Mariátegui, acusado de "populista " por los dogmáticos), Guatemala o México, hay que agregar las etnias indígenas. Por el proceso del urbanismo no se debe olvidar a las masas marginadas, a los inmigrantes pobres recién llegados, excluidos en la exterioridad del Estado, etc.

Ese "conjunto" es un *bloque heterogéneo* sin unidad, aunque es "híbrido" (ya que pueden hablar muchas lenguas, tener componentes culturales muy diversos) y sincrético (porque va creando una nueva cultura "desde abajo"), tiene una intersubjetividad y memoria histórica que se va "transversalmente" constituyendo contra los "antagonismos" ante/contra las clases y estamentos dominantes, los que ejercen el dominio desde el "bloque político en el poder". Por ser "de los oprimidos", el "bloque social" ha sufrido a los mismos "señores"; ha sido "modernizado" híbridamente por la misma cultura extraña que se globaliza; ha sido "disciplinado" por el trabajo agobiante de la misma subsunción en el sistema capitalista (aunque sea por algunas "prácticas" esporádicas como las de Rigoberta Menchú como "sirvienta " en la ciudad de Guatemala). La categoría "pueblo" exige tomar en serio su "contenido" *material*: la corporalidad vulnerable que vive y puede morir (que sale a la calle exigiendo, como hemos ya indicado: "¡Paz, pan y trabajo!"); el trabajo real como relación con la naturaleza desde las relaciones prácticas interpersonales (como relaciones de producción reproducidas gracias a las "instituciones", entre ellas las que monopolizan la coacción legítima del Estado, para expresarnos como Max Weber); como valores culturales que arquitectonizan las mediaciones de la reproducción de la vida de esa comunidad contradictoria e histórica del "pueblo": "conciencia popular", "memoria popular".

Ahora deberíamos además intentar distinguir entre "populismo" -como uso de lo popular desviándolo de las interpelaciones o intereses "populares"- y lo "popular" en su sentido fuerte, y gramsciano. Si nos remitimos al nivel material, el campo estratégico contingente de lo político gana en densidad. Ahora nos ha sido posible echar mano del concepto de "opresión" nuevamente- "negatividad *material*", diría Max Horkheimer-. Oprimidos son aquellos que se encuentran en desventaja, por las estructuras de la reproducción de la vida, sean las que fueren, los que no tienen las mismas posibilidades de acceso a los medios del cumplimiento del ideal propuesto por la sociedad en su respectivo momento histórico. Los "subalternos", explotados, dominados en sus "posibilidades" constituyen en el

"campo político" lo que hemos llamado el "bloque social *de los oprimidos*". El "pueblo" no son todos los habitantes o ciudadanos de un Estado, ya que puede haber estratos, clases, etnias (como en Asia, Africa y América Latina), etc., dominantes, opresoras, que no se considerarían en este caso como parte del "pueblo". Como puede observarse, "lo popular" tendría que ver con el bloque social *en tanto que oprimido*, mientras que "lo populista " con un manejo de las interpelaciones del pueblo por parte del bloque histórico en el poder, cuya hegemonía la tienen grupos que no son necesariamente componentes del "pueblo" -en el sentido definido-.

Todo el *nivel material*, que había sido descartado del análisis por la deconstrucción del marxismo dogmático tan útil en los tiempo de la Guerra Fría, debe ahora reintroducirse reconstruido (desde un post-anti-fundacionalismo, post-anti-esencialismo, etc.), para que, no perdiendo todo lo ganado en el tiempo de la deconstrucción anti-dogmática, se pueda sin embargo emprender *la nueva tarea, en el tiempo posterior a la Guerra Fría (es decir, en el tiempo de la hegemonía norteamericana del capitalismo que se globaliza), de la "construcción" de las nuevas alternativas, que suponen ahora la de construcción del dogmatismo de numerosas ideologías del capitalismo tardío actual, como por ejemplo la del neoliberalismo*.

Esas alternativas que hay que ir construyendo en la lucha "anti-hegemónica" de los grupos "populares" (o participantes del bloque social de los oprimidos) deberá ser el fruto de movimiento dentro de los cuales el *marco democrático* será la condición absoluta de la legitimidad de dicha lucha antihegemónica, contra los vanguardismos del pasado, pero al mismo tiempo deberá cumplir la interpelación más profunda, del pueblo y de toda la humanidad, por la defensa de la reproducción y el desarrollo de la vida humana sobre la Tierra puesta en peligro por la crisis ecológica producto de la actitud de la Modernidad, y por el empobrecimiento masivo de la población del Mundo Periférico postcolonial fruto del capitalismo tardío trasnacional globalizándose.

CAPÍTULO XI

EL NACIONALISMO.
SOBRE LAS CONDICIONES DE SU APARICIÓN
(HACIA UNA TEORÍA GENERAL)[1]

Desde el comienzo de la década de los ochenta, el fenómeno del nacionalismo aparece en diversas regiones del planeta adquiriendo perfiles muy diversos. En Europa Occidental el modelo de los Estados-uninacionales (de hegemonía o dominación sobre otras naciones dentro del mismo Estado) pierde importancia por el proyecto de la Europa Unida, pero, al mismo tiempo, los nacionalismos regionales nacen con fuerza especial (como por ejemplo en la Liga Lombarda)[2]. En la ex-URSS o en Yugoslavia se produce un rebrote virulento de nacionalismo reprimido por decenios o por siglos. En la India, en cambio, no hay nacionalismo sino "comunitarismo" (enfrentamientos interreligiosos). En América Latina hay un movimiento creciente de las "etnias" indígenas. En el Africa bantú el "tribalismo" tiene siempre una presencia firme. Y, en todas partes, el Estado moderno tiene algún tipo de crisis (por la "moda " neoliberal, se tiende al "Estado mínimo" de Nozik y se desarticula el Estado-benefactor, aunque no así en Japón o Alemania, por ejemplo). Es decir, se trata de un panorama tan diversificado, que es imposible intentar, como lo hace Jürgen Habermas3, tomar la situación regional de Europa Occidental como el parámetro de la reflexión mundial -sería un eurocentrismo provinciano-.

---

[1]. Este capítulo tiene su origen en la ponencia presentada en Pontevedra (Galicia, España), el día 23 de abril de 1992, en la semana del Aula Castelao de Filosofía, sobre "Nacionalismo".

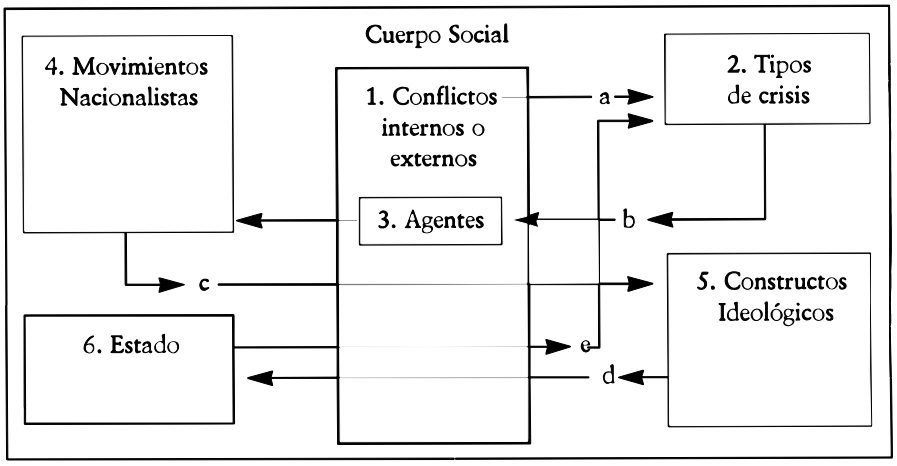
[2]. "Lombardía para los lombardos" es el lema que permite a este nuevo partido tener la mayoría en ciertas ciudades del norte de Italia, aún sobre la Democracia Cristiana. Véase Umberto Bossi, *Vento dal Norte*, Sperling and Kupfer Editori, Milano, 1992.

[3]. Véase por ejemplo, "Staatsbürgerschaft und nationales Identitat. Überlegungen zur europäischen Zukunft", presentada en Madrid en un seminario en 1991. Citaremos de la traducción de Francisco Colom González.

Por ello, intentaremos desarrollar un marco teórico que nos permita definir los tipos de nacionalismos, etnicismos o tribalismos (ninguno de estos términos en sentido negativo, porque sería nuevamente eurocentrismo) que se vayan presentando. Mi estrategio argumentativa tendrá los siguientes pasos. En primer lugar, será necesario analizar las diversas *determinaciones* del concepto general de cuerpo social, y en él el de la nación (étnia, etcétera), intentando efectuar un inventario lo más amplio posible, pero teniendo conciencia de que es una descripción abierta. La aparición del fenómeno del nacionalismo (etnicismo, etcétera), indica que la nación se refleja sobre sí con autoconciencia, como un para sí, y selecciona ciertas determinaciones y las organiza de manera concreta, con cierto orden de prioridad o pertinencia, efectuando un constructo ideológico de autodefinición (tantos como movimientos nacionalistas posibles) en vista de solucionar políticamente la crisis que se ha presentado. El tipo de nacionalismo será el resultado de un proceso que se desarrolla en la nación (etnia, etcétera), donde se privilegian ciertos aspectos (determinaciones) de la nación a partir de la crisis respectiva. La crisis (será necesario describir desde la estructura del cuerpo social las maneras de dicha crisis) es la causa que, en la nación, produce la aparición del nacionalismo (etnicismo, etcétera). La coyuntura concreta donde la crisis se desarrolla determina en el seno de la nación, ciertos "agentes" (clase, fracción de ella, raza, elite cultural, religiosa, política, que son los diversos "movimientos nacionalistas", que pueden ser simultáneamente muchos y contradictorios) que lideran, conducen o utilizan políticamente el fenómeno del nacionalismo, en favor (o desmedro) de la propia nación.

De manera que un Cuerpo Social, una nación (etnia, etcétera), sea cual fuere la estructura histórica o el contenido concreto que tenga, no deviene "nacionalista" ("etnicista", etcétera), sino por mediación de un conflicto o contra'dicción interna (o externa) (1.), lo que produce (flecha a) la aparición de una crisis (2.), que afecta de diversas maneras a ciertos agentes (3.) (coyunturales como la misma crisis). Así "aparecen" (flecha b) visiblemente los *movimientos nacionalistas* (como un movimiento social y político), que producen (flecha c), como un constructor ideológico, no sólo de su propia definición de nación (étnia, etcétera), sino igualmente formulan el proyecto político, es decir *manejen* (flecha d) la crisis y conducen el proceso político (ante, contra, a través del Estado) (6.) a fin de solucionar la crisis que se ha presentado al origen (flecha e). El "nacionalismo", como puede verse, es un concepto complejo, pero, de todas maneras, estrictamente *político*.

Esquema 11
Momentos del proceso dentro del cual aparece el fenómeno del nacionalismo (etnicismo, etc.)



Estos momentos, ciertamente abiertos a nuevas categorías analíticas, permite considerar los factores externos o internos que desatan una crisis a partir de las estructuras del Cuerpo Social; analizar las diversas causas y los modos de crisis; la coyuntura del Cuerpo Social, la nación (etnia, etcétera) y sus agentes internos concretos que se organizan como los movimiento nacionalistas (etnicistas, etcétera), que se autorreflejan con su propia formación ideológica nacionalista, y se tornan así visibles. Acerca de este resultado, que es siempre mediación de ciertos intereses, propósitos, proyectos de los agentes (de la nación o etnia como todo, de ciertos grupos, etcétera), puede además tenerse un juicio ético, fruto de criterios que deben igualmente definirse y que son objeto de una discusión racional. No todo nacionalismo es irracional, ni siempre valioso o éticamente positivo. Además, hay nacionalismo latentes e invisibles, otros aparecen y son visible, algunos son de dominación o totalitarios, otros de los dominados, de defensa de intereses a veces etnocéntricos o de resistencia o de afirmación de su identidad, de construcción de nuevos sistemas, de emancipación de poderes extranjeros, de liberación de diversas opresiones, etcétera. Debe además considerarse que se produce invariablemente un "impacto" sobre la situación "normal"; impacto del nacionalismo (etnicismo, etcétera} sobre el Cuerpo Social, la nación, como fenómeno de afirmación de la "Identidad"

(particularidad[4], diría Hegel); de "solidaridad" entre los miembros de la nación (étnica, etcétera), que es la relación entre los miembros del todo liderado por los movimientos nacionalistas coyunturales; de "manejo" político, como ya hemos indicado más arriba, que es la manera como se mediatiza el nacionalismo en la coyuntura.

Este modelo teórico mínimo nos permitirá ordenar nuestra discusión, cuando debamos entrar en los diversos continentes (Europa Occidental y Oriental, Estados Unidos, América Latina, Asia o Africa), y analizar "nacionalismos" ("etnicismos", "tribalismos", etcétera) de diversos contenidos.

1. ALGUNAS ACLARACIONES TEÓRICAS RELEVANTES ACERCA DE LA "NACIÓN" ("ETNIA", ETCÉTERA)

Desearíamos, para comenzar, efectuar algunas aclaraciones que han resultado como fruto de larga dicusión. En primer lugar, los conceptos de Nación, Estado y Pueblo deben acotarse previamente. Se habla frecuentemente de "Nación-Estado" (o "Estado-nación"), como sinónimo de Estado moderno. Sin embargo, ninguno de los Estados modernos es un Estado-nación. España, por ejemplo, es un Estado formado desde la unidad de Castilla-Aragón (bajo la hegemonía castellana) y por dominación de las otras naciones (Cataluña, País Vasco, Asturias, Galicia, etcétera). De la misma manera Francia es la dominación de "l'Ile de France" sobre las otras naciones (bretones, provenzales, etc.); la Alemania de Bismarck es la dominación de los prusianos sobre los bávaros, francos, etc.; el Reino Unido es la dominación de Inglaterra sobre Gales, Escocia, Irlanda, etc. De manera que deberemos borrar de nuestro vocabulario aquello de "Estado-nación", para hablar más correctamente de Estado de hegemonía o dominación uninacional (étnico, tribal, etcétera) sobre otras naciones (etnias, tribus, etcétera).

Por otra parte, constituido el Estado (y más el Estado burgués uninacional moderno de dominación sobre otras naciones), aparece un "bloque social de los oprimidos" (no sólo las clases oprimidas desde la explotación del capital, sino igualmente los marginales, etnias, tribus, etcétera), que no constituyen el "bloque histó!ico" en el poder (en terminología gramscia-

[4]. La "especificidad (*Besonderheit*)" (en nuestro caso sería el tipo de crisis) no debe identificarse con la "singularidad (*Einzelheit*)": o aquello en lo que algo es único, distinto a todos los demás, en el sentido kierkegardiano. Este último es la "Identidad nacional" ante la "Universalidad (*Allgemenheit*)" abstracta, por ejemplo, de la "ciudadanía (*Staatsbürgerschaft*)" de Habermas.

na). De esta manera aparece el "pueblo", no ya como la nación (que puede haber muchas en un Estado), sino como los oprimidos de las diversas naciones en el Estado y bajo el dominio del capital en la modernidad.

De allí que pueda haber "naciones" (como la catalana en España) o etnias (como la maya de Chiapas en México) pre-Estatales, pero también pueblos (como el "pueblo" francés puede ser anterior al Estado francés moderno, cuya historia puede investigarse ya originariamente en el Imperio romano o en el feudalismo medieval).

De aquí que si reservamos la "ciudadanía" para la constitución del Estado (supranacional), donde una cultura política permita la negociación de las naciones (etnias, etcétera), tendríamos otro modelo de Estado plurinacional (pluriétnico, pluritribal), etcétera. Además el Estado de las nacionales sería un primer grado de discursividad (con su constitución política particular; por ejemplo Argentina). Podría haber un segundo grado, como por ejemplo la Europa Unida o una futura Comunidad de Naciones (o Estados) latinoamericanas.

Teniendo esto en cuenta, iniciemos algunas reflexiones preparatorias por lo más simple -que quizá sea teóricamente más complejo-. Debemos tener conciencia de que ya es un "constructo" que depende de la posición (nacionalista o no) del mismo teórico. Detengámonos primeramente en el concepto de "etnia"[5]. Nos dice Samir Amin:

> "La etnia supone una comunidad lingüística y cultural y una homogeneidad del territorio geográfico y, sobre todo, la conciencia de esta homogeneidad cultural, incluso cuando ésta es imperfecta, pues las variantes dialectales difieren de una provincia a otra, o los cultos religiosos"[6].

Por su parte Hector Díaz-Polanco, en su *obra La cuestión étnico-nacional*[7], escribe:

> "En nuestra concepción la conformación étnica incluye simultánea y orgánicamente no sólo (ni principalmente) lo cultural, sino además los procesos económicos, sociales, políticos. Ello obliga entonces a un análisis que considere los diversos niveles indicados, así como los procesos que le dan su estructura propia y las relaciones que implica"[8].

---

[5]. Del griego "ethne": grupos comunitario, pueblo concreto, agrupación de familias.

[6]. *El desarrollo desigual*. *Ensayo sobre las formacionanes sociales del capitalismo periférico*, Fontanella, Barcelona, 1973, p. 25.

[7]. Fontamara, México, 1988.

[8]. *Ibid*., p. 98.

Tenemos ya dos constructos o formaciones ideológicas en las mismas definiciones copiadas. De hecho, hay etnias en casi todos los países asiáticos, a veces, como en Africa, adquieren las etnias la fisonomía olas características de "tribus" (que deben considerarse etnias, pero, además, con clara organización guerrera y política, porque usaron los metales casi al mismo tiempo que el continente eurasiático y han gobernado a su comunidad durante largo tiempo, hasta bien entrado el siglo XIX). Las hay también en América Latina (tanto etnias como tribus).

"Nación", en cambio, es algo más complejo. Tiene interés la descripción de Samir Amin, porque nos saca del horizonte europeo (dentro del cual se sitúa sólo y siempre Habermas), cuando define:

> "La nación supone la etnia, pero la supera. Aparece realmente si, además, una clase social, que controla el aparato central del Estado, asegura una unidad económica a la vida de la comunidad, es decir, si la organización por esta clase dominante de la generación del excedente y de su circulación y distribución, solidarizan la suerte de las provincias"[9].

A partir de las aclaraciones que ya hemos expuesto anteriormente, esta descripción se muestra ahora ambigua, ya que, por ejemplo, una clase social podría ser de más de una etnia (por ejemplo en la India hoY, donde la clase burguesa dentro del horizonte del Estado puede ser de diversas etnias y aún de diversas castas), y, además, una etnia podría dominar a las otras (como la etnia del norte de la India que habla la única lengua nacional, además del inglés).

Por su parte E. J. Hobsbawm, en *Nations and nationalism since 1780. Programme, myth, reality*[10], se sitúa ya en Europa moderna[11], y muestra la dificultad de definir lo que sea "nación":

> "Most of this literature has turned on the question: What is a (or the) nation? [..:] No sastisfactory criterion can be discovered for deciding which of the many human collectivities should be labelled in this way. This is not itself surprising, for if we regard *the nation* as a very recent newcomer in human history"[12].

---

[9]. *Op. cit*., p. 25. Como puede observarse, para S. Amin la nación incluye ya el Estado.

[10]. Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

[11]. La bibliografía anglosajona es amplia, véase por ejemplo: Benedict Anderson, lmagined *Communities*, London, 1983; Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, 1983; A. D. Smith, *Theories of Nationalism*, London, 1983; C. Ti II y (ed.), *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton, 1975.

[12]. *Op. cit*., p. 5. Hobsbawm toma, como primer ejemplo, el nacionalismo tamil del norte de Sri Lanka, que lucha contra los singaleses. y concluye: "But what other grounds? The alternati-

Nuestro autor no considera que toda definición de nación es ya el fruto de un constructo ideológico (5. del esquema anterior), y que cambia con los diversos movimientos nacionalistas. El mismo Hobsbawm adopta, sin conciencia, una perspectiva ideológica. En efecto, para él alguna de las determinaciones de la "nación" son: 1) una *asociación* o *comunidad* histórica[13], con o sin *estado*, o con uno en algún momento de su historia[14]; 2) existencia de una antigua *elite cultural*, poseyendo una *literatura* nacional[15]; 3) una probada capacidad de *conquista* militar[16].

Habría que agregar que la población de una nación vive sobre un cierto *territorio*, frecuentemente tiene una misma *religión* (o tipo de ella), un arte y folklore semejante, lo que incluye no sólo arquitectura, música y otras expresiones artísticas, sino también un modo de vestir, de comer. Es un "mundo de vida (*Lebenwelt*)", una "forma de vida (*Lebensform*)" y posee un "juego de lenguaje (*Sprachspiel*" como diría Wittgenstein): una *lengua* nacional. Este último momento es muy importante, por establecerse al nivel del acto comunicativo mismo. Será necesario, de todas maneras, no identificar "nación" y "pueblo" -que ciertamente incluyen distintos contenidos semánticos-.

En una escala mundial, lo dicho puede ahora abrir un panorama más complejo de lo que una visión eurocéntrica supone:

> "De este modo, en las regiones en que el control de la inmigración exige la centralización administrativa y la planificación de la producción a escala del conjunto del país, la clase-estado dominante transforma el imperio en nación, si ya es una etnia homogénea. El caso de China o, mejor, de Egipto, son los más ilustrativos. Si no se cumple la condición de homogeneidad étnica, o la de unidad económica, existe imperio, no nación, como en la India"[17].

---

ve to an objective definition is a subjective one, whether collective (along the lines of Renan's *a nation is a daily plesbicite*) or individual, in the manner of the Austro-Marxists, form whom nationality could attach to persons, wherever they lived and whoever they lived with, at any rate if the chose to claim it" (*Ibid*., p.7).

[13]. Es conocida la antigua distinción entre "comunidad" y "sociedad" de Toennies, que identificaba comunidad con "nación" y sociedad con "estado".

[14]. Creemos que unir el concepto de "nación" con el de "estado" es un error. Son dos conceptos diferentes; pero en la "nación" en sentido pleno, en su máximo desarrollo, deben darse al mismo tiempo.

[15]. En este caso, por ejemplo, los mayas en México y Guatemala serían una nación (y no sólo una etnia); lo mismo los quechuas y aymaras en Ecuador, Perú y Bolivia; la comunidad del reino de Tamil Nadu en India, etcétera.

[16]. "... a proven capaciry for conquest" (*Ibid*., pp. 37-38).

[17]. Samir Amin, *Op. cit*., p. 25. Para S. Amin la nación incluye siempre un estado (por supuesto no capitalista hasta la modernidad). Extiende entonces el concepto de "nación" hasta el neo-

De nuevo se cae en una cierta ambigüedad. Decir que se transforma el Estado en nación encubre otro concepto: una nación o etnia por medio de la dominación del Estado tiende a la homogeneización de las obras naciones o etnias oprimidas. Pero es sabido que ni China ni Egipto pudieron llegar nunca a un grado acabado de homogeneización tal que pudieran efectivamente constituir una "nación".

En otros casos, comerciantes en formaciones tributarias, sean esclavistas (Grecia) o mercantiles (civilización musulmana), sin estado unificador (como los griegos) o con unidad de lengua, cultura y estados regionales (los califatos de Córdoba, Bagdad, etc., en el mundo musulmán), constituyen naciones, explica Samir Amin. Sin embargo, pareciera más bien que constituyeron Estados, pero nunca "una" nación (sino como proyecto futuro inalcanzado). En la sabana africana, vemos grandes estados pluriétnicos históricos (Ghana, Mali, Songhay, las ciudades Housa), que como los anteriores Estados tiene cierta unidad en cuanto florece el comercio, y la pierden en épocas de crisis.

La Europa feudal no conoce el fenómeno de un Estado unificador, pero las "naciones" procesan en esa época su historia. Habrá que esperar a Portugal, España, Francia e Inglaterra para tener los primeros "Estados" de dominación sobre otras naciones subalternas, que llamamos Estados modernos. Díaz-Polanco escribe:

> "La realización del proyecto de autodeterminación, con la instauración de un Estado que rige soberanamente sobre un territorio, convierte a la nacionalidad en una *nación* (Estado-nación), la cual puede incluir en su seno a otras nacionalidades no dominantes, ya grupos étnicos y étnico-nacionales subordinados"[18].

---

lítico. En este sentido el Imperio inca del Cuzco se iba convirtiendo en "nación" (por la homogeneidad creciente de quechuas y aymaras), lo mismo la cultura de las ciudades mayas {del Yucatán, Chiapas y Guatemala). Mientras que el Imperio azteca sería, simplemente, un "imperio", por la diversidad no homogeneizadas de las etnias conquistadas y dominadas bajo el sistema tributario náhuatl. Estas serían las únicas "naciones" americanas anteriores a la conquista. Las restantes serán etnias conquistadas. H. Díaz-Polanco pasa del concepto de etnia a grupos étnico-nacionales que "si bien pueden basar su organización social en estructuras comunales o pueblos, han alcanzado un grado de desarrollo sociopolítico que rebasa el ámbito de! núcleo local, aunque tal desarrollo no sea homogéneo en relación con la totalidad del grupo" (*Op. cit*., pp. 102-104).

[18]. Op. cit., p. 104. Tenemos en este caso etnias, etnias-nacionales, nacionalidades no-dominantes (como los croatas hasta hace poco, los bávaros o catalanes en Europa, o los mayas en América, o los tamiles en India) y naciones dominantes (como los serbios hasta hace poco, los prusianos o los castellanos, o los criollos y mestizos descendientes de los conquistadores en

Aquí Díaz-Polanco ha cometido una confusión. No se ha distinguido suficientemente Estado político que oprime a las "nacionalidades no dominantes" y que, por ello mismo, no llega a constituir bajo sus fronteras territoriales (la del Estado) una "nacionalidad", sino más bien una "ciudadanía" (diría Habermas).

Pueden, en otros casos, darse Estados anteriores a las naciones (como en el caso de Estados Unidos o Australia), de inmigrantes que conquistan un territorio e instalan una población que lentamente se va constituyendo como nación, fenómenos propios del capitalismo moderno. Hay también naciones sin Estado, como el caso de los kurdos, por responsabilidad histórica británica; o, además, aún sin territorio controlado o asignado (como los palestinos hoy, los judíos sionistas antes del 1948, lo mismo que Polonia en otras épocas).

Lo cierto es que, desde el siglo XV, y a partir de la expansión de Portugal (Estado con una gran homegeneidad nacional histórica, que organiza su Estado autónomo en el siglo XIV reconocido por la Iglesia romana) y de España (Estado bajo el dominio de una nación castellana, desde la segunda mitad del siglo XV)[19], la Europa moderna se irá expandiendo en

---

México o Guatemala, o las naciones del norte de la India, cuyas minorías hablan inglés y forman parte de la burguesía "nacional"), Para Díaz-Polanco hay además de un ámbito "nacional", pero es ambiguo, porque hay igualmente ámbitos "regionales" que de nacionalidades dominadas (*Ibid*., p. 105), Este ámbito "regional" puede ser étnico (zapotecos en Oaxaca, México), étnico-nacional (quechuas o aymaras en Perú o Bolivia) o de nacionalidades dominadas (mayas en México, vascos o gallegos en España).

[19]. La expansión de la originaria nación rusa del principado de Moscú, también nace en el siglo XV, tras vencer a la Orda Dorada de los mongoles, y significa igualmente la presencia de la Europa Oriental en el Asia de la tundra, con la conquista de muchas etnias, etnias-naciones y auténticas naciones-estados, que quedarán sometidas al poder de los Zares moscovitas, Rusia será un "imperio" {en el sentido de Samir Amin), donde un Estado uninacional dominará muchas etnias-naciones que nunca serán homogeneizadas en una nación (ni siquiera en la República de Rusia, y muchos menos en la URSS, después de la revolución de Octubre). La dificultad leninista de la "cuestión nacional" manifiesta este malestar. El "Marx definitivo" (desde 1868, por su diálogo con los rusos populistas como Dánielson) superó la visión eurocéntrica de su juventud (Véase mi obra *El último Marx* (1863-1882) y *la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, México, 1990, pp. 272ss.), pero no llegó a expresarse políticamente. La noción de nación más corriente en el marxismo posterior será frecuentemente eurocéntrico, y, también, algunos opinarán (por oponerse al internacionalismo proletario) que la cuestión del nacionalismo caía necesariamente en lo antirrevolucionario, olvidando que el capital -para Marx- tiene implantación "nacional". Aún hoy, a finales del siglo XX, el capital sigue teniendo implantación "nacional", y las trasnacionales pueden justamente beneficiarse de la diversidad "nacional" {del grado de desarrollo del capital orgánico). Véase mi obra *Hacia un Marx desconocido*, Siglo XXI, México, 1988, cap.15 (pp, 31255,), donde mostramos todo esto.

la Periferia mundial, a través de su propia organización colonial (al conquistar o dominar a las antiguas etnias, etnias-nacionales o naciones o naciones-estados periféricos), su propio "modelo" de *Estado donde una nación domina a las otras dentro de un mismo territorio* (desde 1776 en Estados Unidos el modelo de Estado fue nacional, no así desde el 1810 en América Latina donde la "etnia blanco-mestiza" [como la denomina Marcos Roitman] domina a las etnias indígenas, y después en otros Estados -como en la China republicana del 1912-, y generalizado desde 1945 en toda el Africa y Asia, siguiendo el mismo modelo en el que una nación, etnia o tribu domina a las restantes).

De allí que las reflexiones de J. Habermas sobre la "ciudadanía" y la "Identidad nacional" en Europa nos parecen sumamente interesantes, pero si no se plantea la cuestión dentro de un horizonte mundial, dicha filosofía pareciera "provinciana ", eurocéntrica, y completamente cerrada a una muy minoritaria parte de la humanidad (a una Europa cuya población no llega al 7,5% de la población de nuestro planeta).

2. CRISIS COYUNTURAL Y APARICIÓN DEL "NACIONALISMO"

E. J. Hobsbawm, y otros autores, no parecieran distinguir claramente la cuestión del conflicto en el Cuerpo Social (1.), la "nación" (étnia, etcétera) -momento pasivo-, su crisis (2.), y el "nacionalismo" -momento activo-, tanto como movimientos nacionalistas (4.) como producción de \1 una formación ideológica (5.) que los autodefine y conduce en su proceso 1 político. Por nuestra parte diremos que el *nacionalismo* es la "reflexión" o aUtoconciencia política de ciertos (o todos) los miembros de un Cuerpo Social, de una nación (etnia, etcétera) de formar parte activa de dicha entidad: es afirmación de pertenencia, de identidad, de solidaridad, en vista de un programa o manejo concreto de la crisis que vive el grupo. El Cuerpo Social o nación no vive permanentemente en estado de nacionalismo activo. El nacionalismo existe siempre de manera *latente, invisible* (y es frecuentemente el patriotismo de los Estados dominantes), pero se hace *visible, aparece* como un momento epocal, que se manifiesta temporalmente como un fenómeno de manera puntual en el seno de una nación. Veamos las condiciones de posibilidad de la aparición de este fenómeno concreto.

Patriotismo y nacionalismo no son fenómenos idénticos, aunque el primero fue frecuentemente en el pasado el nombre del segundo[20]. Ambos, juegan una función semejante: aumentan la unidad del Cuerpo Social, la solidaridad, y activan los agentes políticos para la acción ante una crisis o contra un "agresor"[21]. El patriotismo, sin embargo, es más bien político-militar; el nacionalismo es más un fenómeno cultural-económico, ya que el primero se encuentra más relacionado a los regímenes precapitalistas, y el segundo a los estados (y sus naciones) capitalistas.

Las *crisis* pueden originarse por factores externos, pero es normalmente el efecto de un desequilibrio de la estructura interna del Cuerpo Social. " Desde afuera " la nación (etnia, etcétera) puede ser " agredida " de muchas maneras: por una ocupación militar, por una dominación política, econÓmica o cultural (una de ellas, varias o todas al mismo tiempo). Habrá que analizar cada caso de aparición de nacionalismo (etnicismo, etc.) como respuesta de dicha "agresión" externa (o considerada por la etnia, nación, etcétera) como tal.

En Estados Unidos, por ejemplo, las minorías afro-americanas (resultantes del esclavismo) sufren discriminación racial, pero no puede aparecer como un movimiento étnico; consiste en cambio en un movimiento social de identidad racial. Por el contrario, los grupos "hispanos" (de origen latinoamericano), por tener una lengua propia, historia común, etcétera, sí pueden afirmar un *movimiento etnicista*, con componentes lingüísticos, culturales, históricos, con revindicaciones hasta política y económica propias.

En una agresión clara de ocupación militar (como hoy en Irlanda del Norte, en Panamá o en Palestina, y hasta hace poco en Lituania o en Croacia, por ejemplo) se despierta un nacionalismo patriótico especial. Las etnias indígenas en América Latina o Estados Unidos reivindican su identidad ante la agresión militar de la conquista en el siglo XVI.

El capitalismo central, por su parte, hoy en una fase de "mundialización del capital" y del mercado de agresividad particular, por la competencia internacional entre los capitales globales nacionales[22], domina o

---

[20]. Véase, por ejemplo Raphael Samuel (ed.), Patriotism. *The Making and Unmaking of British National ldentity*, London, vol.I-IlI, 1989.

[21]. Por esto Hegel, en su *Filosofía del Derecho* era tan partidario de la "valentía" militar, como virtud de la "substancialidad" del Estado, donde se afirmaba explícitamente la Unidad del Todo.

[22]. Véase este concepto en mi obra *Hacia un Marx desconocido*, cap.15, pp. 340ss. Escribe Marx: "El capital, si hubiera alguna diferencia en la ganancia, se transferiría rápidamente de

extrae ganancia (valor, plusvalor) de las nacIones periféricas. Esto despierta, por ejemplo en ciertos países de América Latina, un nacionalismo de capitalismo periférico que denominamos "populismo", hegemonizado por las burguesías industriales o semi-industriales periféricas. Será el caso más típico, cuyo correlato en el *capitalismo central* son el nazismo, el fascismo y el nacionalismo expansivo del Imperio japonés[23]. Estos nacionalismos sólo pueden explicarse dentro de la "competencia del mercado mundial" en la primera mitad del siglo XX. Al final del siglo XX comienza otro tipo de nacionalismo: ahora es la dicha mundialización del capital, lo que produce aún en los Estados Unidos el nacimiento de un cierto nacionalismo-patriótico (desde Ronald Reagan) ante la superioridad económico-tecnológica de Japón o Alemania en Europa Occidental. Este último nacionalismo tiene gran peligro, dada la superioridad indiscutible militar norteamericana sobre sus "competidores". En Europa, el "chauvinismo de bienestar"[24] cierra las puertas a las masas empobrecidas de la Periferia (de la Europa del Este o del Sur). De todas maneras, la indicada "mundialización del capital" produce en la periferia enormes cantidades de masas desempleadas y miserables que pueden inclinarse a fundamentalismos nacionalistas religiosos (como en el mundo musulmán).

Londres a Yorkshire; pero si a consecuencia del crecimiento del capital y la población los salarios aumentan y las ganancias bajan, *no por ello* se desplazan necesariamente el capital y *la población* (sic) de Inglaterra a Holanda o a España o Rusia, donde las ganancias serían mayores" (*Grundrisse*, Dietz, Berlin, 1974, p. 811; Siglo XXI, México, 1973, t.III, pp. 56-57). Hasta hoy, cuando se habla de tras-nacionalización del capital, *los trabajadores siguen teniendo ciudadanía nacional. implantados en un territorio con salario "medio"* (bajo de manera absoluta en la Periferia, alto en el Centro). Aunque haya trasnacionalización del capital productivo (en cuanto a ubicación de las fábricas) o del capital financiero (éste si puede ser universal en sentido estricto), las fronteras nacionales del capital existen y permiten gran acumulación de plusvalor y ganancia.

[23]. En los tres casos, capitalismo industriales más recientes (que el inglés, francés y norteamericano), y que luchan por entrar en la competencia del mercado mundial capitalista.

[24]. Nos habla de él J. Habermas, *art.cit*., III, pp. 28 (inédito mecanografiado). Este chauvinismo tiene otra cara, que Habermas lo describe así: "Las capas relativamente desposeídas, ya porque se vean amenazadas por un descenso social o por una segmentación entre los gruposmarginales, tienden a identificarse más claramente con la superioridad ideologizada de su propio colectivo ya rechazar todo lo ajeno" (p. 29). Véase igualmente sobre el nacionalismo en Habermas, la obrita *Identidades nacionales y postnacionales*, Tecnos, Madrid, 1988. Aquí escribe: "El estado nacional mismo es quien engendra esos movimientos autonomistas en los que las minorías nacionales oprimidas luchan por sus derechos. Y al someter a las minorías a su administración central, el Estado nacional se pone a sí mismo en contradicción con las premisas de autodeterminación a las que él mismo apela" (p. 91). Como podemos ver Habermas sigue hablando de "Estados-nacionales".

Como vemos, los agentes internos del Cuerpo Social o nación que se movilizan más activamente como movimientos nacionalistas, son aquellos cuyos intereses se ven más directamente afectados o tienen capacidad de respuesta. Ante una agresión militar, las elites guerreras; ante la agresión económica, las clases empresariales, industriales, comerciales u otras; ante la penetración cultural, los intelectuales con conciencia histórica, literaria, artística o cultural en general; etcétera. De todas maneras pareciera que el nacionalismo se origina cuando, en un *primer* momento, aparece la *minorité agissante* correspondiente (que puede ser artística, militar como los héroes de la independencia, económica como los comerciantes árabes o las burguesías nacionales, etc.): el movimiento nacionalista. En un segundo momento se afirma la identidad cultural, folklórica, como positividad (Havel en Checoslovaquia es un caso reciente, Martí en la Cuba del siglo XIX o Soloviev en la Rusia zarista): es la producción de una formación ideológica que justifica la acción nacionalista. En un *tercer* momento, se explicitan los programas, la acción política de afirmación de los movimientos nacionales (o nacionalistas). Son los agentes correspondientes los que efectúan las tareas concretas.

Es decir, el fenómeno del *nacionalismo* (o del etnicismo, etcétera) está determinado por todos los aspectos sugeridos; se trata de una realidad compleja que no se deja simplificar rápidamente.

En cuanto a una posible clasificación, ésta debe ser dejada por el momento como abierta, ya que hay *etnicismos* de reivindicación de identidad y autonomía política (como las etnias indígenas en América Latina, movimientos de oposición al estado-uninacional criollo-mestizo); hay *nacionalismos de expansión etnocéntrica* como el nazismo[25]; hay nacionalis-

[25]. Este nacionalismo alemán necesita todavía ser analizado con objetividad. Es una nacionalismo de afirmación de un nación política, económica y militarmente dominada después del tratado de Versalles. La burguesía nacional alemana (Ios Thyssen, Siemens, Volkswagen, Krupp, etc.) necesitaba una cierta autonomía y libertad, y un lugar dentro del mercado de competencia mundial. Hitler fue el instrumento de esta burguesía (como "aprendiz de mago" superÓ a sus maestros y realizó disignios catastróficos). Pero no debe olvidarse que fue apoyado por la burguesía nacional alemana para destruir el socialismo triunfante en Hamburgo y otras ciudades, desde 1930, y para abrirle un mercado (el "espacio vital") a dicha burguesía. Inglaterra, con un nacionalismo latente o invisible, no necesitaba afirmarse explícitamente como nacionalista, ya que dominaba el mercado mundial: era la "naturaleza" misma de las cosas. Hoy, en cambio, Inglaterra retorna a un patriotismo nacionalista (despertado en ocasión de la Guerra de las Malvinas, por ejemplo) cuando se trata de tener que entrar, como un miembro más, al Mercado Común Europeo. Ahora aparece un cierto nacionalismo, que en el Imperio de otrora, cuando la "nación" inglesa dominaba el Planeta, no era necesario mos-

mo de *defensa de derechos negados* (por ejemplo las "nacionalidades" dominadas dentro de los Estados modernos de la Europa Unida, en Italia, Francia, España, etcétera); los hay de *resistencia* (como la irlandesa en el Reino Unido, la tamil en Sri Lanka, o muchas etnias-tribus incluidas en Africa en Estados modernos más o menos ficticios[26]), de *afirmación de la identidad* (como los "hispanos" en Estados Unidos), de construcción de un nuevo sistema (como las antiguas Repúblicas de la URSS), de *emancipación* (como la liderada por Gandhi y el Partido del Congreso en India, o como en otras naciones, etnias o tribus en África y Asia, en el proceso de emancipación del orden colonial de posguerra), o el nacionalismo de *superación del capitalismo*, lucha contra su peculiar dominación política, cultural y económica (como en los casos de China [el maoísmo], Vietnam, Angola, Mozambique, Cuba o el sandinismo). Están además los nacionalismos *invisibles o dominantes* (como el norteamericano, inglés o francés) que son los que tienen más vigencia pero pasan desapercibidos como la "naturaleza misma de las cosas". Hay entonces muchos tipos de nacionalismos, que podremos ir analizando en futuras discusiones.

En cada caso puede describirse de qué Cuerpo Social, grupo, etnia nacionalidad o nación se trata; de qué tipo de conflicto de la estructura del Cuerpo Social se produce la crisis; de qué agentes estamos hablando preferentemente; qué tipo de movimiento nacionalista desarrolla; que formaciones ideológica y programas políticos formulan; y cuáles son sus peculiaridad en cuanto a su identidad, solidaridad y liderazgo en referencia al cumplimiento de proyectos políticos, económicos, culturales, etcétera que se han propuesto.

3. ¿ES POSIBLE PENSAR EN CRITERIOS ÉTICOS PARA JUZGAR EL FENÓMENO DEL NACIONALISMO?

Aunque sea en pocas líneas, desearía tratar un tema que se ha discutido y por ello merece iniciarse su exposición.

---

trar; antes, el fenómeno nacionalista era propio sólo de los escoceses o irlandeses dominados, hoy, también de los ingleses que han perdido la antigua hegemonía.

[26]. El colonialismo europeo, irresponsablemente, fijó fronteras geográficas de Estados ..cortando" en trozos a etnias-nacionales. La masacre de Biafra nos recuerda el genocidio de una nacionalidad africana. El Estado moderno donde una nación domina a las otras, en la mayoría de los países surgidos al fin del colonialismo en Africa, no ha logrado la pretendida unidad ciudadana.

A manera de ejemplo, sería correcto reflexionar sobre el por qué el nacional-socialismo de Hitler no puede ser éticamente aceptable. Es sabido que apoyado por la burguesía alemana al comienzo de la década del 30, poco a poco, como un "aprendiz de mago", se les fue de la mano a sus propios genitores. Éticamente puede observarse que se afirmó la superioridad de una raza sobre las restantes (superioridad que no puede probarse racionalmente). Este racismo es éticamente perverso.

Era un movimiento nacionalista que suponía, además, la superioridad de la "Nación alemana" sobre todas las demás naciones del planeta; un tipo de etnocentrismo que se autototaliza y cierra el sistema fetichizándolo. Todo etnocentrismo es ética mente perverso.

Frecuentemente, hay nacionalismos de autoafirmación clara, pero que al mismo tiempo persiguen, sin permitir respeto alguno por sus derechos, a minorías que conviven dentro del mismo territorio de la nación. Todo nacionalismo antiminorías es igualmente éticamente perverso.

Por el contrario, el recuerdo de la memoria frecuentemente olvidado por los pueblos de naciones oprimidas, y que el nacionalismo intenta recuperar, es un momento ético de la mayor importancia, como afirmación de la autonomía de la voluntad libre. Lo mismo el intentar controlar los instrumentos e instituciones que permiten a la nación dominada ejercer un poder justo para realizar sus propios intereses.

En fin, no sería difícil ir encontrando criterios éticos (sin pretensión por el momento de proponer sistematización alguna) que nos permitan comprender que ni todos los nacionalismos son perversos ni justos, ni todos tienden a desaparecer o por el contrario están ahora originándose con tal vehemencia por vez primera. Nada de eso. El nacionalismo es un momento político permanente, latente en todo Cuerpo Social que aparece como movimiento e ideología nacionalista en ciertas conyunturas críticas.

4. ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL NACIONALISMO EN AMÉRICA LATINA

Hablar del tema significa, en cierta manera, recorrer toda la historia de América Latina, aún desde antes del impacto de la invasión europea en 1492, porque el etnicismo tiene reivindicaciones milenarias. Sólo bosquejaremos la cuestión, como para situarla introductoria e históricamente[27].

[27]. Sobre el tema hemos ya escrito algo en "Las crisis de los nuevos estados independientes", en *Historia de la Iglesia en América Latina*, Nova Terra, Barcelona, 1972, pp.80ss.; "Cultura

4.1. La naciones y etnias en Amerindia (antes de fa invasión europea del 1492). Como ya hemos indicado más arriba, la América Nuclear (en las montañas sobre el Pacífico, con revolución urbana y agricultura avanzada, de riego; con un modo de producción tributario}, es decir, las confederaciones de ciudades mayas y el Imperio inca, constituyen "naciones" en sentido estricto --como lo indicaba Samir Amin-. El Imperio azteca, profundamente unificado, dará lugar a una nación de histórico arraigo. El mito político Quezalcoatl-Guadalupe tendrá mucho que ver con el surgimiento de la conciencia "nacional"[28]. Los otros pueblos indígenas, sean plantadores caribes o amazónicos, del Chaco o las montañas del sur hasta los mapuches en Chile, resistirán como "etnias" y aún "etnias-nacionales" (como los últimos nombrados}. No serán el espacio de nacimiento de posteriores naciones-estados, pero subsistirán hasta el presente y se harán presentes como "movimientos étnicos" que contestarán al Estado uninacional criollo-mestizo de dominación de las otras etnias o naciones dentro del mismo territorio estatal.

4.2. El origen de los Estados y nacionalidades en la Cristiandad colonial (1492-1808). En la época colonial luso-hispana, la inmensa variedad de pueblos desde California y Texas hasta Tierra del Fuego, sufrió una unificación externa violenta. Nació así el "Estado de Indias" español (el "Estado del Maranhao" o el "Estado do Brasil" lusitano}, con su "República de españoles" y "República de indios", claramente discriminados. De todas maneras, los Virreinatos, las Audiencias, las capitanías generales, y también los arzobispados, obispados, doctrinas, etcétera, fueron (organizados como dominación sobre el resto de los pueblos, naciones o etni~s indígenas que habían resistido al genocidio} constituyendo "unidades " regionales determinadas por la distancia, la orografía, los polos de producción, las ciudades y los puertos que se fundaron, las universidades, etcéte'ra, "proto-Estados" que adquirirán autonomía en la crisis de la emancipación. Los grandes Virreinatos (México, Perú, Gran Colombia con

---

latinoamericana y filosofía de la liberación", en *Ponencias* (III Congreso de Filosofía Latinoamericana), USTA, Bogotá, 1984, pp. 63-108; y "Relaciones Iglesia y Estado en las formaciones sociales periféricas latinoamericanas", ponencia al Congreso en Austin (Texas, USA) sobre Relaciones de Iglesia y Estado, en 1976, publicado entre otros lugares en *Christus* (México) 484 (1976), pp, 35-41. Además puede consultarse mi obra "La política latinoamericana", en *Filosofía Ética Latinoamericana*, USTA, Bogotá, t. IV, 1979.

[28]. En el excelente trabajo de J. Lafaye, Quetzalcóatl y *Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, FCE, México, 1977, muestra esta tesis de manera muy convincente e informada.

Bogotá como capital, y posteriormente el Plata con Buenos Aires) al que deberíamos sumar los Arzobispados (los anteriormente nombrados, más el de Santo Domingo y Guatemala al final de la época colonial), y no olvidando el Brasil (bajo el poder de Portugal), constituyen las unidades mayores (que pudieron haber sido los únicos Estados de América Latina, en la visión de los mejores estadistas criollos, como Bolivar, Iturbide o San Martín). Dentro de la unidad colonial, por una parte, van sin embargo acentuándose los regionalismos, la que dará posteriormente origen a pequeños Estados, aunque, al mismo tiempo, una cierta unidad continental se conservará, y es la que ha hecho pensar a Abelardo Ramos con muchos otros en la existencia de la "Nación latinoamericana" -y que todavía es una utopía como proyecto de liberación futuro-.

4.3. El Estado monoétnico criollo-mestizo de dominación. El ambiguo proceso de la emancipación contra España y Portugal[29], que es una crisis de origen externo (la invasión napoleónica a la Península ibérica), impactó al Imperio hispano-lusitano (ya periférico de Francia e Inglaterra) despedazándolo. En las colonias borbónicas de América y Filipinas, la elite criolla (blancos nacidos en América) y los mestizos lideraron el proceso patriótico-nacionalista. Un verdadero bloque social unificado como pueblo se lanzó a la lucha armada; grupo social que pudiera denominarse nación dominante o etnia hegemónica. España fue vencida, y en 1821 toda la América continental se había emancipado y comenzaba la organización del Estado moderno, donde una etnia o nación central y dominante controlaba a las restantes etnias y regiones. Si el Estado moderno europeo comenzÓ en la Península ibérica en el siglo XIV (con Portugal) y posteriormente en los otros países, en América Latina se inicia con el proceso militar de la emancipación. El patriotismo-nacionalista creó identidad, solidaridad entre clases contradictorias (criollos, mestizos, mulatos, antiguos esclavos, indios, etcétera), en un proyecto anti-español/portugués. Es un protonacionalismo de emancipación, con héroes militares, principalmente.

[29]. Es sabido que el Brasil tuvo un proceso diferente, ya que el rey Joao de Portugal huyó a Río de Janeiro. Brasil devino imperio. En 1822 Pedro I declara la libertad del Imperio del Brasil del de Portugal. Con lo cual Brasil anexa el Maranhao y se consigue la unidad (Brasil pudo haber sido cinco Estados: el Maranhao, el Nordeste de Salvador a Rio, Minas Gerais, la región paulista y el sur "gaucho"). Brasil se benefició de un movimiento nacional centrípeto, mientras la América hispana (bajo la política inglesa divisionista y la debilidad de España) sufrió uno centrífugo, y terminó dividiéndose en más de veinte "Estados" dispersos, cuyo colmo divisionista se dio en América Central.

Lo cierto es que la constitución del Estado moderno no se consolidará en América Latina en su primer siglo de vida (desde el comienzo de las guerras en 1810 hasta aproximadamente el surgimiento del nacionalismo burgués, en 1910, por dar unas fechas aproximativas). Es el siglo que comienza con las guerras que destruyen el orden colonial (hasta el 1820 aproximadamente), del conservadurismo criollo-mestizo de la primera parte del siglo XIX, al liberalismo político y positivismo ideológico de la segunda parte de dicho siglo. Paradójicamente el liberalismo latinoamericano no limita el Estado, la funda y la hace crecer (en el campo educativo, militar, económico, etcétera). La afirmación del patriotismo-nacionalista de los héroes de la independencia y del conservadurismo posterior (para garantizar sus intereses ante la potencias extranjeras anglosajonas) desaparecerá con el liberalismo posterior (que producirá un patriotismo laico, de dudosa raigambre en las masas populares). El Estado oligárquico criollo-mestizo tendrá tintes nacionalistas hacia afuera, y dominará internamente las etnias y naciones indígenas americanas.

4.4. El nacionalismo populista (1910/1930-1955). El único movimiento propiamente "nacionalista " en América Latina hasta la fecha es el nacionalismo populista, liderado por una débil burguesía nacional y conducido por el Estado populista[30]. La crisis económica del 29, el lapso de tiempo entre las dos guerras (1914-1945), debilitó la competencia del capitalismo central en la Periferia, y permitió a una débil burguesía nacional delimitar un cierto ámbito de cuasi-monopolio sobre el mercado dentro de las fronteras del Estado, bajo una política "nacionalista " de protección de la industria, nacional. Los casos prototípicos son los de Argentina (con Yrigoyen desde 1918, y con Perón desde 1946), de Brasil (con Getulio Vargas desde 1930) y de México (con Calle, pero especialmente con Cárdenas desde 1934). Este período termina en 1954 con el golpe organizado por la CIA

[30]. Véase mi ensayo: "Hipótesis para elaborar un marco teórico de la historia del pensamiento latinoamericano (Estatuto ideológico del Discurso populista)", en *Praxis latinoamericana* y *Filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1983, pp. 261-299. Entre otros véase Ghita Ionescu-Ernest Gellner, *Populismo. Sus significados y características nacionales*, Amorrortu, Buenos Aires, 1970; Francisco Weffort, *Populismo, marginación y dependencia*, San José, 1973; Gino Germani- Torcuato Di Tella-Octavio Ianni, *Populismo y contradicción de clase en América Latina*, Era, México, 1971; Robert Dix, *The developmental significance of the rise of populism*, Houston, 1975; A. Niekerk, *Populism and political development in Latin America*, Rottaerdam, 1974; Amad lo Córdoba, *La ideología de la revolución mexicana*, UNAM, México, 1974; Darcy Ribeiro, *El dilema de América Latina*, Erta, México, 1973.

contra Jacobo Arbenz en Guatemala, con el suicidio de Getulio Vargas ese año en Brasil (que no soporta ya más la presión del embajador norteamericano), con la caída de Juan D. Perón en 1955, de Rojas Pinillas en Colombia y Pérez Giménez en Venezuela en 1957, y con la de Batista en Cuba en 1959 (es decir, con la Revolución Cubana). En este corto período de un cuarto de siglo aproximadamente, aparecerá el "nacionalismo" defensivo (ante la agresividad del capitalismo central) de la burguesía periférica. Todo un movimiento de "revisión histórica " e ideológica antipositivista (desde la Argentina de los nacionalistas del 30, con Scalabrini Ortiz o Martínez Estrada, hasta el México del Vasconcelos de la *Raza Cósmica*, de Samuel Ramos o Antonio Caso), hasta el redescubrimiento del arte propio (los muralistas mexicanos como Diego Rivera y Orozco, del Partido Comunista, pero pintando para el nacionalismo burgués). El "movimiento nacionalista " popular crea un consenso liderado por la burguesía contra la antigua oligarquía terrateniente y contra el liberalismo que gobernaba en la dependencia del poder económico anglosajón (ahora el enemigo principal de la burguesía nacional periférica, que debía "liberarse" de su competencia desleal). De allí la simpatía de los nacionalistas latinoamericanos por las Potencias del Eje, ya tenían como enemigo común: Inglaterra y Estados Unidos. Era una lucha entre burguesías: las burguesías nacionales centrales (Inglaterra, Estados Unidos), contra las burguesías nacionales emergentes (Alemania, Japón e Italia), con la simpatía de las burguesías nacionales periféricas (en Africa, Asia y América Latina)[31].

4.5. De la crisis del nacionalismo populista al "Estado Mínimo". La expansión norteamericana de posguerra, le llevará al Imperio americano casi diez años de reconstituir un nuevo orden mundial. Ante la URSS socialista se le opondrá una Alemania renacida, que terminará por ser la locomotora de la Europa Unida, que queda bien expresada en la posición de una "ciudadanía universal", más allá de las identidades nacionales de la anti-

[31]. Todavía no existe una obra que interprete con alguna objetividad, ;en el plano mundial, el fenómeno del nazismo, fascismo y populismos periféricos (como los de Sukarno en Indonesia, Naser en Egipto o Cárdenas en México). En Nürenberg se colgaron a los instrumentos militares del nacionalismo alemán. Pero su ideología (el racismo francés de Taine o inglés de Oarwin) seguirá su camino, mostrando la "superioridad" de Europa sobre el mundo periférico. Sus elites (la burguesía alemana, no diferente a la francesa, inglesa o norteamericana) no fue juzgada culpable y se la premió con el Plan Marshall. Es una historia que debe todavía ser investigada y expuesta con una mínima objetividad por la ciencia histórica, pero hay sobre el tema como una confabulación del silencio.

gua Europa, de Habermas. Ante la China socialista se recompone el japón. Los vencidos de la guerra (Alemania y Japón) serán después los competidores de los norteamericanos. Una vez reorganizado el " centro " , Estados Unidos destruye en la Periferia latinoamericana la " competencia " de la débil burguesía nacional proteccionista de su mercado nacional. Los proyectos capitalistas populistas (como los de Arbenz, Perón, etcétera) son juzI! gados de peligrosos, dictatoriales y hasta comunistas[32]. La caída de los ,! populismos nacionalistas abre una doble vertiente: 1) El movimiento revolucionario socialista, también nacionalista (como el cubano o posteriormente el sandinismo, aún más nacionalista que el primero[33]), y 2) la tradición desarrollista, que dejará definitivamente el nacionalismo como referencia. En realidad América Latina transitará (excepto Cuba y Nicaragua y el corto gobierno de Allende) por una vía no-nacionalista, de dependencia norteamericana, que irá acentuando su dominación.

El desarrollismo {desde 1957 con Frondizi en Argentina o Kubitschek en Brasil, la Democracia Cristiana en Chile o Venezuela) es por definición anti-nacionalista. Abierto el mercado libre al capital ya la introducción de tecnología extranjeros, se permitirá la expansión de las trasnacionales y se tenderá a dejar sin protección a la débil burguesía nacional {que habituada al proteccionismo no ha tampoco aprovechado el tiempo de monopolio relativo que se había organizado en su favor).

Los regímenes de seguridad nacional {desde el golpe de Estado en Brasil en 1964), desarrollan esta posición anti-nacionalista, y la penetración del r capital norteamericano, europeo y japonés se acentúa. A mediado de los

---

[32]. El golpe de estado contra Arbenz (Arbenz tiene en realidad un proyecto burgués nacionalista, y por ello exige a la United Fruit un aumento del salario de los obreros de las bananeras, para tener un mercado interno más solvente) es justificado como lucha contra el "comunismo", apoyado por las trasnacionales y la oligarquía guatemalteca exportadora.

[33]. El sandinismo sigue los pasos de Sandino, un lider nacionalista que lucha contra la invasión norteamericana en Nicaragua. Los socialismos revolucionarios latinoamericanos fueron nacionalistas y populares. Sería todo un tema aparte mostrar el por qué las revoluciones poscapitalistas en la periferia fueron, y deberán ser, nacionalistas y populares. En efecto, la única manera de acumular riqueza {sin una transferencia estructural de valor) en la Periferia, es rompiendo el lazo de la dependencia. En este momento (1992), de caída estrepitosa de la ex-URSS y de los países del socialismo real de la Europa del Este, la situación del antiguo Tercer Mundo ha desmejorado notablemente. Habrá que esperar, por desgracia para el pueblo de los pobres que aumenta en número y miseria absoluta y relativa, a que los pseudo-proyectos del neo liberalismo del mercado libre muestren sus frutos nefastos, para que pueda reiniciarse un proceso serio de autonomía de la Periferia, de liberación ante el capitalismo central (Japón, Estados Unidos y la Europa Unida hegemonizada por Alemania).

70s. comienza el endeudamiento externo, que llevará a una mayor dependencia aún del capital central.

Por último, el período de las Democracias formales (abierta en 1983 con la elección de Alfonsín en Argentina y de Sarney en Brasil en 1985) cierra la historia hasta el presente, con una política de "Estado mínimo", bajo la doctrina del neoliberalismo que recomienda desmantelar el estado benefactor en favor de un estado eficiente, con poca burocracia y sin empresas estatales. Se ha llegado así al mínimo de nacionalismo de la historia reciente. Sin embargo, los golpes de Estado en Haití y Venezuela, muestran que esta etapa de "Democracias formales" comienza una crisis de deterioro creciente que permite indicar un cierto renacimiento nacionalista (pero podría ser de derechas y no popular).

4.6. Resurgimiento de las etnias indígenas: hacia el Estado plurinacional. El nacionalismo de liberación continental. En un congreso en la UCLA de Los Angeles, bajo el título de "Colombus paradox", Rodolfo Stavenhagen mostraba el surgimiento del movimiento étnico indígena en toda América Latina como un proceso que pone en cuestión el Estado-nacional criollo-mestizo nacido de las guerras de la emancipación a comienzo del siglo XIX. La Constitución de Colombia de 1991, lo mismo que la nicaragüense promulgada por el movimiento nacionalista-popular sandinista, da a las etnias indígenas un territorio propio, derecho a hablar su lengua, practicar su religión, organizar su poder político local. Esto exige redefinir entonces al Estado moderno como un Estado-plurinacional, aunque la "etnia " criollo-mestiza sea mayoritaria en algunos países (como Argentina o Uruguay), o minoría en otros (como en Guatemala o Bolivia). Surge entonces un movimiento étnico-nacionalista que replantea la cuestión nacional; el nacionalismo cambia de contenido político. Sin embargo, aún ante el fracaso de democracias sin contenido social ni reforma económica, la aparición de un "nacionalismo de liberación", que defienda los intereses populares, no sólo políticos sino igualmente económicos (crítico entonces del capitalismo periférico, donde se producen las contradicciones más claras del capitalismo mundial) no pareciera que se divisa en el horizonte del próximo futuro (Hugo Chaves sería la excepción). Ese nacionalismo de liberación debería ser continental, de las "naciones latinoamericanas" (los actuales Estados, con sus naciones criollo-mestizas, afro-americanos y las etnias indígenas, como sujetos de derechos) constituyendo un todo que pueda hacer viable un sistema regional económico-político con alguna posibilidad de sobrevi-

vencia. La discusión se sitúa ahora sobre si dicha unidad será de autonomía latinoamericana (que fue el proyecto bolivariano, de tantos movimientos revolucionarios, y aún de partidos de la burguesía en los nacionalismos populistas y otros movimientos populares y étnicos) o bajo la hegemonía norteamericana (en la línea del modelo del Tratado de Libre Comercio de Norte América, entre Estados Unidos, Canadá y México) para poder competir con Japón y la Unión Europea.

He querido mostrar, entonces, la complejidad de la cuestión del nacionalismo, de los movimientos y las ideologías nacionalistas, si se toman en cuenta escenarios diversos dentro de la experiencia contemporánea de la humanidad en nuestro planeta.

CAPÍTULO XII

PROYECTO FILOSÓFICO DE AGNES HELLER
DIALOGO DESDE LA FILOSOFIA DE LA LIBERACION[1]

> "y contra la voluntad del creador se convirtió en su *plataforma* porque la *obra* se construyó con su sangre"[2].

I. EL PROYECTO FILOSÓFICO DE AGNES HELLER

Anges Heller, lectora incansable, escritora fecunda, mujer e intelectua[3], nace de familia judía de Budapest en 1929, ciudad central del antiguo Imperio austro-húngaro. Perteneció al grupo selecto de jóvenes filósofos que rodearon a György Lukács desde la década del 50, y que constituyeron la "Escuela de Budapest", entre los cuales se cuentan György Márkus, Dénes Zoltai, István Hermann (primer compañero de Heller), M. Mészáros, Miklós Almási y Ferénc Fehér, segundo compañero de Heller, la que será al final la más connotada de todo el grupo.

Durante toda su vida G. Lukács pensó escribir una Ética, que junto a su Estética y Ontología debían formar parte del desarrollo arquitectónico de

---

[1]. Este capítulo tiene su origen en la ponencia presentada en la Universidad Pedagógica Nacional (México), en un diálogo personal sostenido con Agnes Heller en México en septiembre de 2000.

[2]. "El naufragio de la vida ante la forma: Gyorgy Lukács e Irma Seidler", en 1984,211. Agnes Heller, mujer y filósofa fecunda, construyó su vida y su obra, pero para ello debió superar en ella a su "maestro", a su "padre": G. Lukács. Porque Lukács fue un creador e Irma se sujcidó. "Sólo muy pocos pueden crear su relación de manera que también otros puedan crear y recrear" (Ibid., 214). A pesar de todas las transformaciones Agnes Heller parece ser una de ellas... aún siendo mujer en un mundo todavía machista. El tema se continúa en "De la pobreza del espíritu. Un diálogo del joven Lukács" (Ibid., 215ss.).

[3]. Véase sobre su postura "feminista" en 1980a, 18355. De su gran maestro Lukács, mujer ante un varón, exclama: " A menudo me sentí tentada de tratar a este hombre genial como a un niño indefenso" (216). "De quién más cerca me siento es de Rosa Luxemburg [...] Incluso en los peores momentos, hasta en la cárcel, fue capaz de ser feliz" (217).

su filosofía. Hace poco se han publicado unos apuntes de Lukács titulados: *Intentos hacia una Ética*[4], donde descubrimos que desde 1919, junto a las investigaciones sobre la "vida cotidiana (*des Alltagsleben*)" y la "filosofía de la obra de arte (*Werkphilosophie*)", Lukács buscaba esclarecer la cuestión de las "normas y valores (*Normen und Werte*)". Puede verse que, en un nivel ontológico, planeaba una Ética como "ética de las valores", en referencia a Nikolai Hartmann, que cita repetidamente en su nombrados manuscritos sobre ética[5], en los que titula un apartado: el "Problema del valor (*Problem des Werts*)"[6]. Además, puede apreciarse la importancia que Lukács da a Aristóteles y al epicureismo y estoicismo[7]. Observamos también que para el viejo Lukács la "moral" es la positividad vigente, sistémica (la "moral" burguesa o "estalinista"[8]), mientras que la "ética" es su superación. La "ética" trata sobre "todo el ser humano"[9], sobre el "individuo en la universalidad"[10]. Lukács está pensando en el conocido texto de

---

[4]. *Versuche zu einer Ethik*, ed. Gyorgy Iván Mezei, Adakémiai Kiadó, Budapesr, 1994. El editor indica que desde los 605 Lukács pensaba escribir una Ética con el título de: "Die Stelle der Ethik im Systems der mensch!ichen Aktivitäten" (p. 7). En ella debía articularse la universalidad comunitaria y la individualidad ("wirkliche Entfaltung der Individualität"; *Gelebtes Denken*, Suhrkamp, Frankfurt, 1980, p. 276).

[5]. Págs. 128-130. En F11 escribe: "b) Zusammenhang von diamat-en und hist-mat-en Sphaere (Hartmann sieht nicht besonere Stellung des oekonomischen Lebens für Geist". En F12: "Primaere Wertbezusstsein aus Lebe (Aber Werte: überzeitlich)" (p.128).

[6]. *Op.cit*., p. 79-80.

[7]. Véanse referencias en pp. 109 ("Ethik und Moral, auch Stoa, Epikur)"; p. 109 ("Stelle von Aristoteles..."); p. 114 ("Verdienste von Stoa und Epikur"); p.116 ("Einzigartigkeit von Aristoteles... a) Weisheit (Stoa, Epikur)... Ad Mine Aristoteles -methodologisch zwei Gesicht-spunkte: a) Priorität des *lnhalts* (und zu des gesellschaftlichen Inhalts). Dies macht Konkretheit bei Aristoteles aus"); en p. l2l-128 un largo apartado sobre "Aristoteles", en relación con "Hartmann (Teleologisch)", donde se trabaja el tema de las Éticas de Aristóteles con interés especial; frecuentemente se habla de Jesús, como "ético", y la Iglesia como caída en la "moral" (la Cristiandad de Kierkegaard): "d) Jesus: Konflikt von *Gesetz* (Moral) und Ethik: Arbeit am Sabbath (Mensch!)(Accent auf Subjekt des Urteilenden, etc.). In Kirche: Rüchverwandlung in Moral (dagegen: Sekten Franciscus). Jesuiten: reine Moral (Kasuistik)" (p. 125).

[8]. "Stalin: Moral zurück zu Recht, statt vorwarts zu Ethik... Recht (Moral) -Ethik {Individuum und Gattung)" (p. 101). "Stalinsche Periode. Stan Vorwartsentwicklung von Moral (und Recht) zu Ethik. Rückverwandlung der Moral ins Recht" (p. 104).

[9]. *lbid*., p. 127: "Ethik (ganzer Mensch) höher als Moral (einzelne Entscheidung)". Es todo el tema de la "decisión existencial" de Heller.

[10]. "b) im Individuum zum Ganungswesen" (p. 128). Véase de A. Heller, con participación de Lukács o otros, el trabajo *lndividuum und Praxis* (*Positionen der Budapester Schule*), Suhrkamp, Frankfurt, 1975. Estos temas pueden observarse en la obra de N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, W. de Gruyter, Berlin, 1933, sobre el "Individuum" (cap. 3, pp. 10155.); la "personalidad" (cap. 4, pp. 12455); la "objetivación (*Objektivation*)" (cap. 58, pp. 52155.), presentes también en Heller.

Marx de los *Grundrisse*. En un primer estadio está la "comunidad" pre-burguesa; en el segundo, la "individualidad" burguesa:

> "Constituye el tercer estadio la libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad *comunitaria* (*gemeinschaftlichen*), social, como patrimonio social [...]"[11].

Se trata de la plena individualidad en la plena comunidad. A partir de este horizonte nos expone la conocida distinción entre "Derecho-Moral-Ética " (refiriéndose sin duda a los tres momentos de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, pero interpretados de nueva manera, ya que cambia por ejemplo el "Estado" de Hegel por la "Comunidad"12). La Ética para Lukács se encuentra entonces en el tercer estadio (como para los *Grundrisse*):

> "a) Comunismo primitivo (*Urkommunismus*): *costumbre* (*Sitte*): todavía no escindida... En la universalidad inmediata (*in Gattung bloss Unmitellbarkeit*). b) Derecho-Moral... Universalidad postulada abstractamente...13 c) Ética (Ethik): el individuo como conciente momento del Universal (*Individuum als bewusstes Moment der Gattung*)"[14].

De todas maneras la "subsunción de la moral en la ética nunca es absoluta"[15]. La "moral" es positiva, abstracta, institucionalizada como derecho, abstracción casuística; y por ello la moral ha perdido la materialidad del "nivel afectivo (*Affektniveau*)"[16]. Lukács llega a escribir que la "esfera ética [trata de] la *realidad práctica* (*prakistischen Wirklichkeit*): el arte es, en este sentido, no real (*nicht wirklich*)"[17].

Como podrá observarse Agnes Heller permanecerá fiel en toda su vida a algunas de estas "intuiciones" éticas lukácsianas, aunque con frecuencia

---

[11]. *Grundrisse*, Dietz Verlag, Berlin, 1974, p. 75. (Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, vol.l, p. 85).

[12]. Lukács usa el término marxiano de la juventud (*Gattung*) y no la "comunidad (*Gemeinschaft*)" del Marx maduro. En esto estribará, entre otras diferencias, la distinta interpretación que efectúo de la obra de Marx (véase E. Dussel, *El último Marx* (1863-1882) y la liberación latinoamericana, Siglo XXI, México, 1990, pp. 297ss.: "Gyorgy Lukács (1885-1971)", donde expongo una crítica a la categoría de "totalidad" como la fundamental en el pensamiento de Marx: en Lukács "no se ve que llegue a descubrir la importancia de la *fuente creadora de valor, la sustancia que desde la nada* del capital pone plusvalor" (p. 301).

[13]. Que es tanto la "individualidad" abstracta burguesa, como la "moralidad" kantiana.

[14]. Ibid., p. 105).

[15]. "Aufbebung von Moral in Ethik nie absolut"; p. 113.

[16]. *Ibid*., p. 114. De ahí la importancia de "Goethe contra Kant (*Goethe* (*auch Schiller*) *kontra Kant*" (Ibid.). Por ello la Estoa, Epicuro, Jesús, Goethe, los románticos, Kierkegaards (p. 118) y aun Gandhi (p. 116), recuperan estos niveles materiales olvidados pro el formalismo kantiano.

[17]. "Freilich: Hamlet, Don Quixote, etc., *wirken wie reale Menschen*")(p. 120).

profundamente modificadas, en especial desde 1978 -cuando debió abandonar Hungría y partir al exilio en el mundo anglosajón-.

El "proyecto filosófico" de Agnes Heller está determinado entonces claramente por ser siempre, y principalmente, el desarrollo de una *ética material*, de los valores, de las necesidades, de los sentimientos, en el horizonte concreto de la "vida cotidiana ", teniendo en cuenta el desarrollo histÓrico de la llamada *cultura occidental*. En esto estriba a) su gran ventaja (por ser una ética de "contenidos" y de impostación "histórica"), y b) su gran debilidad (por que no radicaliza suficientemente el momento material, ni subsume claramente el momento "formal" o procedimental, y tampoco el aspecto propiamente "crítico" -por dejar de lado, reductivamente, una "filosofía de la economía "[18], como veremos más adelante-, y todo desde una visión eurocéntrica.

Dividiremos el desarrollo del programa filosófico de Heller en los momentos diacrónicos más importantes de su biografía intelectual.

1. HELLER EN LA HUNGRÍA ESTALINISTA (1947[19]-1978)

Desde sus primeras obras históricas se afirma filosóficamente un cierto individualismo que se opone al sofocante y dogmático materialismo dialéctico, al colectivismo estaliniano; afirmación articulada a una recuperación de una vida cotidiana, siempre postergada por el estalinismo en el cumplimiento de sus requirimientos (de consumo, de satisfacción y de honestidad: es decir, de necesidades y sentimientos desde el horizonte de una ética), en la que consistirá sutilmente su "*crítica*" *al socialismo real*, y todo como una "filosofía radical" (1978,39ss.[20]). Veamos entonces el desarrollo del primer momento de su programa filosófico.

Entre las obras de este tiempo deseamos considerar cuatro dimensiones -indicadas de a) a d)- de su obra que se mantendrán a lo largo de su vida, y que podrían ordenar un poco tan inmensa tarea cumplida. Todo comienza en "1956, [porque] fue el año de la *historia comprimida* para mi e igualmente para mi generación" (1978,72), el año de la Revolución húngara fue "el mayor acontecimiento de mi vida" (1978,81). Desde entonces comen-

---

[18]. Quizá mejor "indicado" en el propio Lukács, por su distinción entre "moral" y "ética".

[19]. " Conocí a Lukács en 1947, cuando era estudiante de física y entré por accidente a una clase suya. Lo vi, lo oí hablar yeso bastó para decidirme a cambiar de carrera y estudiar filosofía " (1990b, "Las voces del cambio", p. 22).

[20]. Citaremos las obras de Heller sólo por el año indicado en la bibliografía. El tema es tratado en el capítulo sobre "Movimiento radical y utopía radical" (pp. 29ss.).

zó a pensar en una "Ética general" (1978, 89). Los años siguientes fueron de profunda amargura. "Era imposible tomarse en serio al *Diamat*. Sabía que se necesitaba *otra* filosofía " (1978, 93). Vinieron las reuniones de Korcula en Yugoslavia y la revista Praxis. Fue un tiempo de maduración.

a) Esa nueva filosofía tenía, en la dimensión histórica, una vértebra central sobre el eje Grecia-Renacimiento. Ante un colectivismo burocrático que disolvía el individuo, Heller descubre al individuo libre democrático que se articula al *ethos* de la "comunidad" de la pólis griega. Así estudia, desde hipótesis lukácsianas y desde su propia perspectiva, *La ética de Aristóteles y el ethos antiguo*[21], donde Heller, desde "la historia de la sociedad de clases" (1967a, 7) expone dialécticamente el ethos del Atica ante el ethos Jónico. En el Atica[22] se descubre lo práctico, lo ético, lo político, desde una impostación de racionalidad teórica (siendo Sócrates y Platón su culminación). En Jonia, las colonias periféricas griegas, el interés es por la *physis*. Aristóteles, el macedónico, efectúa la síntesis, ya que "supo y pudo captar Jos rasgos generales y éticos del ser social porque supone apercibirse del lugar del *ser social individual*[23] y la función de la conciencia individual en este ser social" (1967a, 368). Posteriormente, el estoicismo y el epicureísmo caen ya en la crisis del imperio helenístico o romano:

> "El individuo que no está en situación de realizarse dentro de la comunidad, que se siente impotente ante la realidad objetiva[24], busca en la ética solamente la solución al problema de cómo estructurar su propia vida [...] Ninguno de los dos pretende salvar la polis; interesa sencillamente allanar el camino del modo de vida individual" (1967a, 368-369)[25].

---

[21]. En traducción castellana Aristóteles y el mundo antiguo. Hemos colocado el título del alemán (véase en la bibliografía Hel!er, 1967a).

[22]. Colonia fenicio-semitas o egipcias -cuestión que no interesa a Heller. Véase Martin Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1987, vol. 1.

[23]. Esta formulación lukácsiana es al mismo tiempo crítica del colectivismo estalinista.

[24]. ¿La patria húngara próxima ante la Unión Soviética, con su ideología estalinista y sus tanques? Por mi parte, pensaría más bien en la Argentina neocolonial ante Estados Unidos, sus servicios de inteligencia y sus "*marinos*".

[25]. Hel!er pretende encontrar en Aristóteles "valores éticos", que se manifiestan en una "jerarquía de los mismos" (1967a, 256). "No acepta la separación entre la amplitud de la autonomía de su valor de base" (Ibid., 287). Y todo el capítulo VIII: "La teoría del valor medio" (30555.). "Es a Nicolai Hartmann a quien debemos el análisis más lúcido del modelo general de la teleología aristotélica, en su *Teleologisches Denken* en particular" (235). Entre 1953 a 1956 en Mendoza (Argentina), estudiaba con Cuido Soaje Ramos la crítica de la axiología de

Ese individuo que emergía autónomo en la polis democrática (tan necesario en el socialismo real) se desarrollará en la Italia renacentista. Heller construye entonces un eje histórico. En efecto, *El hombre del Renacimiento*[26] sería la nueva etapa que describe el proceso de tres mundos: "Jerusalén, Atenas y Florencia simbolizaban para mí las fuentes de nuestra cultura " (1978, 92), es decir, la cultura europea. Este libro fue la expresión "de mi primer viaje largo a Occidente, a Italia " (Ibid., 95). "Una sociedad orientada al futuro es la sociedad de la insatisfacción" (Ibid., 161); en su esencia todas las sociedades no están cumplidas del todo; hay insatisfacciones negativas (¿la de Europa oriental?) y otras valiosas, la de Florencia la fue siempre de la libertad y la fraternidad. A diferencia de Venecia, Florencia se opuso en 1381 a la democracia formalmente, cuando los Medici "sojuzgaron a las antiguas familias burguesas" (1967b, 55), aunque hasta el 1434 "se exploró la relación justa entre el bien común y la esfera de la acción individual" (Ibid., 57), cuestión central siempre para Heller. La de Florencia fue una sociedad donde, en torno al eje de la libertad, se construye una antropología y una ética-política, síntesis del "concepto de libertad estoico-epicúreo y el concepto cristiano de libre arbitrio" (435). La "necesidad" estoico-epicúrea se fundió con el libre arbitrio del individuo. "Si la creación, la versatilidad y la ilimitación derivada de la libertad es la que ocupa el centro de la antropología ficiniana, lo capital de Pico della Mirandola es la idea de *autoproducción*" (455). La individualidad auto-responsable, libre, democrática y constructora por el trabajo del bien de la ciudad es el mensaje que Heller quiere resaltar en su Hungría sometida.

b) La dimensión central en aquella época, en una cultura en la que todo se media por la tasa de aumento de la producción -sin posible satisfacción de la generación presente- fueron sus obras sobre el horizonte concreto de la exlstencia, donde se juega la eticidad, expuesto en la *Sociología de la vida cotidiana*[27]. Repitiendo, "el gran problema -la preocupación central-

---

N. Harrmann en su *Ethik* (W. de Gruyter, Berlin, 1962), de M. Scheler en su *Der Formalismus in der Ethik un die materiale Wertethik* (Francke, Bern, 1954) y de O. von Hildebrand en sus *Die Idee der sittlichen Handlung* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Oarmstadt, 1969), desde una estricta lectura hermenéutica de Aristóteles. Posteriormente estudié en tos Husserl-Archiv de Louvain los manuscriros ético-axiológico de Husserl (véase mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, vol.1, pp. 193-197: "Manuscritos éticos de E. Husserl"). Ya entonces era crítico de la axiología.

[26]. Véase 1967b.

[27]. Véase 1970a. Tema que venía estudiando Lukács.

de Europa Oriental era entonces -y sigue siendo hoy- la liberación de la sociedad civil" (1978,95). Terminó este libro en 1968 (1978,103) ante el entusiasmo de la revuelta estudiantil de París y Berkeley[28]. En el fondo era una "teoría de las objetivaciones" (1978,131) dando validez a los valores. Es quizá la obra más importante de Agnes Heller -por su contenido, circunstancia e impacto-."La personalidad individual es el protagonista de este libro" (1970a, 7). Pero esa personalidad individual debe, al final, vivir una "vida sensata", que es "el para-nosotros de la vida cotidiana en un mundo *abierto*, caracterizado por la posibilidad de un desarrollo infinito, por el continuo emerger de nuevos conflictos" (Ibid., 416). Por ello, "el ser humano que lleva una *vida sensata*, plasma su propio mundo en un para-nosotros *cambiándolo y transformándolo continuamente*" (Ibid.). No es un "saber vivir" para-sí, sino que "el principio de la vida sensata es democrático [... Es] un crear una sociedad en la que ya no exista la alienación, en la que cada uno tengo a su disposición los *bienes de fortuna* con los cuales es posible plasmar una vida sensata" (417).

Esta magnífica obra, a partir de Lukács y Heidegger (contra Heidegger), indica desde el inicio que "la vida cotidiana es el conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los seres humanos particulares, los cuales, a su vez, crean la posibilidad de la reproducción social" (19). Sus categorías son todavía estrictamente marxistas -genericidad, particularidad, comunidad[29], clase, etc.- mostrando continuamente gran capacidad de renovación semántica. El ser humano particular habita un mundo, el de la clase, el grupo, la masa, la comunidad. Lo cotidiano es heterogéneo y se vive en diversos niveles, tales como el trabajo, la moral, la religión, la política, la ciencia. Los marcos estructurales de la vida cotidiana son tipos diferentes de "objetivaciones" -en la terminología lukacsiana-: en -sí (como utensilIos, usos y lenguaje); que es "el reino de las necesidades" (1970a, 231); para-sí, que "constituyen la encarnación de la *libertad* huma-

---

[28]. Es interesante indicar que en esta época surge lentamente en Argentina nuestro movimiento de "Filosofía de la Liberación", desde Marcuse, la Primera Escuela de Frankfurt y la lectura de Emmanuel Levinas.

[29]. Escribe recordando a los *Grundrisse*: "El ser humano puede aislarse sólo en la sociedad; el hombre aislado, el ser humano no comunitario que está en contacto con la sociedad solamente a través de la producción y del intercambio de mercancías, no es menos social que el hombre comunitario" (1970a, 76). Usa aquí el concepto "comunidad" tal como lo hemos usado en nuestra obra *Ética comunitaria* (*Ethics and community*, trad. inglesa, Orbis Books, New York, 1988). Sobre "Individuo y comunidad. ¿Contraposición real o aparente?", véase en 1970b, 97 ss.).

na" (233) (ciencia, filosofía,[30] etc.); y para-nosotros: el que alcanza el "ser-para-nosotros está en condiciones de edificar su vida cotidiana en general sobre la base de una actitud conscientemente activa hacia las objetivaciones en-sí" (236). "El saber cotidiano" tiene consistencia propia, y se levanta contra el cientificismo. "El contacto cotidiano" se realiza en un espacio y tiempo cotidianos, como conflictos o idilios, como lo agradable 0 útil. Es toda una "recuperación" y "reclamo" de la cotidianidad como crítica al mundo del socialismo real donde se había perdido el sentido de este nivel en un "público-burocratismo", bajo la falta de libertad y como postergación violenta del deseo.

Historia y vida cotidiana[31] es una obra vértice de diversos temas: continÚa con el tema "vida cotidiana" (1970c, 39ss.), introduce el tema de la historia (Ibid., 1955: "Valor e historia"), e inicia la cuestión de "El lugar de la ética en el marxismo" (153ss.).

c) En la dimensión ética, material objetiva, que es *el momento central del proyecto filosófico* de Heller, la pequeña obra de juventud *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*[32] es esencial para la comprensión del indicado proyecto en totalidad (por ello lo trataremos de manera especial en el § 5, más adelante). Heller, desde 1956, descubre en el "último Lukács" la importancia de elaborar una ética (1978, pp. 8955.), que era como la "búsqueda del mundo perdido de la eticidad" (1978, p. 90). El desarrollo de las fuerzas productivas en un sentido positivista, el del marxismo estándar no podía ser la única motivación del socialismo: le faltaban valores morales, fundamentación axiológica. Ni siquiera el goce (como satisfacción inmediata del comer, del beber, de la sexualidad) es fundamento último para Heller. Desde la "teoría de la objetivación " podía fundamentarse la validez de los valores. La ética es esencial para Heller -y esto, en la Hungría del socialismo real era un crítica fundamental-; por lo que nos dice:

> "Estoy pensando en una prolongada revolución de las formas de vida, de las instituciones, de la propia convivencia humana, en una revolución social total que sólo cabe imaginar vinculada con la transformación de los seres humanos" (1978,143-144).

---

[30]. Heller tuvo siempre dificultad de aclararse su existencia judía. No se encuentra como por ejemplo en el caso de Rosenzweig, Buber o Levinas. Como Hannah Arendt el tema queda no tratado. Entre las objetivaciones, escribe Heller, debemos exceptuar "obviamente el entre para-sí alienado: la religión" (232-233).

[31]. Véase 1970c.

[32]. Véase 1970b.

Debe ser una ética universal, no de una clase, de un sexo (aunque sea feminista), de una nación. Más allá del neokantismo marxista y del mismo Sorel, Heller intenta justificar una ética contra el positivismo, y aquí la "ubicación axiológica" es necesaria.

La construcción de una ética para Heller en la Hungría estalinista exigía la justificación de su necesidad. Por ello, "a) No puede surgir una ética sino en movimientos [...]. b) Es posible y necesaria la elaboración de una ética cuando se corta la espontaneidad en el desarrollo de un movimiento determinado [...] c) La elaboración de la ética es posible y necesaria cuando en el seno de una comunidad aumenta la práctica individual]] [...] d) Por último, hace falta la elaboración de la ética de un movimiento que haya conciencia, autoconocimiento y autocrítica del movimiento de que se trate" (1970c, 155-156). Por ello, escribe Heller:

> "Afirmamos que la promesa e incluso el postulado de una ética marxista han aparecido ya tres veces: la primera con Marx mismo, la segunda en el período de renovación revolucionaria del siglo XX, y la tercera hoy" (1970c, 157).

De todas maneras puede indicarse "que para Marx la moral no tiene ninguna esfera particular [...] La moral señala la relación objetiva del individuo con la especie (la relación con los contenidos axiológicos) [...] El despliegue de la esencia humano-específica, la humanización de las circunstancias humanas se convierte así al mismo tiempo en superación de la extrañación moral: la conquista de un ámbito de movimiento *individual* cada vez mayor en el cual la decisión en el plano de la ética (no ya el de la moral abstracta]4) se haga posible para todos y para siempre" (1970c, 163-164). Todo esto es profundizado en la *Hipótesis de una teoría marxista de los valores*, que escomo la fundamentación ontológica de la ética, como axiología -en el sentido lukacsiano y de Heller-. Obsérvese que no se habla de *explicitar* la "ética ímplícita " de Marx mismo, sino que se parte de un *a priori*: como la ética es desde siempre axiológica -para Lukács desde Hartmann[35]-, se busca indicar como se encuentra presente en Marx. y lo que acontece es que se introyecta en las obras de Marx algo inexistente, pero quizá interesante para criticar al estalinismo del dogmatismo empirista naturalista soviético.

---

[33]. Como vemos el tema de la "individualidad" attaviesa toda la filosofía de Heller en esta época.

[34]. Esta distinción lukacsiana la trataremos de nuevo en la segunda parte de este capítulo.

[35]. Para mí no puede nunca una ética fundamental ser axiológica en general, y mucho menos para Marx mismo. Heller se equivoca, para mí, en dos momentos: en la ética general (y esto hasta sus últimas obras en los 905) y en la "ética implícita" de Marx. Debo mostrarlo.

d) En la dimensión propiamente material de la ética, en su aspecto subjetivo, tenemos en primer lugar a la *Teoría de las necesidades en Marx*[36], también surgió mientras transcurrían las revueltas estudiantiles del 68 (1978, 104), como reflexión sobre la "necesidades *radicales*", que exigen satisfacción más allá de la sociedad burguesa, en una forma "comunitaria de vida". Hegel había tratado el "sistema de las necesidades" en la segunda parte sobre la "Sociedad Civil" en el tercer tratado sobre la "Eticidad (*Sittlichkeit*)"[37]. Las instituciones políticas son necesarias pero no suficientes, el cumplimiento o la satisfacción de las necesidades son condiciones esenciales -que no se daban en el estalinismo- para un pleno desarrollo de la política. Se trataba de una "crítica del poder omniabarcador del racionalismo instrumental" (1978,113) soviético, y el desarrollo de un momento esencial de la ética *material*. Es todo el tema del "valor de uso" o "utilidad", íntimamente relacionado con la reproducción de la vida humana. Heller, con razón, muestra que las necesidades se desarrollan *histórica y culturalmente* (*espiritualmente* ama decir Marx), y no son sólo económicamente -como pareciera afirmarlo la falacia reduccionista economicista del marxismo *estándar*-. El límite de las necesidades, y su satisfacción, siempre se despliega como "*nueva* necesidad" (1974,56). Pero también se alienan las necesidades, por su "reducción y homogeneización" (65), en el egoísmo, el puro interés propio que pierde la religación comunitaria, como "necesidad social" (77ss.). En cuanto a las "necesidades *radicales*", que no cumplen con una ley económica como la mera naturaleza física[38], son las exigencias de "lucha del sujeto colectivo que es capaz de realizar la nueva sociedad: su revolución es total y radical" (1974, 102)[39]. En otra obra nos

---

[36]. Véase 1974.

[37]. En *Rechtsphilosophie*, SS 189-208; Hegel, *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, vol.7, 1970, pp. 346ss.

[38]. Correctamente Heller se levanta contra la concepción ingenua que intenta afirmar que Marx confundió las "leyes económicas" con las meras "leyes físicas de la naturaleza" (1974,87ss), coincidiendo con lo que Hinkelammert escribe: "Marx ve eso como un estado de cosas en el que las leyes, que se imponen hoya la espalda del productor como efectos no-intencionales de la acción, son concientemente asumidas y por tanto realizadas en libertad" ("El determinismo de Marx", en *El mapa del emperador*, DEI, San José, 1996, p. 207-208).

[39]. La "necesidad *radical*" es así la fuerza, entusiasmo, esperanza, exigencia de la humanidad, concretada en los grupos revolucionarios, de superar el estado presente de la satisfacción de las necesidades histórico-culturales. La lucha por mayor "tiempo libre" es una necesidad "radical" que, a la larga, superará al capitalismo. Sin embargo, lo que pareciera no verse claramente es que ese "impulso" no es primera ni meramente un superar "positivo" (un querer más), sino que en las víctimas (que sufren los *efectos negativos* no-intencionales inevitables e

dice que las "necesidades radicales son todos aquellas que nacen en la sociedad capitalista como consecuencia del desarrollo de la sociedad civil, pero que no pueden ser satisfechas dentro de los límites de la misma. Por lo tanto las necesidades radicales son factores de superación de la sociedad capitalista" (1980a, 141)[40]. En el socialismo real la "necesidad de libertad" sería una "necesidad radical" también (1974, 109). La necesidad radical trabajará por dentro todo sistema histórico posible, toda "comunidad de productores asociados" lanzándolo siempre a nuevos horizontes de mejoramiento cualitativo como creación continua del "Reino de la Libertad". Es una plus-necesidad alimentada por la utopía que mueve a la transformación histórica.

Heller completa el panorama de su primera época entrando ahora en la profundidad de la individualidad a la personalidad misma -otro tema hartmanniano-. Entronca aquí con la corriente psicoanalítica de la Escuela de Frankfurt, con Eric Fromm. En Instinto, *agresividad y carácter*[41], muestra que el filósofo alemán luchó a su manera contra el nacismo, mientras que ella en cierta manera usará ese instrumental ante el psicologismo pavloviano positivista del estalinismo. Se trata de dar importancia a "la racionalización de nuestro mundo *emocional*" (1978, 156). Es un momento central de una ética material, ya que la estructura emocional permite una ética que "ha sido siempre atrayente para mi -escribe Heller-, porque soy mujer" (157), siguiendo por otra parte la tradición de la ética clásica, ahora como "un epicureismo socialista " a la manera de Rosa Luxemburg como "gozo de la vida" (Ibid.). En el fondo se trata de unir el ámbito de la personalidad con las instituciones históricas y sociales:

---

intolerables del sistema de necesidades vigentes) es un luchar por cumplir con las más elementales necesidades básicas: querer comer, tener habitación, educación, etc. La humanidad crece a partir de las luchas de sus oprimidos y víctimas que partiendo de la no-satisfacción de sus necesidades básicas exige el *nuevo* tipo de sociedad.

[40]. Por mi parte, los nuevos movimientos sociales de la sociedad civil (analizados en el cap. 5 y 6 de mi *Ética de la Liberación*, 1998), responden efectivamente a *necesidades insatisfechas* que el sistema dominante crea en los dominados, en las víctimas o en los excluidos (por ejemplo, por medio de la propaganda de mercancías para ellos impagables en su pobreza), pero impide que sean cumplidas. Son también *nuevos derechos* descubiertos gracias al desarrollo histórico del mismo sistema dominante, pero que impide violentamente su ejercicio, y es por esto que dichas necesidades de liberación impulsa una lucha por el reconocimiento de dichos derechos. Pienso que estos temas son analíticamente más claros dentro de las categorías críticas de la *Ética de la Liberación*.

[41]. Véase 1977.

> "El *sistema de las objetivaciones genéricas en-sí* asume, por así decir, paralelamente con la reducción del sistema biológico de instintos, el *papel* de éste, *guía* las acciones y la conducta del individuo en lo relativo a la reproducción de sí mismo y de su sociedad [...] Precisamente porque el ser humano no es guiado [solamente] por los instintos, el mundo y la vida humanos no son posibles sin una estructura de objetivación genérica en-sí" (1974, 85).

El *carácter*, como la "segunda naturaleza" (aristotélico-hegeliana) parte de lo más profundo motivacional e instintual de la personalidad dentro de las estructuras culturales, sociales e históricas, y por ello "el individuo desarrollado tiene siempre amor propio y confianza en sí mismo" (1974, 192), pero recordando que "la *orientación competitiva* de una sociedad y el *quantum de agresividad* están en razón directa entre sí [...], ya que la competencia es el caldo de cultivo del individuo agresivo" (Ibid., 192-193). Aquí Heller se preparaba ya para lo que le tocaría vivir en su próxima etapa.

Podemos resumir diciendo que Heller ha cumplido en Hungría la primera y más creativa parte de su creatividad filosófica. Ha abierto el camino de una *ética de firme implantación material*, desde la historia (Atenas-Florencia), en la vida cotidiana, desde una axiología que dice relación a las necesidades, en especial las radicales, y en motivaciones emocionales positivas y sociales. Se trata de un panorama crítico ante el socialismo real muy completo.

2. HELLER EN EL MUNDO ANGLOSAJÓN (DESDE 1978)

Heller fue invitada a la Universidad australiana de La Trobe, y "para mí constituye un gran placer volver a enseñar nuevamente después de veinte años en una universidad" (1978, 191), después de tantos años de persecusiáp y exclusión en su propia patria -como nos aconteció a nosotros en América Latina-. Al comienzo de su exilio, expresa muy bien el estado de ánimo de alguien que deja su país internándose en el mundo capitalista cuando es procedente del mundo del socialismo real. Por mi parte, no me es difícil indentificarme simpáticamente con la situación de Heller, porque igualmente en 1975 debí partir al exilio, pero no perseguido por la represión estalinista de la Unión Soviética de esa época, sino por la represión[42] de las dictadura militares latinoamericanas (en mi caso la Argentina de

[42]. Sufrí un atentado de bomba en mi casa el 2 de octubre de 1973; fui expulsado de la Universidad Nacional de Cuyo el 30 de marzo de 1975, y colocado en una lista de los que serían asesinados por la extrema derecha paramilitar.

Videla) orquestadas por Estados Unidos, desde el pentágono y la CIA -el bastión " democrático " de .la cultura occidental-. Yo permanecí siempre dentro de la influencia de la dominación norteamericana, no así Heller:

> "Quien viviendo en Europa Oriental [antes de 1989] quiera ser un teórico políticamente comprometido tiene tres alternativas: a) abandonar la teoría, b) abandonar el compromiso político o c) aceptar una situación de privilegio[43]" (1978, 191-192).

Heller no pudo aceptar ninguna de las tres posibilidades; por ello parte entonces al exilio. Pero allí se le presenta un nuevo dilema político:

> "Si un teórico comprometido de Europa Oriental elige la vida en Occidente, entonces su compromiso político con Europa Oriental no será jamás un compromiso práctico [...] Cabe evidentemente comprometerse sólo con los problemas políticos de Occidente y teorizar también sólo los problemas de Occidente. Pero esto equivaldría a una deserción" (1978, 192)[44]. "La antinomia formulada aquí es también insoluble para mí" (1978, 193).

Hubiera sido posible todavía una tercera posición: optar en Occidente por una posición política pero "crítica ", en continuidad de la anterior posición "crítica " en la Europa oriental, pero hubiera sido necesario cambiar totalmente el marco teórico y la estrategia argumentativa. Veamos como inevitablemente debió ir optando por la segunda posición -pero quizá sin suficiente "criticidad"-. Es decir, un concreto discurso "crítico" en la *Europa oriental estalinista*, sin mayores cambios apareció lentamente como un discurso ya no tan crítico en el Occidente (ya que Australia o Estados Unidos son ambos un Occidente anglosajón). Veamos como acontece inadvertidamente dicho *cambio de sentido práctico-político* del "mismo" discurso filosófico, y exactamente por ser el "mismo", y por no haberse transformado radicalmente, no pudo ser "crí-

---

[43]. Estas tres alternativas las hemos vivido en América Latina. Bajo las dictaduras militares muchos filósofos analíticos eligieron dejar el compromiso político (que no era tema de su meta-ética) y lograron así las posibilidades cumplir a) y c). Otros, p.e. en México, los que apoyaron al régimen del PRI, pudieron realizar simultáneamente las tres posibilidades (haciendo como que no estaban comprometidos políticamente), aunque el costo fue, como indica Heller, "no hacer nada teóricamente relevante" (1978, p.192). O, como Heller, nos decidimos nosotros también por el exilio.

[44]. Por mi parte, al no salir de América Latina, pude efectuar no en Argentina, pero sí en México, las dos primeras posibilidades indicadas arriba. Opino que lentamente se comprometió en la problemática del Occidente y se alejó de la Europa Oriental. Creo que esto es lo que permitirá entender el "cambio" en el sentido práctico ("función") de su filosofía, como veremos.

tico" en el Occidente capitalista. Observaremos su evolución en las cuatro dimensiones indicadas ya en la primera época, en donde la segunda de ellas (b) comienza un cambio de sentido y se transforma en una reflexión sobre las condiciones político-culturales de la izquierda en Occidente. En esta etapa la productividad filosófica de Heller estalla de tal manera, que pareciera el lector contemplar el desarrollo de la obra de una pensadora que habiendo sufrido la represión ahora puede expresarse con extrema libertad. Pero, lentamente, encontrará dificultad para definir su "lugar" crítico en el nuevo mundo intelectual de Occidente.

a) En la dimensión histórica tenemos *Teoría de la historia*[45], que trataremos más adelante en el § 4. Estudia temas tales como la conciencia histÓrica cotidiana, la historiografía como *episteme* y la filosofía de la historia. Se entiende que desde Melbourne, Heller, necesita repensar la historia y encontrar, como hemos dicho, su "posición". Tarea difícil y quizá irresoluble. Es una reflexión abstracta; no entra a una reconstrucción más empírica, tomando como punto de partida a las culturas -como un A. Toynbee-, sino que se cuestiona filosóficamente sobre la temática.

Por su parte, Crítica de la Ilustración[46], es un conjunto de trabajos escritos en parte todavía en Hungría, pero evidencia una cierta ruptura, como se expresa en su juicio sobre su maestro Lukács[47]. En toda la obra Heller afirma la "línea cálida" de la ética, volviendo a Lessing (1984,5ss.), al último Kant de la *Metafísica de las costumbres* que recupera la "materialidad" (21ss.), el Feuerbach de la "sensibilidad" (97ss.), Kierkegaard ético (135ss.), para incorporar entre sus lecturas a Habermas (285ss.), y con ello comienza el diálogo crítico con la propuesta de una razón discursivá -que Heller no sabrá encontrar para ella un "lugar" arquitectónico

[45]. Véase 1980c.

[46]. Véase 1984.

[47]. "El naufragio de la vida ante la forma", pp. 179ss.; "De la pobreza de espíritu", pp. 215ss.; "Más allá del deber. El carácter paradigmático de la ética del clasicismo alemán en la obra de G. Lukács", pp. 243, donde muestra que la juventud de Lukács fue un momento trágico de su vida, por "el abismo inmenso que se abre entre la [su] obra (objetivación) y la [su] vida cotidiana" (1984, 243), que Heller intentará remediar, y agrega "la ética más allá del deber es la ética del comunismo" (249) (veremos como esto evolucionará en su obra 1985d; y, por último, la crítica final en "La filosofía del viejo Lukács", pp. 259ss, donde muestra el fracaso de su *Ontología del ser social* (cuestión que hemos tratado en nuestra obra *El último Marx (1863-1882)*, cuando escribía: "El haber sobrevalorado la importancia de la *totalidad*, en cierta manera la ha fetichizado"; p. 301).

pertinente-. Su ética será siempre una ética "material", sin articular suficientemente el momento "formal", consensual, de validez práctica.

b) En la dimensión del horizonte concreto de la existencia, pero ahora no sólo como "vida cotidiana ", sino considerando la transformación político-cultural de la izquierda a la que pertenece (sin encontrar todavía exactamente su "lugar"), radicaliza sus posiciones anteriores en *La revolución de la vida cotidiana*[48], inspirándose ahora también en Lefebre y Kosik. "El hombre particular *vive* espontáneamente en su mundo. El *individuo*, por el contrario, dirige su vida en orden a una concepción del mundo" (1978, 206). La revolución no consiste sólo en cambiar instituciones, sino también en "la transformación de nuestra propia vida cotidiana" (1978,208). El comunismo como utopía "posibilitaba la *individuación*" (Ibid., 209), pero "los partidos comunistas han perdido hoy, ciertamente, de vista este objetivo marxiano" (Ibid.). ¿Podemos ofrecer una forma de vida nueva? Sea lo que fuere será necesario, para ser revolucionario, intentar "una nueva moral, una nueva forma de vida " (Ibid., 218). ¿Será la comuna un "centro organizativo de la vida cotidiana colectiva"? (1978,259). No pareciera, pero, de todas manera se supone también "una revolución de la familia " (269).

El exilio le exige repensar la experiencia vivida en el Europa oriental. En *Para cambiar la vida*[49] efectúa una crítica lúcida y anticipada -ya que la "perestroika " comenzará un lustro después- de la crisis del marxismo en la Europa oriental (1980a, 12ss.), y en especial al enfrentar a Lenin mismo como origen del vanguardismo antidemocrático bolchevique que fue el origen del burocratismo estaliniano (Ibid., 73ss.), identificándose con la posición de Rosa Luxemburg[50]. En lugar del antiguo marxismo se propone una filosofía radical, expuesta en *Para una filosofía radical*[51], ya que "la filosofía es una utopíá racional y se presenta también como una forma de vida" (1978,169). En *Dictadura y cuestiones sociales*[52], se efectúa una clara crítica al socialismo real de la Europa oriental-. Se opina que:

---

[48]. Véase 1978.

[49]. Véase 1980a.

[50]. Véase en mi *Ética de la Liberación*, 1998, la figura de Luxemburg en el cap. 6, en la polémica con Lenin y la social democracia al comienzo del siglo xx. Véase, a su vez, el capítulo X de este libro, S 4.

[51]. Véase 1980b.

[52]. Véase Heller, 1983. Considérese que además de Heller son autores también Ferénc Fehér y Gyorgy Márkus, los que, opino, tomarán a su cargo la crítica más económica y sociológica del diagnóstico sobre la Europa oriental.

> "La clase trabajadora de la Europa oriental existe en condiciones de subordinación e impotencia entre el aparato burocrático que ejerce el control político y dirige la organizacion social del proceso de producción" (1983,33).

A partir de este diagnóstico certero se concluye la falta total de democracia, de una "economía de mando" -cuyo criterio fundamental es el aumento de la tasa de producción[53]-. En dicha sociedad "la desigualdad y el dominio" se disfrazaba bajo el manto de una "sociedad sin clases". Un autoritarismo sin democracia, bajo la burocracia dogmática en el nivel cultural y filosófico, sin ética -ni teórica ni práctica-, no habiendo descubierto la necesidad de una "necesaria revolución en el nivel de las necesidades", las que se dominó bajo una "dictadura de las necesidades" (243ss.), "según el punto de vista cínico este-europeo, de que un buen comprador socialista no es una persona que tenga en mente algo definido cuando va a comprar, sino el que compra lo que encuentra " (292).

Se concluye indicando que:

> "Pese al hecho de que somos socialistas radicales, o quizá precisamente por eso, si hubiera una opción verdadera y si fuera la única, no vacilaríamos en aceptar el capitalismo liberal como progreso relativo [...] El pluralismo, y con él la libertad de vida política, podría ser el único que creciera" (1983, 323).

Y como anticipándose a lo que acontecerá pocos años más tarde concluye:

> "El poder gigantesco combinado de empresas multinaciones podría incorporar y transformar a la Unión Soviética. No es ésta una opción imposible que pueda concluir en una situación que rechazamos específicamente: un dominio total no disputado del mundo por el capitalismo norteamericano" (324).

---

[53]. Una visión mucho más estricta del tema véase en Franz Hinkelammert, *Der Wachstumsprozess in der Sowietwirtschaft. Eine Untersuchung der Produktionsstruktur, des Lenkungs-prozesses un des Volkseinkommens*, Duncer und Humblot, Berlin, 1961; y en *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José, 1984, pp. 123ss.: "El marco categorial del pensamiento soviético". En él se analiza la "mistificación del progreso técnico" y del "progreso social". Pero en este libro se critica, y se trata de la primera crítica en el orden mundial, "El marco categorial del pensamiento neoliberal actual" (pp. 53ss.), en relación con "La metodología de Popper y sus análisis teóricos de la planificación, competencia y el proceso de institucionalización" (pp. 157ss.), que nunca Heller o Fehér podrán realizar -quizá por falta de cultura económica, pero que tendrá las mayores consecuencias cuando se debió intentar la crítica del capitalismo actual, tarea que nunca les fue posible cumplir-.

Dando un paso adelante, quizá en pluma de F. Fehér -que pareciera ser más versado en problemas políticos y económicos- tenemos *Anatomía de la Izquierda occidental*[54], en el que se efectúa una crítica a los movimientos de la izquierda occidental[55], a sus "mitos" -incluyendo el "mito del Tercer Mundo" (1985b, 91ss)[56]-, a sus teorías[57]. Es de sumo interés la defensa de la necesidad de una ética de "principios" (1985b, 269ss.) que debería determinar la política de izquierda; la indicación de la dificultad de la izquierda con los "nuevos movimientos sociales" y con los problemas culturales y religiosos (201ss.; 235ss.). Todo esto antes del comienzo de la "perestroika ", anunciándola en todas las letras.

En *Sobre el pacifismo*[58] se toma en cambio posición con respecto a uno de los nuevos movimientos sociales de la sociedad civil más activos: los grupos antinucleares -vista la estrategia de la Unión Soviética y Estados Unidos-, desde el horizonte de "la vida y la libertad como valores universales de la modernidad"[59] -lo que manifiesta una vez más un cierto eurocentrismo[60].

c) En la dimensión ética, ahora por primera vez de manera más sistemática, deberíamos indicar aquí las líneas generales de Más allá de la justicia61, pero la trataremos más adelante (en el § 5).

---

[54]. Véase Heller, 1985b, con Ferénc Fehér.

[55]. Es evidente que no hay nada sobre la "izquierda" en Asia, Africa o América Latina -y ni siquiera en Estados Unidos-.

[56]. Donde junto a muchas verdades se deja ver lo que denominaremos en § 4. el "eurocentrismo", ya que no se conoce suficientemente ni la dimensión histórica ni la económica del mundo periférico, postcolonial, subdesarrollado, ni el modo de su expoliación. Ni se sabe, ni se sospecha, el cómo se "transfiere plusvalor" de la periferia al centro del sistema colonial, posteriormente del "imperialismo", y hoy de los "home state" del capital trasnacional industrial y financiero. Distinguir entre "capitalismo" e "industrialización" nos parece una simplificación del primero (1985b, pp. 12-13). Opino que F. Fehér es autor de las partes más políticas (también en 198$a) de estas obras conjuntas, y también en la línea postmodema {1988a).

57. Debo indicar que hay en esta obra sugestiones que tomaré muy en serio en la "Filosofía política" que estoy escribiendo. Se ve claramente la diferencia entre "principios" {nivel A) e "instituciones" (nivel B), se habla de la "teoría económica" (B.1), del Estado (B.3). Véanse los capítulos I, II y VI de este libro.

[58]. Véase Heller, 1985a.

[59]. Cuestión que trataremos en el § 5.

[60]. ¿Cómo puede pensarse que la "libertad -de larga tradición semito-cristiana- y la "vida" presente en todas las civilizaciones de la Humanidad, puedan ser "valores" con pretensión de "universalidad" y "moderno"-europeos? Es interesante ver cómo entre las "guerras justas" no se coloca el caso de la guerra de la emancipación de las colonias de Europa, y no se considera justa en la era actual "[... la] desagradable proliferación de liberadores armados" (1985a, 29). ¿Será el caso de Fidel Castro o el "Che" Guevara?

[61]. Véase Heller, 1985d.

d) Por su parte, en la dimensión ética material subjetiva tomemos, como ejemplo, *Teoría de los sentimientos*[62] (con notas ciertamente acumuladas desde Budapest, ya que se encuentra en el horizonte más antiguo del círculo de Lukács[63]) en donde vemos completar su visión clara de una "ética material" .Si en el mundo británico del siglo XVII y XVIII la cuestión de los sentimientos continuaba la problemática maquiavélica de la *virtù*, ahora en cambio, en el mundo del socialismo real, se exigía tomar en serio la subjetividad " afectada " que el estalinismo ignoraba. Desde Aristóteles, los estoicos y epicúreos o la escuela escocesa -contra Kant-, la afectividad no puede ser ignorada; aunque recuperada especialmente por Freud, éste reunifica instintos, conciencia (razón) y exigencias morales culturales[64]. El behaviorismo cae en un reduccionismo mucho más radical todavía. Se trata de rearticular afectividad, razón y moralidad. Es una obra mayor, donde la autora manifiesta una profunda sensibilidad en el análisis de los sentimientos (imposible, de no poseer una larga práctica de sentimientos muy refinados). Es en efecto una obra filosófica donde la feminidad (tal como se encuentran los géneros en nuestra cultura actual) manifiesta clara superioridad. Además, agrega a la precisa fenomenología de los sentimientos (toda la "Primera parte") la crítica de los "sentimientos en el mundo burgués" (1979, 237ss.)[65]. Desde una hipótesis todavía marxista escribía:

> "La analogía expresada en el término *gestión doméstica de los sentimientos* se aplica en este caso a una relación real. Así como la estructura económica de la sociedad y, dentro de ella, el lugar del individuo en la división social del trabajo, determina los límites de la gestión doméstica personal dentro de la que puede operar el individuo, ahorrando o despilfarrando, invirtiendo o consumiendo, de igual modo las objetivaciones sentimentales de cada sociedad, las tareas a resolver por el invididuo que pertenece a una clase o estado dados y los sentimientos dominantes que se desarrollan junto con esas objetivaciones determinan el *marco*, o más bien el área de movimiento, dentro de la que puede el individuo mantener en orden su *gestión doméstica emocional*" (1979,257).

---

[62]. Heller, 1979. Continúa, profundizando y ampliando analíticamente, la obra de 1977 -siendo escrita sólo dos años después pareciera que se trata de una misma investigación, y hay que leerlas en relación una con otra-.

[63]. En especial la "Segunda parte", Cap. 1: "Sobre la dinámica histórica del mundo burgués del sentimiento en general" (1979, 23755.).

[64]. En realidad Freud describe genialmente a la "psique" *enferma*, y generaliza la "patología" como la estructura básica de la psique humana en general.

[65]. No se refieren de manera especial a los "sentimientos políticos" (algo en la Segunda Parte), y no se saca provecho de la neurología del sistema límbico y neocortical frontal.

A partir de esta fecunda hipótesis efectua una hermenéutica muy interesante de dicha gestión burguesa de las emociones.

En *Una revisión de la teoría de las necesidades*[66], analiza la cuestión de las necesidades "reales" o "imaginarias", "buenas" o "malas", y esto dentro de los sistemas de necesidades dentro de los marcos culturales histÓricos concretos. Además del ético es necesario igualmente introducir parámetros socio-políticos, distinguiendo siempre necesidad de mera preferencia o de los "deseos" (los *Habsucht, Herrsucht, Ehrsucht* de Kant). La "conciencia de la necesidad" es histórica y abierta, indefinida. Puede haber una "dictadura de la necesidades", cuando se determina arbitrariamente algunas necesidades como no existentes (o inconvenientes por ser "burguesas", como en el socialismo real). Puede haber en cambio una manipulación "refinada " -de la propaganda capitalista de "nuevas" mercancías de "moda "-, La "necesidades radicales " atienden a toda la humanidad[67], aunque sean cuantificadas a través del mercado.

En el exilio Heller se pregunta " ¿Dónde estamos en casa?" y responde: "La filosofía moderna privilegia cada vez más el tiempo sobre el espacio" (1985c, 128). La Ética de la Liberación, en cambio, por ser un pensar crítico "desde la *periferia*", no olvida el "espacio". Escribíamos en 1976: "No es la mismo nacer en el Polo Norte o en Chiapas que en New York"[68].

---

[66]. Heller, 1985c.

[67]. Hel!er puede, como la Ética de la Liberación, descubrir la emergencia de "nuevas" necesidades históricas desde la lucha por el reconocimiento de esas necesidades descubiertas como "negatividad" en la víctima de los diversos sistemas. La mujer descubre "nuevas" necesidades desde el momento que se descubre como oprimida dentro del horizonte machista. Esta visión dialéctica e histórica se da en Hel!er: "La impugnación de la distribución de las necesidades sociopolíticas por grupos de la sociedad civil es el principal vehículo de justicia distributiva" (1985c, 103).

[68]. *Philosophy of Liberation*, § 1.1.1.2; Orbis, New York, 1985. Obsérvese que hablábamos ya de "Chiapas" -donde habíamos dado unas conferencias a indígenas mayas que preparaban un Congreso-; y, por casualidad, de New York, lugar donde vive hoy Hel!er. El!a nació en una de las capitales del gran Imperio austro-húngaro y vive en la capital cultural del Imperio americano: ¿siempre en el "centro": su "hogar"? La mujer del ejemplo se sentía "en casa" en los hoteles Hilton de todo el mundo. Pero si debiera ir a una tribu bantú en Kenya, a un pueblito aymara en Bolivia, a una tribu del norte de la India: ¿estaría en casa? Esta simple pregunta no se la hace Hel!er, ...pero me es inevitable para una Filosofía de la Liberación latinoamericana. La mayoría de la humanidad se encuentra como el romano que no había salido del barrio de Campo dei Fiori, pero no en "tan bel!o barrio", sino, por ejemplo, en la marginalidad de la ciudad de México, en Chalco, donde en el mes de junio del 2000 se desbordÓ un canal de "aguas negras" {mierda) e inundó a kilómetros cuadrados de barrios pobres.

3. LA ÚLTIMA HELLER[69]

Tuve el gusto de estar en New York, en una cena antes de dictar una conferencia en la New School for Social Research, el 9 de noviembre de 1989, cuando entró al restaurant Anges Heller y exclamó: "¡Ha caído el muro de Berlín!" .Creo que esa fecha significó en su vida el comienzo también de una última etapa de su desarrollo intelectual[70].

En la última etapa, igualmente pueden advertirse las dimensiones antes anotadas (aunque los aspectos de una ética material subjetiva, necesidad o sentimientos, quedan subsumidos en una visión mucho más sistemática de la ética, siempre fundamentalmente material, y en especial desde la ausencia de F. Fehér, que pareciera debió imprimir a algunas obras un carácter más socio-económico, mientras Heller exclusivamente filosófico, carácter de sus últimas obras). Además, desde 1992, sus anuales esta días en Budapest le darán ahora una existencia más integrada a su patria, pero habiendo cambiado a tal punto ella misma que sólo influenciará desde un punto de vista filosófico -y de una filosofía cada vez más volcada a la ética, y ética a un nivel abstracto, y no ya crítica, propiamente dicha-.

a) En la dimensión histórica, la obra *Una filosofía de la historia en fragmentos*[71] se encuentra ya en una etapa crítica de los "grandes relatos", y expresa que "los hombres y las mujeres se tornan seres contingentes en el momento en que se los ha privado de su *telos*" (1993, 18). La contingencia aparece de manera más clara ante la inevitabilidad de comprometerse en "la elección existencial" (44). Se deja atrás la pretensión de una "razón en la historia" -desde Hegel a Lukács- (50). Es como un retorno a Kierkegaard:

> "En nuestro siglo, la marcha de la historia llegó a ser la marcha fúnebre, como resultado del apocalipsis infligido al hombre" (101).

La *proháiresis* aristotélica, desde la "decisión" kierkegaardiana deviene el tema central:

> "La cuestión central en ética no es la de la determinación frente a la indeterminación, sino la de la autoría a la ausencia de autoría" (150).

---

[69]. Puede considerarse desde su estadía en New York (1986), o desde la "caída del muro de Berlín" (1989).

[70]. Expresada especialmente en Heller, 1992.

[71]. Heller, 1993.

Pareciera que Heller pierde contacto con un mundo anglosajón en el que no "está-en-casa", y se vuelve sobre el "ser humano bueno" y, por qué no, feliz.

b) En la dimensión político-cultural *Políticas de la postmodernidad*[72] adopta una posición ya anunciada: la postmodernidad es un momento final en el cumplimiento de la Modernidad. Se trata del estadio del "redescubrimiento de nuestra contingencia" (1988a, 10). Después de a) el existencialismo de los 40s y 50s, b) de la generación crítica del 68, viene c) la postmodernidad en los 80s que afirma "la elección existencial (el *impasse* de Diderot) sin necesidad del respaldo de ninguna metafísica, ontología, sistema, edificio especulativo o antropología concreta" (1988a, 30). Aunque "prevalezcan tanto la autonomía moral como el pluralismo en visiones del mundo, *no todo está permitido*.[...] dado que todos son capaces de distinguir el bien del mal en términos de un *ethos común*" (35). Al final se "elige ser una *buena persona*" (29).

En *Historia y futuro ¿Sobrevivirá la Modernidad?*[73] en realidad se trata de un conjunto muy interesante de artículos sobre epistemología y política. Entre ellos se discute el estatuto epistemológico de las ciencias sociales (1990a, 19ss.) donde entra al debate de la ciencia social como "comprensión" e "interpretación" (desde Habermas, Schutz, Lukács, GadaIn;er, Apel, etc.), que no tiene certezas absolutas, que es falsable, que no es ilu~bria aunque cumple deseos inconfesados. Interesante igualmente es el capítulo sobre "Nueva visita a *El concepto de lo político*" (81ss.) de Carl Schmitt. Después de M. Weber "lo político" se escindió de la sociología, con Schmitt adquirió autonomía. Un Lukács y Heidegger -con signos radicalmente diferentes: el primero desde la "clase revolucionaria", el segundo desde la "nación"- hacen de lo político el momento central: la " elección existencial colectiva " . (1990a, 84ss.). H. Arendt, en cambio, soñó con el retorno de una "clase política democrática " clásica -que había desaparecido ante el surgimiento de las "masas", descrita por Ortega y Gasset-, ignorando sin embargo "lo social". Para Heller, "la concretización del valor universal de libertad en el dominio público es el concepto moderno de lo político" (94). Heller, una vez más, niega su etapa de juventud: "las filosofía políticas *radicales* de nuestro siglo han mitologizado la política " (97), negando el significado polí-

[72]. Heller, 1988a.
[73]. Heller, 1990a.

tico de la vida cotidiana. Volviendo en otro capítulo a Kant (9955.), recupera en él aspectos materiales, mostrando la importancia de la "felicidad" con respecto a la "libertad", impulsada por el análisis de "Ios tres motivos más poderosos: la sed de fama, riqueza y poder" (101). Sin embargo, la política, como voluntad general, se funda en el consenso libre y no en la identidad de una concepción de felicidad (donde el consenso sería imposible)74; pero aún la libertad responde a necesidades. En otro capítulo, acercándose en mucho a la Política de Liberación indica cómo en la "justicia dinámica hay ciertas normas y reglas que son declaradas injustas [...] en tanto que aspiran a la des-Iegitimación de las normas antiguas"[75].

Por su parte, en *El péndulo de la Modernidad. Una lectura de la era moderna después de la caída del comunismo*[76], escrito con F. Fehér, es una reflexión sobre el colapso del socialismo soviético (1989-1991). 1) La "primera ola " fueron las revoluciones norteamericana y francesa, en el nivel de la *constitutio libertatis* -como horizonte preponderantemente político para H. Arendt-. 2) La "segunda ola " habrían sido las revoluciones del 1848 -Marx sería un intelectual orgánico de esta "ola "-. 3) La "tercera ola " de las revoluciones totalitarias. Aquí Heller, como Arendt, coloca en un mismo "saco" a las revoluciones rusas socialista de Lenin como la fascista de Mussolini, y posteriormente la culminación con Stalin y Hitler. 4) La "cuarta ola" , como es evidente, es la revolución de la caída del Muro de Berlín. Esta nueva periodización, como puede observarse, convierte definitivamei1te a Heller en una filósofa del tipo Arendt: cuasi-Iiberal. Las revoluciones son "políticas"; lo "social" (y económico) deja de tener relevancia.. El aspecto "material" ha sido reducido a lo insignificante (quedan todavía, sin ser ya "peligrosos" al capitalismo, las necesidades, los sentimientos, los valores). Heller no advierte que toda la Europa del Este pasó a ser un mundo subdesarrollado, dependiente y explotado por el capitalismo central (europeo y norteamericano). La primacía de la libertad aniqui-

---

[74]. Aquí nuevamente, si se comprende el "contenido" de la felicidad según "una concepción" de la misma, el consenso es imposible. Pero si se comprende el contenido universal como producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad, sería posible un consenso mínimo de "contenido",

[75]. Para Heller desde el "valor de la libertad y la vida", para la Ética de la Liberación desde la víctima, el excluido (en tanto no puede reproducir su vida y ha sido excluido contra su voluntad, como no-libre). Pero, una vez más, libertad y vida no son valores, sino mucho más que ellos: son un ámbito de "dignidad" donde los valores se fundan.

[76]. Heller, 1992.

ló la posibilidad de la justicia material. De todas maneras Heller indica acertadamente que Marx "carecía de una teoría política" (1992, 85) -al menos explícita-, y esto fue el talón de Aquiles del socialismo real.

En vez de intentar superar la trilogía "libertad, igualdad, fraternidad " burguesas (desde la "liberación, alteridad, solidaridad") se muestra que dicha utopía se hace presente en la Europa del Este desde 1989 (a dos siglos de la Revolución francesa) ámbito en el que el socialismo real había cínicamente proclamado ir más allá de la trilogía, habiéndola negado de hecho. Para Heller, "la existencia de instituciones liberal-democráticas estables" (1992,109) es el suelo, el "estado de derecho", del cual se debe partir. No se distingue suficientemente entre la democracia que debe alcanzarse en el futuro y la mera democracia liberal. El eurocentrismo campea en la interpretación de la "Modernidad" (129ss.). De todas maneras es útil el concebir la Modernidad como un "péndulo", que va del individualismo al comunitarismo (como sociedad o comunidad) (157ss.), del Estado benefactor al mercado autorregulado, de lo sagrado a lo secular, binariedad que "puede ser eliminada" (161). Hay que superar las oposiciones, tales como "derecha e izquierda " (167), que el postmodernismo nos exige para descubrir tramas más complejas, dentro de una historia que, no sólo no tiene leyes objetivas, sino que tampoco sostiene proyectos que le dan sentido unívoco a su devenir (181ss.) -como opinaba Merleau-Ponty, heredero de la filosofía de la historia de Marx, Sorel, Nietzsche, y aún de Weber-. Es ya tiempo de hacer la autopsia del socialismo real (197ss.), que culmina en el "Gran Experimento" de Camboya, comparable al de Hitler, como "la mayor explosión de irracionalidad humana " (219), del lado irracional de la propia Modernidad (226). Al final Heller se abre a la esperanza {las no perniciosas), desde E. Bloch (213ss.), pero en realidad sólo nos habla de la "esperanza de la supervivencia de nuestra cultura" (249), la moderna, la europea. ¿ y las otras culturas no europeas que han sufrido la violencia conquistadora, colonizadora y de la globalización modernas? Simplemente no aparecen en el horizonte de la reflexión de la gran filósofa lukacsiana.

c) En la dimensión ético-material sistemática, entre algunas de sus obras recientes caben nombrarse la *Ética general*[77], *La filosofía de las morales*[78], y *Biopolítica*[79]. En la primera de ellas como puede observarse,

[77]. Heller,1988b.
[78]. Heller, 1990c.
[79]. Heller, 1995.

Agnes Heller ha permanecido fiel a su "cultura" (1985c, 159), la del mundo occidental en la Europa central, a la que habría que agregar la dellibe-ralismo democrático norteamericano, a la que tanto se ha adherido fiel-mente, intentando permanecer en el "hogar" de algo así como un "espíritu absoluto", el de la elite que es especialista en el discurso cultural refinado y ancestral. En las otras obras se interna en cuestiones sistemáticas de la ética que deberían tratarse con detalle en un trabajo específico sobre ellas. Prefiero dejar esto para el futuro.

II. DIALOGANDO DESDE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Esbozaremos el comienzo de un diálogo en cuatro dimensiones, que se mostró muy fecundo en el encuentro personal en México, aunque no exen-to del dramatismo por ser una discusión filosófica estricta.

4. ¿UNA VISIÓN NO-EUROCÉNTRICA DE LA FILOSOFÍA?

Sus primeros trabajos fueron históricos, en un eje Atenas-Florencia. Ya en el exilio escribe *Teoría de la historia*. Es interesante observar que los autores que la inspiran (1980c, 11), los hechos históricos de referencia, la problemática general, sigue siempre el eje Grecia-Roma-Edad Media-Europa. No hay ningún autor, *pero tampoco ningún ejemplo de hecho histórico*, de China, de India, del Sudeste asiático, del mundo musulmán (que tuvie-ron los primeros historiadores que incluían la China, India, Bizancio y su propio mundo), de las culturas bantúes o de América Latina. Absolu-tamente nada fuera de Europa (o Estados Unidos). Me expresaba perso-nalmente hace unos años en Toluca que "la filosofía sólo se hace en ale-má~, francés o inglés" -y ya en aquel entonces debí mostrarle su eurocen-trismo-. Creo que Heller, como originaria de la Europa oriental, periféri-ca de la Europa industrial moderna (como escribía Hegel: "Alemania, Francia, Dinamarca, los países escandinavos son el corazón de Europa [*das Herz Europas*])"[80] dentro del socialismo real húngaro y del capitalismo central (de Australia a Estados Unidos) no salió del Occidente. Expresar con Heidegger que "los persas fueron los primeros en desarrollar una con-ciencia histórica " (1980, 17), sería olvidar los trabajos de P. Ricoeur en *La*

[80]. *Die Vernunft in derGeschichte*, Zweite Entwurft (1830); en *Sämtliche Werke*, F. Meiner, Hamburg, 1955, p. 240.

symbolique de mal[81], pero sobre todo el milenario Egipto, que 2500 años antes que los persas tenían dataciones exactas, crónicas sobre acontecimientos irreversibles con un fuerte sentido histórico que herederán los semitas, en especial los hebreos.

Heller nos habla de "Jerusalén, Atenas y Florencia" (1978, 92). Esto indica que Jerusalén es pensada como antecedente de Atenas y como su prehistoria. Histórica y culturalmente Menfis (la gran capital de la sabiduría egipcia desde el IIIer. milenio a.JC.) o Sais (la capital metropolitana de Atenas)[82] fueron anteriores a Jerusalén y Atenas (prologaciones posteriores de Menfis)[83], y ambas están debajo de la Roma latino-cristiana, del Bizancio cristiano-oriental y de la Bagdad musulmana[84]. Atenas se continúa en Bizancio y Bagdad (antes que en Toledo o París). El mundo musulmán es la herencia de Grecia y la intermediaria con respecto a la Europa latina. La Florencia renacentista, y su "escuela platónica " es impensable sin los inmigrantes bizantinos expulsados por los turcos en 1453 de Constantinopla. Florencia no es heredera directa de Atenas, sino de la Roma cristiana y de la Atenas bizantina -filosóficamente vía Bagdad, que recupera Aristóteles en el siglo IX d.JC., mucho antes que el Bizancio cristiano y el Occidente latino-. El pretendido eje "Jerusalén-Atenas-Florencia" es helenocéntrico, yel " Atenas-Florencia-llustración" es eurocéntrico y metropolitano (con respecto al World-System en el sentido de I. Wallerstein y la periferia colonial). Las cosas son más complejas e interesantes[85].

Para Heller la Modernidad es fruto exclusivo europeo que se desarrolla ya en la Edad Media, por ello "la dinámica de la Modernidad volvió a aparecer con todo su esplendor en los tiempos del Renacimiento europeo y avanzó *inexorablemente*. Pero fue una larga marcha [... para] asentarse y reemplazar el *artificio natural* premoderno" (1992, 138). Nada se sabe de

---

[81]. Aubier, Paris, 1963. El "mito adámico", mucho antes que los persas, ya entre los babilónicos y hebreos, tienen un "sentido histórico" irreversible de los acontecimientos.

[82]. Véase mi libro *Ética de la Liberación*, (Dussel, 1998, introducción histórica (§ 01) y el Apéndice: "Sais: capital del Egipto" (pp.631ss.).

[83]. El gran dios egipcio Ptah, tenía una doble apariencia: era Horus (el corazón, el amor, la afectividad) y Thoth (la lengua, la palabra, el saber). El Thoth egipcio devendrá después la *dabar* semito-hebrea ("Palabra" creadora, la Sabiduría semita anterior a la creación, que se encarna en el cristianismo) y el *lógos* griego como inteligencia, teoría, sabiduría contemplativa. Menfis está detrás de Jerusalén y Atenas.

[84]. Bagdad es la sucesora principal de Atenas, Jerusalén y Bizancio: helenista y semita por excelencia.

[85]. Véanse los capítulos XVII y XVIII y XIX de este libro sobre estas cuestiones.

la preeminencia china en el mercado mundial hasta el siglo XVIII, ni que Europa fuera todavía en los siglos XV al XVIII secundaria y periférica del mundo musulmán, indostano y extremo oriental.

Las muy contadas referencias al "Tercer Mundo" indican que el tema está fuera de su interés (teórico y práctico)[86].

Como podrá comprenderse, para una Filosofía de la Liberación nuestra "culturallocation" -diría Homi Bhabha- no nos permite caer en posiciones "helenocéntricas" o "eurocéntrica", ya que nuestro "lugar" exige que nuestro discurso sea sustentado desde una racionalidad localizada post-colonialmente, y que intenta una visión mundial más amplia. Cuando llegué de Europa a América Latina, después de pasar diez años en ese continente, en 1966 dicté un curso sobre *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*. Pero a diferencia de Teoría de la historia, exclusivamente abstracta, teórica, después de exponer un marco teórico sobre las *Weltanschauungen* comencé a desplegar una interpretación histórico mundial completamente distinta de la hegeliana -y aún de la de Heller-. Era una necesidad de definir el "lugar" de América Latina como extremo oriente del Oriente por los amerindios; extremo occidente del Occidente por los ibéricos; extremo sur del continente americano con respecto a la América anglosajona. Mundo periférico, postcolonial, dominado, pero desde la invasión de este continente en 1492[87]: modernos, pero siendo los "bárbaros" que la Modernidad necesita en su definición. Todo esto está muy lejos de la atención europeo-norteamericana de Agnes Heller, pero representa sin embargo el 85% de la humanidad presente. Heller se encuentra realmente cómoda en países con "estado de derecho", en especial Alemania y Estados Unidos88. La falta de una visión no-eurocéntrica de la historia, lleva a hacer juicios apresurados sobre países periféricos. Como por ejemplo cuando se habla del golpe de estado contra

---

[86]. Por ejemplo en 1980a, 36-37, se habla del "hambre en la india", o que no habría que pasar de un sentimiento de superioridad del hombre blanco a "un sentimiento de inferioridad". "El terrorismo sigue siendo terrorismo aunque sea practicado por hombres del Tercer Mundo, no veo ninguna diferencia" (38).

[87]. Véase mi libro *The Invention of the Americas*, Continuum, New Jersey, 1996.

[88]. "Tanto en Estados Unidos como en Alemania occidental el intervencionismo de viejo tipo tiene nuevos rasgos" (1980a, 66). Nada nos dice si el hecho de ser los países centrales del centro capitalismo puede ser condición de que su situación política "ejemplar" tenga que ver con el hecho de ser el "home state" de las trasnacionales más importantes, es decir, el "lugar" donde se acumula gran parte de la transferencia de valor del capitalismo mundial, de la periferia hacia el centro. Este tipo de temas nunca es objeto de la reflexión de Heller.

Arbenz en Guatemala (sin ligarlo al ataque contra Naser en Egipto y Sukarno en Indonesia) (1985b, 33)[89].

5. MÁS ALLÁ DE UNA "ÉTICA DE LOS VALORES"

Agnes Heller indica perfectamente el sentido de la crítica que deseo efectuar aquí cuando escribe contra su maestro Lukács, en uno de sus más patéticos textos:

> "Yo, en cambio, admiraba la grandeza (o la *frivolidad*) del patriarcal Dios bíblico cuando no acepta el sacrificio de Abraham" (1984,224).

Con Lukács, Heller escribe que "la ética es la forma de la vida" (1984, 256). y colocando a la vida humana como último fundamento reflexiona que "el viejo Lukács pudo analizar con una compasión tierna [...] una tragedia que sólo puede ser eliminada por una vida que vuelva a dar a la obra un fundamento en la vida misma" (Ibid.). "La vida misma" es la condición material primera (como expresaba Engels), universal, el criterio, y el tema en última instancia de la ética, y no los valores[90]. Heller intenta sintetizar lo que indico cuando nos dice que "el valor más básico (el bien más básico) es la vida" (1970b, 59; 1985a, 755.). Pero al expresarlo así hace del valor el fundamento y no la vida humana misma. Intentaremos argumentar que para Marx es la vida humana misma.

En efecto, he hecho referencia en repetidas ocasiones al tema de los valores[91], por lo que sólo recordaré algunos aspectos de la cuestión. En sentido estricto y preciso, Kant introduce ya la ambigüedad anotada -que Marx corregirá en el nivel explícito económico, de donde desarrollaré o explicitaré el nivel ético "implícito" en la obra de Marx-, cuando escribe

---

[89]. Véase mi análisis en "World System, Politics, and the Economics of liberation Philosophy", en *The Underside of Modernity*, Humanities Press, New Jersey, 1966, pp. 213, donde se muestra que la "expansión" Norteameircana hacia el Sur se cumple nueve años después del fin de la guerra y habiendo "arreglado" su hegemonía en el Oriente (con Japón ante la China) y en Europa (con Alemania ante la URSS). la emancipación de las colonias europeas en Asia y Africa no es sino el pasaje de dichas colonias a ser neo-colonias dentro del espacio norteamericano durante la "Guerra fría". Heller y Fehér tienen siempre una visión centro-europea de la historia mundial. Su eurocentrismo se deja ver, de alguna manera también, en la descripciÓn del "mito del Tercer Mundo" (1985b, 91ss.).

[90]. Véase el capítulo IV: "la 'vida humana' como 'criterio de verdad'", en este libro.

[91]. Véanse mis obras *Para una de-strucción de fa historia de fa ética*, 1973, Ser y Tiempo, Mendoza, vol.I, pp. 119-154: "la ética axiológica contemporánea"; *Para una ética de la liberación latinoamericana*, vol .1, S 8: "Diferenciación y valoración de las posibilidades" (Siglos XXI, Buenos Aires, 1973, pp.70ss.); *Ética de la Liberación*, [97-98],1998, pp. 125ss.

que los medios tienen "un valor condicionado (*einen bedingten Wert*)", mientras que la persona es el único "valor absoluto (*absolute Wert*)"[92]. Por el contrario Heidegger, comentando a Nietzsche, indica que "el valor es condición de aumento de vida (*Steigerung des Lebens*)"[93]. Es decir, una posibilidad existencial o mediación práctica (un "medio" para un "fin" en el sentido de Max Weber, relación "formal") *tiene* "valor" en tanto posibilidad actual para la vida humana[94]. El criterio absoluto es el "sujeto corporal vivo"[95]. Por su parte, Marx afirma que el sujeto vivo (el "trabajo vivo") no tiene valor económico (y, por analogía, se puede afirmar lo mismo del sujeto y valor ético). Escribe Marx:

> "El trabajo [vivo] es la substancia y la medida inmanente de los valores, pero él mismo *no tiene valor alguno* (*hat keinen Werth*"[96]. "El valor del trabajo no es más que una expresión *irracional* (*irrationeller*) para designar el valor de la fuerza de trabajo"[97].

En el Cuaderno 20 de los Manuscritos de11861-186398 escribe:

---

[92]. *Crundlegung zur Metaphysik der Sitten*, EA 65; *Kant Werke*, Wissenchaftliche Euch.-Cesell., Darmstad, vol.6, 1968, p. 60. El tema se encuentra en N. Hartmann, *Ethik*: "Der elementarste Wert der ersten Reihe ist der Wert des lebens" (§ 36, p. 340). Creo que se ha confundido el *bonum* con el *Wert*. la "dignidad" del sujeto viviente corporal debería ser considerado en el sentido clásico del *agathón*, del *bonum*, trascendental, pero como no un *Wert*, en el sentido moderno de la "constitución" de un "bien, *Gut*, *good*" o "cosa-valiosa (*Wertding*)" que tiene o es "portador (*träger*)" de un "valor" ético como correlato de una "intención estimativa" de la subjetividad. El "valor", en el sentido de la "axiología", es *estrictamente* una determinación moderna de la mediación o "posibilidad existencial" (en sentido heideggeriano) práctica, inexistente en el pensamiento griego o latino medieval. Es el *noema* práctico de , una noesis ética, para hablar como Husserl. Heller hablará de "valores absolutos" (la vida, la libertad, etc.). Creo que esto sitúa a su ética, hasta el presente, en una "axiología ", y le impide descubrir una "normatividad" más radical -como la del Marx histórico, que no fue axiológica-, más allá de los "juicios de valor" (que tendrían menos racionalidad que los "juicios empíricos" de las ciencias naturales). Se trata de construir una ética fundada en "juicios normativos" ("Juan *debe* comer") en relación con "juicios empíricos" ("Juan come") sin necesariamente pasar por "juicios de valor" -que la meta-ética analítica ha cuestionado desde George Moore, Ayer o Carnap-.

[93]. *Nietzsche*, Neske, Pfulligen, 1961, vol.l, p. 488.

[94]. "Wert ist [...] *Ermöglichung, possibilitas*" (*Ibid*., p. 639).

[95]. Escribe Ernst Eloch: " Aquello que nos pone como vivientes (*das uns als lebendig setzt*) no adviene a la presencia. Se encuentra en lo profundo, adonde comenzamos a ser corpóreos (*leibhaft zu sein*)" (*Das Prinzip Hoffnung*, § 9; Suhrkamp, Frankfurt, 1959, vol. 1, p. 4')).

[96]. *Das Kapital*, I, sec. VI, cap. 17; MECA, II, 6, Dietz Verlag, Eerlin, 1987, p. 500.

[97]. *Ibid*., p. 502. !

[98]. Véase mi obra *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, Siglo XXI, México, 1988 (que aparece en edición inglesa en Routledge, london, 2001).

> "Hasta ahora nunca hemos hablado del *valor del trabajo*, sino sólo de la valor de la *capacidad de trabajo* [...]. El trabajo como proceso, *in actu*, es la substancia y medida del valor, *no valor* (*nicht Werth*). Este valor es sólo trabajo *objetivado*"[99].

Para Marx el "trabajo vivo", el sujeto viviente y corpóreo ("corporalidad [*Leiblichkeit*]") del trabajo, el trabajador, no puede tener valor de cambio, porque es la "fuente creadora del valor"[100]. El sujeto vivo, su "vida humana " es el criterio de validez del valor, su fundamento, y es desde la vida humana del trabajador que se juzga (se efectúa una crítica ética, una *Kritik* de la economía política, de su "moral") al capital como causa de su muerte, pobreza, desrealización, negación. El "trabajo vivo" no tiene valor, tiene *dignidad*[101]; no es un medio y ni siquiera un fin: "pone" los fines. Algo vale en cuanto es una mediación práctica[102] para la producción, reproducción o desarrollo de la vida humana, en último término de toda la humanidad, desde el consenso práctico legítimo (participación intersubjetiva de libertad y autonomía) y fácticamente posible; mediación ética de un acto (norma, institución o sistema) con "pretensión de bondad"[103]. La vida humana, el sujeto vivo ni tiene valor ni tampoco tiene derecho "a la vida " . El sujeto viviente tiene dignidad y en tanto tal "funda " todos los valores éticos, y todos los derechos. Hay derecho a la "sobrevivencia ", a la "permanencia " en vida. ¿Cómo podría un sujeto todavía no viviente (no engendrado, que es anterior al nacer) tener algún derecho si todavía no existe? Pero desde el momento de su existencia, por ser viviente (sin tener un imposible derecho *a priori* a la vida), un viviente sujeto humano "tiene" derechos

---

[99]. *Zur Kritik der politischen Oekonomie* (*Manuskript 1961-1963*), en MECA, II, 3,6, p. 2099.

[100]. Escribe Marx que hay diferencia "enrre el trabajo objetivado y el trabajo vivo (*lebendige Arbeit*), *entre el valor y la actividad creadora* (*wertschaffenden*) *del valor*" (*Grundrisse*, Dietz, Berlin, 1974, p.356). El "trabajo vivo" no es el fundamento del capital (que es "el valor que se valoriza"). Marx establece una diferencia entre "fundamento (*Grund*)" y "fuente (*Quelle*)", semejante a la crítica de Schelling contra Hegel (Véase el tema en mi obra El último Marx (1863-1882), Siglo XXI, México, 1990, pp. 355ss).

[101]. En *Das Kapital* I, cap. 5, nota 17 (MECA, II, 6, p. 209), Marx nos habla de adquirir "el sentimiento de dignidad (*Selbstgefühl*)". En las "Notas marginales al *Tratado de economía política* de Adolph Wagner", indica: "*Dignitas* viene de *dignus* y éste de *dic*, señalar, mostrar, indicar; luego *dignus* significa señalado: de ahí viene *digitus*, el dedo con que uno señala una cosa" (MEW 19, p. 367).

[102]. El "bien (*Gut*)" no "es" un valor (el sujeto "es" digno), sino que "tiene" valor en tanto se encuentra prácticamente integrado (como medio al fin) al plexo de mediaciones que en Último término es la vida humana, como reproducción de la vida.

[103]. Véanse los 6 capítulos de mi *Ética de la Liberación*, 1998.

fundados en su dignidad (no en su valor, ya que el sujeto "funda " todos los valores, también los morales[104]).

Heller se pregunta:

> "¿A qué llamaremos valor? A todo lo que pertenece al ser específico del ser humano y contribuye directa o mediatamente al despliegue de ese ser específico [...] Se puede considerar valor todo aquello que, en la esfera que sea y en comparación con el estado de cada momento, contribuya al *enriquecimiento*[105] de aquellos componentes esenciales" (1970c, 23).

Se inspira aquí en György Márkus, y por ello en *Hipótesis para una teoría marxista de los valores* habla del despliegue de "fuerzas esenciales del ser humano" (1970b, 28). De esta manera plantea toda una "teoría de los valores" -teniendo como referencia a Lukács y Hartmann más que a Husserl o Scheler-, que nada tiene de marxista. Pareciera que metodológicamente "encubre" o "yuxtapone" sobre Marx la axiología hartmanniana, más que un intentar hermenéuticamente "explicitar" lo "implícito" en la posición ética de Marx. Esta interpretación de Marx influenciará su pen-

---

[104]. Los valores morales no son sino la categorización conceptual-práctica y lexical (a cada valor se le pone un "nombre" en cada lengua, cultura, y se las normativiza en costumbres, tabús, leyes, derecho, pero también se imponen por la educación en el *Ueber-Ich*), que desde el criterio de la vida humana en tanto ética {vida humana, consensualidad práctica valida y factibilidad empírica de la "pretensión de bondad" del acto) que efectúa corporalmente el cerebro, de aquellas mediaciones que reproducen y desarrollan dicha humana en cada comunidad histórica. Los valores morales son jerarquizados (en cada cultura, y por cada sujeto concreto) por "cercanía o lejanía" de la posibilidad de la reproducción o el desarrollo de la vida del sujeto humano. Las mediaciones más cercanas y necesarias (y de allí la importancia de los trabajos de Agnes Heller sobre las necesidades) ocupan un lugar superior (así como ante un golpe que se dirige a la cabeza la mano se levanta para protejerla arriesgándose a ser destruida: el cerebro tiene "más valor" que la mano desde el criterio de la vida humana; de la misma manera que un burócrata que tenga "honestidad" realiza un valor ético más alto, que el burÓcrata que ejerce actos con "simpatía" para con los clientes). Evidentemente los valores morales (categorizaciones conceptuales-prácticas, desde las necesidades y sentimientos -también morales-, ligados al sistema límbico y al neocórtex-frontal) tienen una existencia intencional intersubjetivo-comunitaria, lingüístico-cultural. Su "portador (*träger*)"matérial es el cerebro humano; su base psíquica es el *Ueber-Ich* -individual en Freud;colectivo en Jung-; su base intencional son las culturas y las lenguas. No hay "entes-reales" ni "cosas-independientes" llamados valores. Los valores tienen existencia intersubjetiva, linguística, psíquica, cultural comunitaria. Véase Antonio Damasio, *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, G. P. Putnam's Sons, New York, 1994; Gerald M. Edelman, *Bright Air, Brillant Fire. On the Matter of the Mind*, Basic Books, New York, 1992, sobre los "criteria of value" que tiene el cerebro desde la "vida humana" como última referencia.

[105]. Para Marx la "riqueza" son las cosas con valor de uso: la manzana en cuanto alimenticia por sus propiedades naturales.

samiento hasta el presente -particularmente a su postmarxismo de un Marx "que quizá nunca fue Marx", sino una interpretación "desde la axiología". Así se sitúa "el valor ético" en la "superestructura" (1970b, 19)[106], y se lo va analizando desde la categorías y distinciones de la axiología vigente en ese entonces (la de Hartmann[107]), pero nunca desde Marx mismo. Se dice por ejemplo:

> "Afirmamos que en la obra de Marx se dan axiomas axiológicos universales de los que se derivan axiológicamente todos los valores y todos los juicios de valor que él acepta. Se trata fundamentalmente de una categoría ontológica primaria [...]: la categoría de riqueza" (1970b, 27).

Marx no construye metodológicamente su crítica ética desde axiomas axiológicos, sino desde el criterio de la vida humana, tal como opinaba el mismo Engels[108]. Por mi parte, pienso también que Marx *critica éticamente al capital* (es una "crítica" *ética*) por ser sólo trabajo objetivado (metafóricamente "muerto", cuágulo de sangre), desde el "trabajo vivo", desde la subjetividad corporal misma viviente, explicando el plusvalor[109] desde

---

[106]. El concepto de "superestructura", que aparece en la Introducción del *Zur Kritik* de 1859 y en algunas otras referencias secundarias de su obra definitiva (desde 1857), no constituye en Marx mismo un concepto con intención de ser una"categoría" fundamental. Por ejemplo, lo político, el Estado, produciendo las condiciones de la reproducción, está *debajo* de la misma producción. El consumo (no es ni una instancia ideológica ni política, ni supraestructural) está *debajo* de la producción (porque crea el "fundamento tendencial ideal interno" de la misma producción). El concepto de "supraestructura" no se encuentra en *Das Kapital* como categoría estructural. No le dedica en toda su obra madura ni una página completa. En cambio es fundamental el concepto de "fetichismo", pero no es supraestructural sino "superficial", en el nivel del "mundo de las apariencias" (el "mundo de las mercancías" o la circulación).

107. Cuando se escribe que "también Nicolai Hartmann intenta abolir la dualidad realidad-valor sin utilizar la derivación empírica. Para él el mundo del valor es un *ente ideal*, aunque no en el sentido de la idea platónica, sino en el social" (1970b, 13), Heller no critica sino que aprueba a Hartmann. Su ontología es hartmanniana. Quizá no descubrió la ontología y ética del mismo Marx (desde la Exterioridad del "trabajo vivo" como pauper se critica la Totalidad del capital, como sistema que impide la reproducción de la vida humana).

108. "Según la concepción materialista [como contenido, Inhalt) el momento de determinación en última instancia de la historia [contra Althusser) es la producción y reproducción de la vida inmediata (*unmittelbaren Lebens*)" (Introducción a El *origen de la familia*, en *MEW*21, p.27).

[109]. Heller no le da en toda su obra suficiente lugar al concepto central de plusvalor (que le hubiera posibilitado en su segunda etapa, en medio del mundo capitalista de realizar una *crítica* al capital), que es la categoría ético-económica por excelencia de Marx, ya que formula en conceptos económicos el "lugar" teórico donde se objetiva la vida del sujeto viviente (del trabajador) sin que pueda ya subjetivarlo posteriormente. Esta "realización" del capital (como plusvalor acumulado) es el tema esencial ético de Marx. Heller no puede dar la importancia

una antropología de la vida. El trabajo como objetivación será interpretado "como desrealización (*Entwircklichung*) del trabajador", y "éste es desrealizado hasta llegar a la muerte de hambre (*Hungertod*)"[110]. En esta crítica ética del capital se parte del efecto negativo (la muerte) cuyo horizonte positivo es *la vida humana, como el criterio fundamental* de la verdad práctica y de la crítica -y no los valores éticos-: se trata de un criterio de "vida o muerte" (y desde el cual los valores se fundamentan, se constituyen prácticamente y aún se deducen):

> "La objetivación (*Vergegenständlichung*) aparece hasta tal punto como pérdida del objeto, que el trabajador se ve privado de los objetos más necesarios no sólo *para la vida*, sino incluso para el trabajo [...] El trabajador pone *su vida* (*legt sein Leben*) en el objeto [... pero] *la vida* que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil"[111].

No encuentro en la obra de Marx una tal "teoría *marxista* de los valores éticos" -y no critico a Heller por afirmar una teoría de los valores, sino por pretender que Marx funda su ética sobre valores-; y, sobre todo, no es necesaria ni útil. La última instancia material, de contenido (*lnhalt*) de la ética es la vida humana misma, y las exigencias de su producción, reproducción y desarrollo, Como comunidad, en último término de la humanidad misma. Como escribe Agnes Heller -contra Agnes Heller-: "No es que a Marx le faltase el entusiasmo. Pero loS objetos y fuentes de ese entusiasmo no eran ideas abstractas [ni valores, agrego yo], *sino seres humanos concretos*" (1979, 293)[112]. La ética -y en especial una *Ética de la Liberaciòn* en la tradición de Marx- se Construye sobre un fundamento material: la vida humana Concreta, de "*este* sujeto corporal", y no sobre valores (que sean lo que fueren nunca serán "alguien", sino un neutro "algo", por más sublime que se lo pretenda describir).

---

debida a esta cuestión por la impostación ontológico-hartmanniana de su filosofía, pero no hegeliana invertida desde Schelling e impostada en un nivel económico como el de Marx, que hay que saber "leer" y "explicitar" éticamente.

[110]. *Manuscritos del 44*, XXII; MEW 1 EB, p. 512.

[111]. Ibid., p. 512. Véase el tratamiento del tema en "*El capital* es una ética", en mi obra *El Último Marx* (1863-1882), pp. 42955.

[112]. De nuevo Heller contra Heller- escribe: " ¿Qué norma de vida hay tras esos mensajes? La de realizar el propio deber, que siempre se expresa en implicación *con gente concreta*, *en la vida o en la suerte de Otros*" (1979, 308).., y no de valores morales, que en su esencia son abstractos, neutros, "cósicos"...

6. LA ÉTICA MATERIAL, FORMAL Y CRÍTICA DEL OCCIDENTE CAPITALISTA Y DE LA POSTMODERNIDAD

Heller se inscribe ciertamente en la corriente "material" de la ética, y no tiene miedo de releer a Nietzsche o Kierkegaard -que para su maestro, junto a Schopenhauer y Schelling, eran irracionalistas-. Sin embargo, opino, la materialidad sugerida por Heller no es suficientemente radical. Los valores no son la última referencia del contenido de las normas, los actos o las instituciones, sino la misma vida humana. Los valores siempre están situados en una cultura y son modos concretos de reproducir y desarrollar la vida humana.

En referencia al aspecto formal de la ética, que pudiera ser la propuesta de Apelo Habermas, no encuentro que se subsume suficientemente este nivel. El acto con pretensión de bondad (*goodness claim*), no solo debe poder producir, reproducir y desarrollar la vida humana en concreto, sino que además debe hacerlo gracias a la participación simétrica de los afectados. Esta manera de elegir (lo que incluye la elección existencial y de "phrónesis") permite que el acto sea verdadero y válido prácticamente. Pero hay un tercer aspecto que pareciera ha desaparecido del horizonte de la Heller que partió en 1978 de Hungría. El aspecto *crítico*, en especial en el nivel material, económico, con respecto a los efectos negativos no intencionales del capitalismo, en los países centrales del capitalismo, pero especialmente en la periferia, y que constituiría a la ética como una *ética crítica* en un sentido material y formal.

En efecto, en *Más allá de la Justicia*[113] Heller comienza la exposición de una ética arquitectónica propiamente dicha. Se trata de una primera obra sistemática. Heller distingue cinco sentidos de justicia: a) un "concepto formal[114] de justicia" (1985d, 11ss.), como justicia estática; b) un concepto ético-político de justicia (67ss.); c) un concepto de justicia dinámica (150ss.); d) un concepto socio-político de justicia (187ss.); y, por último, e) un concepto ético-político incompleto de justicia (281ss.)[115].

Pero al final, y "más allá " de todos estos sentidos de justicia, y como su condición, se encuentra todavía un nuevo ámbito: "El sujeto de la vida buena es la persona buena (la persona recta)" (1985d, 344). y la "bondad"

113. Véase 1985d.

114. "Formal" en el sentido de Ch. Perelman, que incluye momentos "materiales" de la ética.

115. Heller adopta como propio este "concepto ético-político incompleto de justicia", inspirándose en Diderot.

para Heller de la persona recta está más allá de la justicia, como en el caso de "una persona que expresa su opinión y sabe que al hacerlo arriesga su trabajo o posición social, va más allá de la justicia" (404). ¿Por qué arriesga su trabajo? ¿Qué hace que el rehén no traicione al compañero cuando bajo tortura se le quiere obligar a delatarlo? Levinas denomina a esta religación con ese "más allá ", la re-sponsabilidad por el Otro, como tensión hacia la Exterioridad de la Totalidad, el tomar al Otro a cargo, Otro que ya ha dejado en nosotros "huellas" que son anterior al mundo, en cuanto constituye originariamente la subjetividad misma, la afectividad, la sensibilidad. De la misma manera, para Marx, el pobre (*pauper ante festum*, le llamaba), el trabajo vivo, el trabajador anterior a la subsunción en el capital, está más allá de la justicia (si por justicia se entiende la Totalidad del sistema, del capital, del orden de dominación establecido), y está también fuera del sistema cuando es expulsado como desocupado (*pauper post festum*). El Otro, el pobre, la víctima está "más allá " (*au-delà*) de la justicia del sistema, pero no de la *justicia* "*alterativa*" que es apertura trascendental, *désir metaphysique* (lo llama Levinas). En todos los casos analizados por Heller a la justicia, al final, se la considera dentro de un orden dado, lo que E. Levinas llamaría la Totalidad (el orden del *mishpat* en hebreo). La bondad estaría en el orden de la rectitud (el *tsaddik*), trascendental; pero esa bondad no está más allá de la justicia como re-sponsabilidad (en el sentido levinasiano), sino que es justicia en sentido pleno.

En efecto, Heller toca temas de profundidad pero que pueden ser resueltos de otra manera, ya la que el mismo Marx había indicado claramente en los *Grundrisse*, al describir la situación del trabajo vivo, antes del contrato, como la "fuente creadora del valor desde la nada del capital".

En el *aspecto crítico*, pienso que Heller no ha sacado todo el partido que podría de su tradición judía, como lo han hecho Bloch, Rosenzweig, Buber o Levinas. En esto se encuentra con Hannah Arendt. La Ética de la Liberación se inscribe dentro de la tradición crítica del pensamiento judío contemporáneo, en cuanto a descubrir aspectos no helenocéntricos, ni eurocéntricos, que la experiencia semita en general puede aportarnos[116],

[116]. Mi obra *El humanismo semita*, Eudeba, Buenos Aires, 1969, intenra ir al origen de la cultura latinoamericana, en la vertiente "paterno"-europea (ya que la "materno"-americana es indígena), más allá de Atenas, pero siguiendo la tradición hebreo-musulmana-judía y crítica en la misma Edad Media latina y la Modernidad, no sólo en el centro sino igualmente en la colonialidad del Poder desde el siglo XVI.

por cuanto expresan grupos humanos con experiencia de exclusión, de exterioridad de opresión.

Como filosofía " crítica " uno se pregunta ¿ cómo efectuar la " crítica " de la vida cotidiana, sino desde las víctimas de esa misma cotidianidad? ¿Cómo desarrollar una filosofía de la vida cotidiana de los pueblos oprimidos, de las culturas indígenas, de las naciones periféricas (de China, India, el Sudeste asiático, de la cultura bantú) en referencia a la cotidianidad del capitalismo central? ¿Tienen ellos también cotidianidad? ¿Puede una cotidianidad burguesa o pequeño burguesa en una nación periférica (o central) dominar otras cotidianidades populares, autóctonas indígenas, marginales? ¿Cuáles serían los criterios internos de esas "vidas cotidianas" en contradicción para ser desarrolladas desde sus potencialidades? ¿Cómo organiza el capitalismo una cotidianidad "dominadora" a partir de sus víctimas invisibles, excluidas, suprimidas?

7. "FILOSOFÍA RADICAL" Y "FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN"

La semejanza de la "filosofía radical " propuesta por Heller en su "primera época" con lo que hemos denominado desde 1969 *Filosofía de la Liberación*, es interesante de ser anotada. La diferencia es igualmente fácil de discernir. Una nace en la Europa oriental, pero en el exilio desarrolla un discurso en el centro del capitalismo mundial. ¿No habrá dejado de ser una filosofía radical? La otra nace en la periferia, y no puede sino seguir confrontándose con una situación de creciente dominación, pobreza, explotación a la que ya Heller no está acostumbrada. Es el antiguo tema de *Por una filosofía radical*[117]:

> "La *filosofía radical* tiene que convertirse en la filosofía de los movimientos radicales, tiene que *penetrar las masas*, deber *convertirse en la fuerza material*, para que se pueda decir un día: ¡Así sucedió! Por consiguiente para poder hablar de la filosofía radical, debemos abordar primero el *radicalismo* en sí mismo" (1980a. 109).

Se trata de un radicalismo de izquierda. "Sólo puede ser radical de izquierda aquel para quien la humanidad sea la suprema idea de valor" (110). Además, "diría que son radicales las personas que, distanciándose de la forma de vida burguesa -nos decía en 1980- se deciden por otras que también expresan y definen en su fuero interno ese alejamiento y determi-

[117]. Véase 1980b.

nación fundamental" (109); es crítica a todas las "relaciones de subordinación" (Ibid.). En este sentido la Filosofía de la Liberación sería una filosofía radical, de izquierda -lo mismo que la *Ética de la Liberación*, 1998- que siempre insiste en la pretensión de universales, "en última instancia de toda la humanidad". Los nacionalismos y las posturas religiosas fundamentalistas, los racismos, los machismos, proponen a la propia nación, a la propia religión, a la propia raza, al propio sexo... como el último horizonte de evaluación. Una filosofía crítica parte del sistema dado, en especial cuando llega el momento en que se transforma en sistema intolerable de dominación, y se sitúa metódicamente en el lugar de las víctimas, la "Diferencia ", como negatividad material: la miseria, el color no blanco de la piel. Allí se encuentra, como diría Max Horkheimer, el origen mismo de la crítica. Aquí es donde la Filosofía de la Liberación tiene varias ventajas sobre la Filosofía radical, y más si se la ha abandonado. En primer lugar, plantea la dominación en el Planeta, en el sistema-mundo, en la globalización del capitalismo trasnacional, desde el Sur, desde los subdesarrolados, las culturas postcoloniales y siempre explotadas (no sólo subalternas). En segundo lugar, incluye también la ecología pero articulada a la economía: el problema no es la tecnología, sino el criterio cuantitativo (el aumento de la tasa de ganancia) con el que se elige la tecnología que se subsume en el proceso productivo determinado por la competencia a corto plazo (que debe bajar el valor, el precio de los productos con la "mejor" tecnología, pero no ecológica, sino la exigida por el criterio indicado, que es destructor de la vida en el Planeta). En tercer lugar, la "Diferencia " (la mujer, la raza no blanca, otras culturas) sufre los efectos de los desequilibrios de los mercados: la pobreza se feminiza, se populariza, se hace presente en las culturas no-occidentales, en la marginación, en la niñez, en la tercera edad, en el obrero periférico, en el campesino del Tercer Mundo, en los indígenas cuyas culturas son anteriores al "descubrimiento" del 1492. La "Diferencia " postmoderna se levanta como un proyecto transmoderno que exige un mundo planetario distinto, nuevo, postcapitalista.

CAPÍTULO XIII

EL PROGRAMA CIENTÍFICO DE INVESTIGACIÓN
DE KARL MARX.
CIENCIA SOCIAL FUNCIONAL y CRÍTICA[1]

Intentaré mostrar epistemológicamente que el programa de investigación científica de Karl Marx responde a las definiciones *estándar* de ciencia social, si se entiende con claridad la diferencia entre las ciencias sociales "funcionales" -siempre necesarias, en alguna medida- y las ciencias sociales "críticas" -cuestión que propongo ahora para ser discutida-. Abordaremos el tema en dos partes. En la primera, indicaré someramente la problemática de lo que denomino el "tercer" criterio de demarcación" -debo aceptar que sólo se habla por el momento de los dos primeros en la epistemología *estándar*-. En la segunda parte, abundaré en un ejemplo, el de Marx, para mostrar cómo este economista "crítico" desarrolló un programa de investigación *estrictamente científico* -si se acepta la compleja propuesta de un "tercer" criterio de demarcación[2].

1. LOS "TRES" CRITERIOS EPISTEMOLÓGICOS DE DEMARCACIÓN

La pregunta a ser respondida, y debe tomársela como una *nueva* pregunta en epistemología, ya que en el pasado fue hecha de manera ambigua[3], sería la siguiente: ¿Es posible una ciencia humana o social crítica? O, de otra manera: ¿La criticidad se opone a la cientificidad?

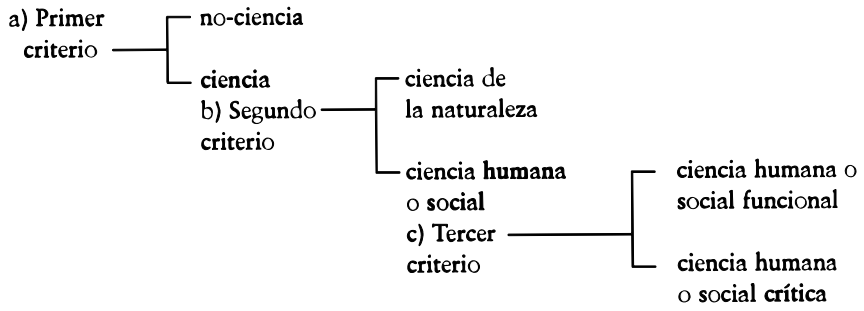
---

[1]. Publicada una primera versión de este capítulo en F. López Segrera, *Los retos de la Globalización*, UNESCO, Caracas, 1998, pp. 185-217.

[2]. Para una exposición más amplia del tema véase mi *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión, 1998*, cap. 5. 3, donde defino muchos de los temas aquí tratados sólo indicativamente.

[3]. Por ejemplo, cuando se habló de una "ciencia burguesa" o "ciencia proletaria". Aclaro, así planteada la pregunta es incorrecta en su formulación, pero no en su "intención", que es lo que ahora subsumiremos desde otro horizonte epistemológico más preciso.

Esquema 12
Los tres criterios de demarcación



Sólo *indicaremos* la cuestión, ya que un tratamiento más analítico sobrepasaría el límite de este capítulo.

a. El primer criterio de demarcación: "ciencia" o pseudo-ciencia

La epistemología abordó la cuestión de la "demarcación" del conocimiento científico hipotético deductivo, por medio de una definición de racionalidad teórico-explicativa[4]. Se negaba dicho carácter a teorías o programas rivales que no cumplían con la definición "estricta " de ciencia. Para Popper la ciencia consiste en teorías, que "son redes que lanzamos para apresar aquello que llamamos *el mundo* para racionalizarlo, explicarlo y dominarlo"[5]. El criterio de demarcación de lo que sea científico es puramente negativo, y consiste en el hecho de que dicha teoría haya definido claramente enunciados básicos falsables. Se propone entonces que con "una hipótesis falsadora"[6], que sea corroborada en un "experimento crucial", la teoría podría ser refutada o descartada, falsada en su totalidad[7].

Por su parte, Thomas Kuhn abrió un nuevo horizonte problemático con la propuesta de la existencia de cambios de paradigmas en la historia por "revoluciones científicas"[8]. Contra Popper, y su "experimento crucial", escribe:

---

[4]. Véase Popper, 1968; Hempel, 1979; Nagel, 1978, y otros autores conocidos.
[5]. *Op.cit*.,cap.3;p.59;p.57.
[6]. *Ibid*..
[7]. Una crítica a la posición popperiana puede verse en Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, 1984 (cap. 5: "La metodología de Popper"; pp. 157ss.), en relación a la economía neoliberal de von Hayek. En el mismo sentido la excelente obra de Gómez, 1995.
[8]. Véase Kuhn, 1962.

> "Una vez que ha alcanzado el *status* de paradigma, una teoría científica se declara inválida sólo cuando se dispone de un candidato alternativo para que ocupe su lugar. Ningún proceso descubierto hasta ahora por el estudio histórico del desarrollo científico no se parece en nada al estereotipo metodológico de la demostración por falsación, por medio de la comparación directa con la naturaleza [...] La decisión de rechazar un paradigma es siempre, simultáneamente, la decisión de aceptar otro"[9].

Kuhn propone entonces la diacronía de un paradigma que es superado por otro mediando una "crisis" -aunque no se ve la relación de la crisis de la ciencia "normal" o *estándar* con el horizonte cotidiano, dentro del cual dicho "pasaje" de un paradigma a otro se produce-.

Con Feyerabend[10] nos encontramos en otro momento de la crítica epistemológica. Ante las concepciones acumulativas y lineales de la ciencia, que no consideran los conflictos, revoluciones, multiplicidad y relativa inconmensurabilidad[11] de las diversas teorías llamadas científicas, deben también considerarse los factores de contenido, históricos, sociológicos, psicológicos, estéticos de creatividad o innovación, que no son ya despreciados, por la que una simple reconstrucción internalista de la ciencia se le aparece como insuficiente, la mismo que un objetivismo sin sujeto y sin historia. El conocimiento nunca puede estar seguro de haber accedido a la realidad. Se sostiene un cierto relativismo -también epistémico[12]-.

La posición de Lakatos, que desarrolla lo iniciado por Popper, puede sintetizarse en la esencial con sus propias palabras:

> "[a] Defiendo que la unidad descriptiva típica de los grandes logros científicos no es una hipótesis aislada sino más bien una *programa de investigación*. [...] [b] La ciencia newtoniana, por ejemplo, no es sólo un conjunto de cuatro conjeturas (las tres leyes de la mecánica y la ley de gravitación). Esas cuatro leyes sólo constituyen el *núcleo firme* del programa newtoniano. [c] Pero este núcleo firme está tenazmente protegido contra las refutaciones mediante un gran *cinturón protector* de hipótesis auxiliares. Y, [d] lo que es más importante, el programa de investigación tiene también una heurística, esto es, una

---

[9]. *Ibid*., VIII; pp. 128-129.

[10]. Véase Feyerabend, 1987 y 1992.

[11]. Véase el capítulo 10: "Putnam on Incommensurability", en Feyerabend, 1989, pp. 265ss., donde pienso que sería conveniente retornar al concepto de "analogía": ni univocidad reductivista, ni equivocidad inconmensurabilista, sino "semejanza (*simmilitudo*)" en la "distinción (*distinctio*). Véase mi obra Dussel, 1973, S 36: "El método analéctico y la filosofía latinoamericana"; t. 2, pp. 15655.

[12]. Véase *Ibid*., cap. 1; pp. 73ss.

poderosa maquinaria para la solución de problemas que, con la ayuda de técnicas matemáticas sofisticadas, asimila las *anomalías* e incluso las convierte en evidencia positiva "[13].

Criticando: a) a los justificacionismos inductivistas[14] -oponiéndose en ésto a Feyerabend- Lakatos no piensa que pueda haber un conocimiento por proposiciones *probadas*; b) al convencionalismo -aún al de Pierre Duhem- que exagera el criterio de simplicidad, y c) al por Lakatos llamado falsacionismo dogmático (o naturalista), adopta, por último, d) una posición falsacionista metodológica, que intenta superar la que él llama actitud "ingenua " (en parte popperiana), para adoptar una "sofisticada ".

Sin entrar en el debate interno, el primer criterio ha ganado en el presente en flexibilidad, y las seguridades dogmáticas antimetafísicas de lo que es ciencia o no lo es, han dejado lugar a posiciones más complejas, empíricas, históricas, y menos ideológicas.

b. El segundo criterio de demarcación: las ciencias "sociales"

También hay discusiones todavía abiertas sobre el segundo criterio de demarcación, que debe definir la diferencia entre ciencias naturales (exactas, "duras", etc.) y humanas o sociales. Cuando Adorno se opuso a Popper[15], intentó una "demarcación" de la diferencia entre "teoría analítica de la ciencia y dialéctica"[16]. Pero la cuestión necesitaba para ser precisa de numerosas mediaciones, ya que era imposible enfrentar directamente las cuestiones del "primer" criterio de demarcación (ciencia/no-ciencia, posición de Popper) con el "segundo" y "tercer" criterio simultáneamente (pretensión de Adorno)[17]. Gadamer había planteado la cuestión de la "com-

[13]. Lakatos, 1989, p. 13. Sobre estos cuatro niveles véanse en *Ibid*., pp. 65-72 (el caso de Bohr ejemplifica la posición de Lakatos, pp. 72ss.).

[14]. Véase Lakatos, 1993, pp. 13ss.

[15]. Véase Adorno, 1969.

[16]. Así versa el título del artículo de Habermas en 1963 (véase Habermas, 1982, cap. 1).

[17]. En efecto, Adorno tenía en vista no sólo las ciencias "sociales" en general sino su Teoría crítica. Era necesario, primero, demarcar claramente las diferencias entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas (véase Strasser, 1967) o sociales. Contra la posición popperiana del "proyecto unificado", en la que las ciencias sociales eran abarcadas desde el horizonte de una lógica situacional, por la tecnología social fragmentaria y la ingeniería social, se levanta toda la discusión más precisa entre "explicación" y "comprensión". La "dialéctica" es un tipo de "comprensión" por fundamentación material (no "explicación" por causa-efecto formal). Pero después, hubo necesidad todavía de diferenciar claramente entre ciencias sociales tradicionales (en la terminología de Horkheimer) y críticas. Para la I Escuela de Frankfurt lo "crítico" era inter-

prensión" desde un horizonte hermenéutico[18]. Ricoeur había aclarado la "interpretación hermenéutica " aplicada al caso de Freud[19]. Von Wright describe los términos de la discusión en 1971[20], y Apel aclara su posición en una amplia y valiosa obra al respecto[21]. Puede adelantarse que el segundo criterio de demarcación incluye una nueva determinación propia: las ciencias humanas o sociales se desarrollan usando la "explicación" (en la relación sujeto-objeto; siendo el "objeto" el mismo ser humano en sociedad; en un nivel formal causa-efecto, o en una nivel material de fundamentación dialéctica fundamento-fundado[22]) o la "comprensión" (en la relación sujeto-sujeto por fundamentación dialéctica o interpretando de alguna manera la intencionalidad del otro sujeto o sujetos: "comprendiendo" los motivaciones, los valores, "entrando" en el "mundo" de la comunidad ajena[23]). Esta "explicación" o "comprensión" puede ser, entonces, por deducción ("causa"-"efecto") o por fundamentación (fundamento-apariencia o fundado). Las ciencias sociales usan frecuentemente complementariamente tanto la "explicación" de los hechos, remontándose a sus "causas", como la "comprensión" por fundamentación, o por "comprensión" como hermenéutica, en este último caso, al pretender, con "interés" no sólo observacional sino participativo, "interpretar el sentido" intersubjetivo de las acciones desde sus motivaciones evaluativas concretas. Habermas hace continua referencia, analizando la cuestión y aportando nuevos elementos, en especial

---

disciplinar (científico social y filosófico "confusamente" yuxtapuestos). Por ello, hubiera sido necesario distinguir aún claramente entre ciencias sociales críticas y filosofía crítica. Todo esto estaba "confundido" en el concepto complejo y no suficiente de "Teoría Crítica".

[18]. Véase Gadamer, 1960, en la parte II: "Expansión de la cuestión de la verdad a la *comprensión* (*Verstehen*) en las ciencias del espíritu" (II, 6; ed. esp. 1977, pp. 225ss), donde se trata la problemática de la hermenéutica, la interpretación y la "comprensión", desde Schleiermacher a Heidegger: "El lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación" (III, 12; p. 467).

[19]. Véase Ricoeur, 1965.

[20]. Véase von Wright, 1987: "La *explicación* teleológica de una acción viene normalmente precedida de un acto *de comprensión* de algún item dado de conducta" (cap. 4; p. 157).

[21]. Véase Apel, 1984, en especial: "The complementarity oí causal explanation and hermeneutic understanding in the social sciences" (pp. 203ss.). Antes había tocado el tema, en otros ensayos, como los dos artículos de *La transformación de la filosofía;* uno sobre: "El desarrollo de la filosofía analítica del lenguaje y el problema de las *Ciencias del espíritu*" (1964), en Apel, 1973, t. 2, pp. 28ss. (pp. 27ss.); y otro: "La comunidad de comunicación como presupuesto trascendental de las ciencias sociales" (1971) *(Ibid*., pp. 220ss.; pp. 209ss.).

[22]. En este texto pondremos "causa" entre comillas, para dejar abierto todo el campo semántico de su significado último epistemológico (sea por deducción formal, sea por fundamentación material).

[23]. Véase un trabajo que causó repercusiones: Winch, 1958.

desde la linguistic turn y la pragmática[24]. Pero, no tenemos pensado entrar en esta discusión; simplemente deseábamos "situar" el asunto.

c. El tercer criterio de demarcación: ciencias sociales "funcionales" y "críticas"

Este tercer criterio se encuentra en el ámbito de la *lógica del descubrimiento*[25], más que en la lógica de la explicación. Se trata de las condiciones de posibilidad para poder desarrollar un programa de investigación que denominaremos "crítico".

Adorno, como hemos indicado, en la disputa con Popper, incluía en el concepto de "dialéctica", no sólo las ciencias sociales o la filosofía no-analíticas, sino también la necesidad de la *crítica*. Es necesario, entonces, discernir esta compleja estructura que encubría dos niveles diversos. Por ello, deseamos aquí detenernos en el "tercer" criterio, que es el esencial en todo este trabajo, y en vista de mostrar la necesidad de incluir la dimensión *crítica* en la epistemología de las ciencias sociales, de la que se halla ausente frecuentemente -dentro de un generalizado conservadurismo epistemológico que ya entra en crisis-. En efecto, las ciencias humanas o sociales *críticas*[26] han defendido, con los mismos o con otros instrumentos epistemológicos, desde hace más de un siglo su estatuto científico propio. Hay un texto extremadamente claro y que define de *manera "explícita"* lo que llamaremos desde ahora el "tercer criterio de demarcación " en epistemología. Léase con cuidado la descripción de Marx:

> "Era evidente que, puesto que el mismo desarrollo real que daba a la economía burguesa[27] esa expresión implacable, a saber: la contradicción entre la creciente riqueza de la nación, en Inglaterra, y la creciente miseria (*Elend*) de los trabajadores[28], y puesto que, además, estas contradicciones presenta-

---

[24]. Véanse en Habermas, 1982, los caps. 2-5.

[25]. Se encuentra, como la abducción de Ch. Peirce, en el momento inicial desde donde puede "crearse", innovarse", "inventarse", un nuevo programa de investigación. Es un "criterio" que se encuentra en otro "orden" que los dos anteriores.

[26]. Por lo general, el psicoanálisis, el marxismo, la pedagogía de la opresión de Paulo Freire, y otras ciencias humanas o sociales críticas *no son consideradas ciencias* por los epistemólogos (como Popper), psicólogos o psiquiatras, economistas (neoclásicos) o psico-pedagogos (de la tradición de Piaget), etc. Quiere decir que de hecho se está usando un cierto "criterio de demarcación" desde el cual puede juzgarse a dichas "pretendidas" ciencias humanas o sociales *críticas* como pseudo-ciencias.

[27]. Que deseo denominar provisoriamente "ciencia social *funcional*".

[28]. Este es el "hecho" empírico que visualiza Marx. Se trata de un hecho contradictorio o problemático que hay que "explicar": la creciente riqueza de un sistema como totalidad (hoy de

ban, en la teoría de Ricardo, etc., una *expresión teóricamente palmaria, aunque inconciente*[29], era natural, que los espíritus[30] *que se ponían de parte* (*auf die Seite stellten*) del proletariado *captasen* (*aufgegriffen*) la contradicción ya *teóricamente puesta en claro por ellos*. El trabajo es la única fuente de valor de cambio y el único creador activo del valor de uso[31]. *Eso decís*. Pero, por otra parte, afirmáis que el capital es todo y el trabajador no es nada o simplemente costo de producción del capital[32]. *Os contradecís vosotros mismos*. El capital no es otra cosa que una estafa hecha al obrero. *El trabajo lo es todo*"[33].

En estas líneas se encuentra definido expresamente el "*tercer* criterio de demarcación " al que me estoy refiriendo. La primera Escuela de Frankfurt *entendió muy bien* que una teoría podía ser *crítica* si cumplía con dos condiciones: ser *negativa y material*[34]. La "negatividad " de la que hablamos, en primer lugar, es el "no-poder-vivir" de los oprimidos, explotados, de las

---

países "centrales" del capitalismo) y la creciente miseria de numerosos grupos sociales (y también de sistemas dependientes, como los de los países "periféricos").

[29]. Esta no-conciencia de efectos no-intencionales del sistema capitalista se coimplican. Por otra parte Marx está indicando que dicho "hecho" es un objeto in-observable para Ricardo; en cambio se ha tornado un "nuevo" objeto observable para Marx. Esto demostraría, para Lakatos, que es una programa más explicativo, progresivo.

[30]. Es decir "científicos".

[31]. Aquí se enuncia un "núcleo firme" de la nueva teoría explicativa que, de todas maneras, ya había sido enunciado por Smith y Ricardo, pero sin llegar a ver toda su potencialidad explicativa.

[32]. Aquí indica una contradicción en la teoría que se propone refutar, al menos en el mal uso de sus deducciones.

[33]. Karl Marx, *Manuscritos del 1861-1863*, Cuaderno XIV; en Marx, 1979, p. 1390; trad. esp. t.3,p.231.

[34]. Véase la ponencia que presenté en el VII Seminario de diálogo entre la Ética del Discurso de K.-O. Apel y la Ética de la Liberación, que se llevó a cabo el mes de noviembre de 1996 en Aachen: "Ética material, formal y crítica". Además considérese el § 4.2 sobre: "Lo *negativo y material* en la Teoría Crítica", en mi Ética de la Liberación. Es el tema del central artículo sobre "Teoría tradicional y teoría crítica ", en Horkheimer, 1970. Es interesante anotar que en reciente obra sobre Horkheimer (véase Benhabib, 1993) no se capta esta doble determinación (negatividad y materialidad) que determinan *lo crítico* en Horkheimer y Adorno. De allí lo de "Dialéctica negativa", y por supuesto "materialista" -en sentido muy peculiar-. Desde un paradigma mono lógico de la conciencia pre-linguístico se puede ser *crítico*; aunque es mejor serio aún desde una "transformación" comunitaria y lingüístico-comunicativa, discursiva, como lo mostraremos a continuación. Este tema fue central en el Seminario sobre Globalización efectuado en el mes de octubre de 1996 en la Universidad de Saint Louis (Miss.) {Cap. XVII de esta obra), donde expuse la posición ante Jürgen Habermas. Él reaccionó aceptando la importancia actual de la economía política. El Prof. Lutz-Bachmann (catedrático Horkheimer de la Universidad de Frankfurt actualmente) apoyó claramente mi interpretación.

"víctimas" -para hablar como Walter Benjamin o Emmanuel Levinas-; en el texto: "los trabajadores". Es la que hemos denominado en otros trabajos la "negación originaria" -en especial en el proceso de globalización moderna del capitalismo expresada en la miseria de los países periféricos, de un Brasil, México y hoy también Argentina, de una Kenya o Nigeria, India o Filipinas-. Sin considerar la "negatividad" no puede haber ciencia social *crítica*. Pero, y en segundo lugar, debe situarse en el nivel de la "materialidad" dicha negatividad; es decir, en el *contenido* de la praxis en cuanto referido a la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana, de la corporalidad humana. No somos ángeles ni almas ni piedras: somos seres corporales, que vivimos y morirnos, y por ello *debemos comer, bebet; vestirnos, estudiat; producir obras de arte*... y algunas cosas más. Es en este nivel que la "negatividad" (alienación) aparece como "materialidad": *miseria* (para Marx), *represión pulsional* (para Freud), *pedagogía bancaria* (para Freire), etc. Gracias a Marx y Freud la primera Escuela de Frankfurt había sido *crítica*. Desde 1970 aproximadamente, por variados argumentos contra Freud[35] o Marx[36], desde un valioso y pertinente descubrimiento del paradigma lingüístico y pragmático, como razón discursiva en la comunidad de comunicación, pienso que la *segunda* Escuela de Frankfurt *perdió criticidad*, en tanto negatividad material (nivel en el que se sitúa el ética material que se negó antes por el recurso a la "trascendentalidad " formalista kantiana).

Pero *crítica* es una teoría científico-social no sólo por la posición *teórica* de la negativo-rnaterial, sino, y esto es constitutivo de la *crítica* (criterio de demarcación, entonces), por el "ponerse de parte" efectiva y prácticamente: "junto" a la víctima, y no sólo en posición observacional participativa como el antropólogo descrito por Peter Winch-, sino como el co-rnilitante que entra en el horizonte práctico de la víctima (negatividad-rnaterial) al que se decide a servir por medio de un programa de investigación científico-*crítico* ("explicativo" de las "causas" de su negatividad). Es aquí

[35]. El programa científico de Freud encuentra en la "represión del inconciente" la "*explicación*" de la "*causa*" de numerosas patologías del aparato pulsional (negatividad material). Es, en sentido estricto, una ciencia humana *crítica*. Tanto Popper, como Bunge o Lakatos enjuician a Freud como un pseudo-científico, porque le aplican la definición de ciencia *estándar* (o "funcional") e ignoran el "tercer criterio de demarcación" que estamos proponiendo.

[36]. Marx encuentra en el "plusvalor" la "*explicación*" *de la "causa"* de la miseria del obrero, la víctima negada materialmente: ciencia social *crítica.*

donde se entienden las cuestiones ya no estudiadas hoy -porque han pasado de moda para los científicos sociales y filósofos "funcionales" al capitalismo avanzado37- del "intelectual orgánico" de Gramsci, o de la "responsabilidad por el Otro" de Levinas:

> "Es el ser que se *expresa*, que se impone, precisamente llamándome desde su miseria y desnudez sin que pueda cerrar mis oídos a su llamado [...] *Dejar a seres humanos sin comida es una falta que ninguna circunstancia atenúa; aqui no se aplica la distinción de lo voluntario e involuntario* [...] Ante el hambre de seres humanos la responsabilidad se mide objetivamente [...] Al desvelamiento del ser en general [Heidegger], como base del conocimiento y como sentido del ser, *pre-existe* la relación con el ente que se expresa [el Otro]; al nivel ontológico [le antecede] el nivel ético"[38].

Es sólo desde el poner (*stellen*) el propio cuerpo -*à la* Foucault- "de parte" o junto a la víctima que la razón científico-*explicativa* (porque se trata de una *explanation* crítica) "capta (*begreifen*)" (escribe Marx) el horizonte de las "causas"[39] de la negatividad de la víctima:

> "Es re-sponsabilidad anterior al diálogo"[40]. "Desde la re-sponsabilidad [práctica] se plantea el problema [teórico]. El problema se plantea desde la proximidad misma que, por otra parte, en tanto que inmediata, es sin problema. El extra-ordinario compromiso (*engagement*) del Otro con respecto al Tercero llama al control, a la búsqueda de la justicia, a la sociedad y al Estado, a la comparación y al tener, *al pensamiento ya la ciencia*, y al comercio ya la filosofía, y, de allí, a la anarquía, a la búsqueda del principio"[41].

Es en este sentido fuerte muy preciso, de ocupar social, histórica, *prácticamente el mismo lugar* de la víctima en la estructura social que la oprime, que el científico social queda atrapado como "rehén" -categoría central de Levinas- del sistema dominante estudiado "funcionalmente" por las ciencias sociales *estándar*. El que "se pone de parte" de la víctima sufre persecución; es hecho objeto de represión. Sólo el que se "compromete" de esta manera *libera su razón* para poder innovar la "explicación" científico-

---

[37]. Pero no en un México donde el Ejército Zapatista de Liberación Nacional se confunde en las selvas con !os "hombres sin rostro que son montaña", de etnias mayas que resistieron la conquista en el sigio XVI y !a globalización en e! siglo XX.

[38]. Levinas, 1968, p. 175.

[39]. Véase el amplio espectro de! problema de la "causa" en von Wright, 1971.

[40]. Levinas, 1974, p. 142. Es una "re-sponsabilidad" *a priori* a toda razón discursiva o argumento.

[41]. *Ibid*., p. 205.

social de las "causas" del dominado como alienado. Sólo el que "sufre-con" (com-pasión)[42] la víctima, tiene la perspectiva adecuada, es lo suficientemente "inteligente" como para conceptual izar "la contradicción ya teóricamente puesta en claro por ellos" [los científicos sociales funcionales] (en el texto citado de Marx), de la "expresión implacable" -cínica- expresada "sin conciencia". Nace así un nuevo programa científico. Desde esa posición práctica el científico social puede descubrir *nuevos* objetos observables y desarrollar un discurso *nuevo*, con muchos de los elementos epistémicos ya construidos por las ciencias que se intenta refutar: "Decís... el trabajo es la única fuente del valor", en efecto:

> "Tal es, en realidad, la última palabra de todas las obras que mantienen [el punto de vista del] interés (*Interesse*)[43] del proletariado desde las posiciones ricardianas [manteniéndose] en el terreno de su propia premisa"[44].

Esto es lo que Lakatos llama "ciencia progresiva". Desde un nuevo programa de investigación científica puede la ciencia social crítica sub sumir la teoría anterior (ricardiana) y explicar un "hecho" que se le ha pasado desapercibido, que fue no-observado (porque en realidad era inobservable desde su estrecho horizonte práctico) desde el paradigma funcional y hegemónico. Pero esto es posible -algo inconcebible para Lakatos- sólo desde una opción i práctica o *ética* que asume racionalmente el propio *interés* de la víctima. Esta "sustitución" -en terminología levinasiana- del científico que "toma el lugar" de la víctima (práctica, histórica y socialmente, con el riesgo que ésto supone, más en los países periféricos, con frecuentes dictaduras militares permitidas, y hasta impuestas por los países centrales, como lo acontecido al filósofo Odera Oruka, asesinado recientemente en Nairobi) es el momento por último definitorio del criterio de demarcación entre las ciencias sociales "funcionales"[45] y las "críticas". Sin embargo se ha escrito:

> "En los países capitalistas avanzados el nivel de vida -también en las amplias capas de la población- ha subido con todo tan lejos, que el interés por la emancipación de la sociedad ya no puede expresarse inmediatamente en términos

---

[42]. Nada que ver con la compasión schopenhaueriana.

[43]. Este tema es tratado de manera excelente por el "primer" Habermas (véase Habermas, 1968).

[44]. Marx, op. cit., igual páginas. j

[45]. Aquí, en un sentido "positivo": las ciencias sociales que hacen que el sistema vigente "fun- , cione", opere, se desarrolle. Estas ciencias *son necesarias*, pero se tornan fetichistas cuando niegan la existencia de las ciencias sociales *críticas*, que también son necesarias (como programas científicos rivales que se fecundan mutua y creativamente en una dialéctica histórica que la epistemología no ha analizado todavía).

económicos. La alienación ha perdido su forma, económicamente evidente, de *miseria* (*Elend*) [...] El proletariado se ha disuelto en tanto que proletariado"[46].

Es así como comienza a perder "materialidad" la reflexión científica. La economía, que es la ciencia social material por excelencia, se la deja de prácticar *críticamente*[47]. Se olvida que los "países del capitalismo avanzado" no son sino una pequeña minoría[48] de la humanidad. ¿y el resto de la humanidad es humano? ¿Será para ellos pertinente la economía *crítica* (también como crítica de la economía) a fin de "explicar" científica y prácticamente la "causa" de su *miseria* creciente y mortal? He aquí un problema científico global, planejario, no sectorial o provinciano -ya que provinciano es pensar sólo para los países capitalistas avanzados-. El tema exige mayor desarrollo, pero aquí hemos querido sólo *indicar* su lugar arquitectónico.

2. LA "EXPLICACIÓN" CIENTÍFICA DE MARX

Veamos ahora a Marx en Londres. Observemos cómo analiza el sistema formal autopoiético y autorreferente (el capital en abstracto[49]) que produce la *negación* del proletariado, y cómo "explica " en dicho sistema la "causa" o el momento central de dicha negación (alienación) en su *contenido* (material) último, con respecto a la producción, reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano[50].

---

[46]. Habermas, 1963, pp. 228-229. Este texto lo leía ante el propio Habermas en octubre 1996.

[47]. La "primera" Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamin, etc.) -tema que exponemos en el *capítulo 4* de nuestra *Ética de la Liberación*, por tener sus miembros una doble *experiencia* ("experiencia" práctica, no meramente empírica) de solidaridad con las víctimas (por ser judíos y haber militado en 1918 y 1919 en movimientos sociales en Alemania con pretensiones revolucionarias), imaginaron creativamente una Teoría Crítica. La "segunda" Escuela no tuvo ya esa doble experiencia. ¿Tienen la experiencia del 68 u otros compromisos junto a las dramática situación de las grandes mayorías empobrecidas muchos científicos sociales latinoamericanos? El momento práctico es constitutivo epistémico de la ciencia social crítica. No puede formularse un programa de investigación crítico si no se sitúa el científico en el "espacio" material de la víctima. Es el primer momento de la "lógica del descubrimiento".

[48]. La población de Estados Unidos, Europa Occidental y Japón no llega a115% de la humanidad actual.

[49]. Sobre grados de abstracción ver Ollman, 1993, pp. 5355. ("V. Level of Generality"); Rosdolsky,
1968, y Dussel, 1990, pp. 40855.

[50]. Cuando comencé en noviembre de 1989 el diálogo con Karl-Otto Apel, comprendí inmediatamente que el formalismo de la razón discursiva (la Ética del Discurso) debía ser criticada Idesde la materialidad de la razón económica. Ahora puedo dar razones que eran en ese momento sólo intuiciones.

La "explicación" crítico-categorial (desde agosto de 1857, el del Marx definitivo hasta su muerte, con las "cuatro redacciones" de *El capital*[51]) del "sistema" (aún en el sentido de Luhmann) como "causa" de la *negatividad* del proletariado, de la víctima con la que Marx guarda una co-responsabilidad específica, comienza metódicamente con una descripción que se sitúa en el ámbito que guarda *anterioridad* lógica ("ontológica" para Hegel, lo "transmundano" de Schelling) con respecto a la totalidad del capital (a la Lukács o Marcuse, y no advertida por ellos); *anterior* a la firma del contrato y de la existencia misma del capital en cuanto tal, desde la situación límite (analizada de manera histórica en la sola cuestión de la "acumulación originaria") *positiva* siguiente:

> "Trabajo no-objetivado, no-valor, concebido *positivamente*, o negatividad que se relaciona consigo misma[52] [...] la existencia subjetiva del trabajo mismo. El trabajo [...] como actividad [...] como *la fuente viva del valor* (*die lebendige Quelle des Werts*)"[53].

La crítica-científica se origina en este momento "positivo". La subjetividad del trabajador como actividad es la "fuente creadora" de todo valor o riqueza posible. Significa, en segundo lugar, la afirmación de la vida, ya que su propia persona, su corporalidad es una subjetividad *viviente*:

> "Una objetividad no separada de su persona (*Person*), solamente una objetividad que coincide con su inmediata corporalidad (*Leiblichkeit*)"[54]. "[...] El trabajo no-objetivado [...], el trabajo como *subjetividad* (*Subjektivität*) [...]. Por cuanto debe existir como algo temporal, *como algo vivo* (*lebendig*), sólo puede existir como *sujeto vivo*"[55].

---

[51]. Véase mi artículo "Las cuatro redacciones de *El capital* (1857-1880)", en Dussel, 1994, pp. 221-250 (hay trad. ingl.: "The four drafts in the writing process of Capital (1857-1880)", en *First lnternational Conferencia of Social Critical Reviews*, Eszmélet Foundation (Budapest), (1991) 1, Abril, pp. 165-182; trad. franc.: "Les Quatre redactions du *Capital* (1857-1880)", en *Concordia* (Aachen), (1991) 19, pp. 65-75). Consúltese Müllel; 1978; Wygodski, 1978 y Jahn, 1983.

[52]. En categorización hegeliana, Marx muestra que lo que describe "positivamente" es negatividad auto-refleja, ya que no puede operar nada realmente positivo.

[53]. *Grundrisse*, Cuad. II (p. 203; t. 1, p. 235). Como veremos, la inversión del "núcleo teórico" hegeliano la producirá Marx teniendo en cuenta a Schelling. Es extraño que Habermas no saque las conclusiones que serían de esperar cuando indica que Schelling "proyecta una *teología*, mientras que el otro [Marx] lo analiza *económicamente*" (Habermas, 1963, p. 215; p. 206). Véase mi obra Dussel, 1990, pp. 32055., donde estudiamos la ambigua posición de Habermas, ciertamente muy conocedor de Schelling. Por nuestra parte, desde hace más de veinticinco años venimos mostrando cómo Schelling estaba detrás de ciertas posiciones de Marx (véase Dussel, 1974, pp. 11655.; y la nombrada Dussel, 1990, pp. 334-361).

[54]. *Ibid*..

[55]. *Ibid*., p. 183; t.1, p. 213).

Marx comenzó radicalmente su discurso por este tema[56], en el capítulo 1, "Transformación del dinero en capital", de los *Manuscritos del 61-63* e igualmente en los *Manuscritos del 63-65*, que se transformará en el capítulo 2 de 1866, y en la sección 2, capítulo 4, del 1873:

> "Nuestro poseedor de dinero tendría que ser tan afortunado como para descubrir dentro de la esfera de la circulación, en el mercado, una mercancía cuyo valor de uso poseyera la peculiar propiedad [positiva] de ser *fuente de valor* (*Quelle von Wert*); cuyo consumo efectivo mismo, pues, fuera *objetivación de trabajo*, y por tanto creación de valor (*Wertschöpfung*)"[57].

Sólo desde esta positividad (que además incluye la dignidad de "la corporeidad", "la personalidad viva [*lebendigen Persönlichkeit*]"[58]) puede ahora comprenderse el sentido de la primera "negación", como condición de posibilidad del capital, y de la "explicación" que Marx andaba indagando:

> "El trabajador puesto *como no-capital* (*Nicht-Kapital*) es cuanto tal es: [...] Trabajo no-objetivado, concebido *negativamente* [...] no-materia prima, no-instrumento de trabajo, no-producto en bruto [...] *trabajo vivo* (*lebendige Arbeit*) [...] despoja miento total, *desnudez* de toda objetividad, existencia puramente subjetiva del trabajo. El trabajo como *pobreza absoluta* (*absolute Armut*): pobreza no como carencia, sino como *plena exclusión* (*vöelliges Ausschlissen*) de la riqueza objetiva"[59].

Categorialmente, antes del capital, del "sistema" o totalidad (del "ser"), en su exterioridad por anterioridad, se encuentra ya el *pauper ante fes-*

---

[56]. El capítulo 1, y posteriotmente e12, de *El capital* de 1867, son añadiduras posteriores.

[57]. *El capital* (1873), sec. 2, cap. 4,3; Marx, 1975, MEGA II, t. 6, p. 183; t. 1/1,p. 203). Esta "fuente (*Quelle*)" de la que procede la "creación (*Schöpfung*)" de valor, es el tema schellingiano al que hemos hecho referencia. Es la teoría creacionista hecha economía creacionista (y que Habermas no advierte para nada). Repitiendo: el valor es el fundamento (*Grund*) o el ser (*Sein*) del capital (desde la terminología ontológica hegeliana). Pero acontece que el "trabajo vivo" es la "fuente creadora" (*Quelle* que se encuentra más allá y anterior al fundamento creado) del efecto (el *Ser*, el valor). Dicha "fuente creadora" es violentamente subsumida desde el fundamento (desde el valor, creación del propio trabajo) como su mediación {inversión fetichista). Véase Dussel, 1990, p. 357, nota 64). Por ejemplo: "No se representa como fuente (Que/le) del plusvalor la *creación* (*Schöpfung*) de este valor" (*Grundrisse*; Marx, 1974, p. 451; t. 2, p. 46).0: "El obrero [...] tiene la posibilidad de comenzar de nuevo ese acto, ya que *su constitución corporal* es la *fuente* (*Quelle*) de la que su valor de uso surge siempre de nuevo" {Ibid., p. 194; t. 1, p. 225). Es creación *ex nihilo, aus Nichts*..., repite frecuentemente Marx, del capital.

[58]. *El capital*, pag. cit.

[59]. *Grundrisse*, Cuaderno II (Marx, 1974, p. 203; t. 1, p. 235).

tum[60], en su absoluta negatividad: no tiene nada fuera de su propia viviente corporalidad personal, su materialidad empírica (punto de partida y de llegada de la "explicación" científica del "materialismo práctico" de Marx). La *crítica* científica, como búsqueda de la "causa " de dicha negatividad de la víctima de un sistema social, parte entonces de la negatividad primera: el futuro creador de la riqueza *nada tiene*; o sólo tiene "una objetividad que de ningún modo es exterior a la existencia inmediata del individuo mismo"[61]: es un pobre "desnudo"[62], es la "nada"[63], fruto del abandono de la "comunidad rural" e ingreso a la relación "social" urbana extraña.

A esta negatividad *ante festum* le sigue la descripción de la *negación originaria* (negatividad esencial *in festum*) mostrando que el pobre, que es positivamente la "fuente creadora " de toda riqueza, se enrosca en un círculo perverso de alienación ontológica: "es un presupuesto (*vorausgesetzt*) del capital[64], y, por otra parte, presupone a su vez al capital[65]". Coactivamente (lo que se olvida el contractualismo *à la* Rawls), destruidas sus condiciones precapitalistas de subsistencia, el campesino se transforma en un pobre urbano que, o vende su corporalidad personal, o muere. El contrato tiene entonces una *forma aparente* de equidad (*fairness*): de libertad, igualdad y propiedad[66]. En realidad existe coerción, desigualdad y pobreza cons-

---

[60]. Véase mi obra Dussel, 1985, pp. 13755, donde efectuamos un comentario preciso de todos estos textos.

[61]. *Ibid*., p. 203; t. 1, p. 235. Pareciéramos estar leyendo a Kierkegaard: "del individuo mismo (*des Individuums selbst*)".

[62]. Metáfora usada por Marx, pero casi 50 siglos antes por el *Libro de los muertos* de Egipto (cap. 125: "Di de vestir al desnudo"), y actualmente de nuevo por Levinas. La corporalidad inmediatamente desnuda de la piel: "El uno, significativamente, sonríe con ínfulas y avanza impetuoso; el otro lo hace con recelo, reluctante, como el que ha llevado al mercado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa: que se lo curtan" (*El capital*, I, cap. 4 (1973); Marx, 1975, *MEGA* II, t. 6, pp. 191-192; t. 1/1, pp. 213-214).

[63]. "La existencia abstracta del hombre [...] puede precipitarse diariamente desde su plena nada (Nichts) en la *nada absoluta* (*absolute Nichts*)" (*Manuscritos de1 44,* II; Marx, 1956, t.1 EB, pp. 524-525; trad. esp. pp. 124-125). La primera "nada" (la plena) es la del trabajador en la exterioridad anterior, en la pobreza del campesino llegado a la ciudad, el hambre, el peligro de muerte (negación pasiva) si no es "comprado" por algún dinero (salario). La segunda "nada" (la absoluta) es el efecto de la "subsunción" del capital (negación activa: alienación propiamente dicha).

[64]. En cuanto fuente creadora de riqueza.

[65]. En cuanto pobre necesitado de salario. y es aquí, en cuanto viviente, que corre el pobre riesgo de muerte. La imposibilidad de vivir se refiere al principio material fundamental.

[66]. Véase el tema en *Grundrisse*, Cuad. II (pp. 15155.; t. 1, pp. 177ss); y en mi obra Dussel, 1985, pp. 109ss. En *El capital* definitivo vuelve sobre el tema: "Lo que allí imperaba era la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham" (I, cap. 4; Marx, 1975, MEGA II, t. 6, p. 191; t. 1/1, p. 214).

titutivas. Hecho el contrato desigual, injusto, perverso (aquí comienza la *no-verdad*, la *no-validez* de todo el mundo jurídico vigente), se produce el momento más trágico descrito por Marx: la *subsunción* (*Subsuntion*) (concepto epistémico definitivo expresada como intuición en los términos de "alienación" del trabajo del joven Marx). La "subsunción del proceso de trabajo" es la alienación, la *negación* real (no sólo la ideológica[67]). La "fuente creadora del valor" (persona digna y que pone los fines) queda fundada en su producto (como su mediación): se trata de una "inversión". La valorización del valor es el "ser" y el "fundamento" de un sistema que vive de la vida del obrero, es una ontología totalizada:

> "El proceso del trabajo se manifiesta en el interior de la producción capitalista con respecto al proceso de valorización, situando a este último *como fin*, ya sí mismo [al trabajo] sólo *como medio*"[68].

Marx se refiere explícitamente a Kant[69], la persona del trabajador es colocada como medio, y el medio (el proceso de valorización del capital) como fin. Es la inversión que se expresa en el fenómeno del fetichismo. El propio análisis corresponsable del científico tiene ahora argumentos para efectuar el "juicio epistémico-crítico del capital" *en sentido estricto*. Esta inversión, esta *negación primera*, esencial para la reproducción del capital como tal, y en la que consiste la relación social de dominación, se cumple en el proceso de la "subsunción":

> "Esta subsunción formal (*formelle Subsumiren*) del proceso del trabajo debajo de sí [del capital], el tomarlo bajo su control, consiste en que el trabajador en tanto trabajador termina estando bajo la vigilancia y el comando del capital, del capitalista "[70].

La "subsunción *formal*" es la realmente significativa, ya que el capital (la totalidad) controla al trabajador asalariado por medio de la "coopera-

---

[67]. La crítica de la ideología es secundaria; primero hay que criticar su origen: la alienación en las estructuras reales, económicas en este caso (la segunda Escuela de Frankfurt confunde crítica de la ideología con crítica de las estructuras materiales).

[68]. *Manuscritos del 61-63*, Cuaderno I (Marx, 1975, II, 3, 1, p. 86).

[69]. La posición epistémica de Marx queda determinada históricamente como *un hegelianismo que vuelve a Kant desde Schelling* por la exigencias del compromiso práctico-político de su explicación científica con las víctimas: el proletariado del sistema capitalista en cuanto tal. Es una *explicación de las causas de la negatividad de la víctimas con categorías científico-económicas pertinentes*, precisas, inequívocas, que permite pasar de la mera "interpretación" teórica a una "transformación" práctico-real, histórica.

[70]. *Ibid*., p. 83.

ción"[71], por la "división social del trabajo"[72] (y en estos casos el trabajador todavía es "dueño" del proceso de trabajo como especialista insustituible). Pero será por la "subsunción *material*"[73] del proceso de trabajo mismo, por medio de la máquina, que el trabajador quedará ahora bajo el control del capitalista:

> "No se modifica aquí sólo, entonces, la relación *formal* (la subsunción *formal*), sino el proceso del trabajo mismo. Por una parte, el modo de producción capitalista -que ahora se manifiesta como un modo de producción *sui generis*- crea una figura modificada de la producción material (*materiellen*). Por otra parte, conforma esa modificación de la figura material, la base del desarrollo de las relaciones del capital"[74].

Subsumido el trabajo vivo en el capital *formalmente* -en cuanto produce plusvalor- y *materialmente* -en cuanto la máquina es la que dirige el proCeso productivo- el trabajador se encuentra totalmente dominado por el capital[75], y sólo en este caso puede hablarse de "subsunción *real*".

El concepto de "subsunción" indica el momento *explicativo-epistémico por excelencia* de la "alienación" o "transubstanciación" -como le agradaba irónicamente expresarse a Marx- del trabajo vivo como trabajo asalariado (la totalización desde la exterioridad de la subjetividad del trabajador)[76], *negación originaria de la víctima* del capital, como in-corporación (intra-totalización) de la "exterioridad" del trabajo vivo en la "tOtalidad" del capital. Todo esto es sólo posible gracias al descubrimiento (y construcción) de la *categoría clave* de todo el análisis científico o explicativo desde la crítica de la "causa " de la negatividad de la víctima que Marx efectúa Con respecto al capital: la categoría profunda, fundamental, esencial y simple de "plusvalor" (Con respecto a la categoría superficial, fenoménic;:a y más compleja de "ganancia") "explica" por fundamentación la "aparición" de la ganancia que acumulada es, correlativamente, la pobreza del trabajador (que es lo que científicamente se trata de "explicar").

---

[71]. Véase por ejemplo en los *Manuscritos del 61-63*, Cuaderno IV (véase Dussel, 1988, pp. 9355.).

[72]. Ibid.

[73]. Esta es descubierta definitivamente en enero de 1863 (véase Dussel, 1988, pp. 27055).

[74]. *Manuscritos del 61-63*, Cuad. XXI (Marx, 1975, MEGA 11,3, t. 6, p. 2142). Además Marx ya indica todo el tema de la "exclusión" del trabajador del proceso productivo, reemplazado en parte por la máquina, inaugurando la figura del *pauper post festum*: el desempleado.

[75]. Paradójicamente Marx, a partir de una reflexión de la máquina o el medio material de producción, llega a conclusiones estrictamente científico-críticas.

[76]. Véase mis trabajos "El trabajo vivo y la Filosofía de la Liberación" (en Dussel, 1994, pp. 205-219), y "La *Exterioridad* en el pensamiento de Marx" (en Dussel, 1988, pp. 365-372).

Debemos ahora tomar seriamente el *criterio epistémico crítico material*: el "explicar" la "causa " de la imposibilidad de la producción y reproducción de la vida humana de las víctimas del capitalismo: el obrero, la clase trabajadora. El tema del plusvalor permite "situar" dentro del sistema de las categorías científicas de la economía política " funcional " o *estándar* el "lugar" epistémico en el que se produce la "muerte" de la víctima, de manera esencial, abstracta, ineludible para la argumentación racional científica según los recursos a la mano de su época (y válida en la nuestra).

Cuando en diciembre de 1857 -momento en que formula de manera explícita *por primera vez en su vida* la categoría de "plusvalor (*Mehrwert*)"[77]- Marx no imaginaba todavía que en 1871[78], preparando la segunda edición de *El capital*, distinguiría entre valor en cuanto tal[79] y valor de cambio, lo que le permitiría tener mucha mayor claridad en el asunto. En efecto, el valor es "trabajo humano indiferenciado, trabajo abstractamente humano [...] en él está objetivado o materializado trabajo abstractamente humano"[80]. El valor es vida humana hecha realidad objetiva.

---

[77]. Véase *Grundrisse*, Cuaderno III, folios 21 al 40 del manuscrito original; Marx, 1974, pp. 22755; t. 1, pp. 26255.

[78]. Sobre la página agregada a la 2da. edición de *El capital* de 1873, véase Dussel, 1990, pp. 188-193. Se trata de la página que se encuentra en Marx, 1975, II, 6, pp.3-4, y posteriormente incorporada al texto de El capital I, 1, 1, 1 (lbid., pp. 71-72; Ul, pp. 46-47).

[79]. Cuando Marx escribe "valores" en cuanto tales, Engels agrega "valores-mercancía (Warenwerte)" (Marx, 1956, t. 23, p. 53, en la 3a. y 4ta. edición de *El capital*). Esto significa que el propio Engels no advierte el nuevo descubrimiento de Marx, por el que hay que distinguir claramente entre "valor" (como "fundamento" oculto y esencial) y "valor de cambio" (como "forma de aparición [*Erscheinungsform*]" fenoménica del valor): "El desenvolvimiento de la investigación volverá a conducirnos al valor de cambio como modo de expresión (*Ausdrucksweise*) o *forma de aparición* (*Erscheinungsform*) necesaria del valor, al que por de pronto, sin embargo, se ha de considerar *independientemente de esa forma*" (Marx, 1975, II, 6, p. 72; Ul, p. 47). El "valor" en cuanto tal (*Wert*) no es un "valor-mercancía (*Warenwert*)"; aquel es el "fundamento" en la producción, éste su "forma de aparición" fenoménica en el mercado.

[80]. Op. cit.; Marx, 1975, MEGA II, t. 6, p. 72; t. 111, p. 47. La metáfora "cristalizaciones (*Krystalle*)", las formulaciones a) económica de "trabajo abstractamente (*abstrakt*) humano", o b) filosóficas de "objetivado (*vergegenständlicht*)" o "materializado (*materialisirt*)", nos hablan del estricto nivel *materia*l del análisis *(lnhalt* o *Material* con "a"). Es decir, la subjetividad *viva* (el "trabajo *vivo*" de Marx) se hace objeto (instrumento, cosa), se hace "contenido" o materia: "En la producción se objetiva la persona (Person); [en el consumo] en la persona se subjetiva (*subjektiviert*) la cosa" (*Grundrisse*, I; Marx, 1974, pp. 11; t. 1, p. 9). "En la primera [la producción], el productor se objetiva como cosa [*versachlichte*]; en el segundo [el consumo], la cosa creada por él se hace persona (*personifiziert*)" (*Ibid*., p.12;t.l,p.ll).

Marx tiene ahora[81] una categoría económica (pero al mismo tiempo material antropológica[82]) sobre la que construirá otra categoría "económica ", y al mismo tiempo" crítico-ética " : ya que porta en su contenido la *negatividad*. No es un simple "valor" producido; es un "valor-no-pagado":

> "La forma de salario, pues, borra toda huella de división de la jornada de trabajo entre trabajo necesario [para reproducir el valor del salario] y *plustrabajo*, entre trabajo *pago e impago* (*unbezahlte*). Todo trabajo aparece como trabajo *pago*"[83].

Para la "explicación" científica dentro del programa de investigación de Marx (análisis crítico-teórico corresponsable con las víctimas) aquí se encuentra el *secreto* o el *misterio* de todo el capital, del capitalismo, de la sociedad burguesa (y de la Modernidad). La víctima sufre en su no-pago todas las riquezas acumuladas por los beneficiarios del sistema vigente. En el plustiempo del plustrabajo el trabajador *crea "de la nada" del capital* un "más-valor"[84] cuya "*fuente creadora* (*schöpferische Quelle*)" no es ya el capital como su "fundamento (*Grund*)" (no es el valor del salario), sino la propia creatividad de la subjetividad de la corporalidad de la persona del trabajador que *objetivando su vida* nunca más la recuperará. Esa "objetivación " de vida de la víctima acumulada en el capital, y no recuperada como "subjetivación" en el obrero, es el tema epistemológico crítico de toda la obra de Marx: es la " causa " de la negatividad de la víctima; es la imposibilidad de reproducir la vida del trabajador. Este "hecho" se da en

---

[81]. Ante grupos marxistas tales como el de la *Monthly Review* (New York), hasta Jacques Bidet de *Actuel Marx* (Paris) y tantos otros, que opinan que la teoría del valor-trabajo no es esencial para comprender a Marx, debemos indicar que el *sentido epistémico-crítico* del análisis teórico de Marx queda *absolutamente negado* sin dicha teoría del valor-trabajo. Marx efectúa una descripción en regla de todo el sistema de las categorías de la economía política burguesa para "explicar" la "causa" de la negación (imposibilidad de la reproducción de la vida) del trabajador (la víctima del capital); dicha causa se tornaría invisible sin esta teoría del valor. El precio final, la ganancia, la competencia, el mercado son categorías del "mundo fenoménico", superficial, de las "formas de aparición", pero no son el "fundamento esencial" donde se encuentra el "valor" en cuanto objetivación de vida humana. Sin este eslabón antropológico-económico la crítica científica (en sentido estricto actual) es imposible: no se vería dónde se produce el robo, la muerte, el *no-cumplimiento* (que exponemos en el § 6.5. de la *Ética de la Liberación* de la que hemos hablado arriba) del "principio material" (visto en dicha *Ética* en el § 3. 5).

[82]. En cuanto el "valor" es objetivación de vida humana.

[83]. *El capital* I, 17 (Marx, 1975, MEGA II, t. 6, p. 502; t. 1/1, p. 657).

[84]. Véase sobre el "plusvalor" *Manuscritos del 61-63*, Cuad.III, folios 9555. (Marx, 1975, *MEGA* II, 3, t. 1, pp. 149ss); *El capital* (1873). 1,3, cap.5ss. (Marx, 1975, *MEGA* II, t. 6, pp. 192ss.).

el momento de la acumulación de nuevo capital, es decir, y es la *conclusión científica* de todo el tomo I de *El capital*:

"Acumulación del capital es, por tanto, aumento del proletariado"[85]. "La ley [...] encadena al obrero al capital con grillos más firmes que las cuñas con que Hefesto aseguró a Prometeo en la roca. Esta ley produce una *acumulación de miseria* (*Akkumulation von Elend*) proporcional a la acumulación del capital. La acumulación de riqueza de un polo es al propio tiempo, pues, *acumulación de miseria, tormentos de trabajo, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento y degradación moral*[86] en el polo opuesto, esto es, donde se halla la clase que produce su propio producto como capital"[87].

Esta es la " explicación" *científica* (en sentido estricto y según las definiciones actuales de ciencia) que Marx da como "causa " de la miseria del obrero.

Esta conclusión permite comprender el estatuto científico del programa de investigación de Marx. Se trata de explicar la realización del capital como des-realización del trabajador; la acumulación como trabajo impago: *explicación científica crítico-negativa por excelencia*. El capital, el sistema vigente se invierte y ahora aparece como la "causa" de la miseria del trabajador (hoy de los países periféricos del capitalismo). Esta conclusión es un "hecho" ocultado a la observación del científico *estándar* (es toda la cuestión epistemológica del fetichismo[88]). Lo que acontece con la economía política se repite en otras ciencias sociales o filosofías "funcionales", que explican los "hechos" desde la auto-afirmación del capital en tanto auto-creador de la ganancia. El capitalismo es un sistema completamente independiente y sin ninguna relación con la pobreza existente y creciente a la observación del sentido común ingenuo.

---

[85]. *El capital*, I, 23 (Marx, 1975, *MEGA* II, t. 6, p. 562; t. 111, p. 761).

[86]. Esta "moralischer Degradation" es un tema epistemológico central.

[87]. *Ibid*., p. 588; p. 805.

[88]. Para el científico social "funcional" la miseria del obrero no es un "hecho"; su propia teoría lo torna invisible, in-observable. ¿Cómo habría de "explicarlo" si no lo percibe ni como objeto posible? Hoy el FMI, el BM o la teoría macro-económica neo liberal tratan a la pobreza como un fenómeno independiente de las medidas que ellos mismos impulsan en el nivel macro-económico. No explican a la pobreza como "efecto" de sus decisiones adoptadas a partir de su propia "teoría " que ha dejado a la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana "fuera " de las variables fundamentales a ser consideradas por la macro-economía. Marx, en cambio, con otros supuestos científicos (con otra "teoría ") puede observar el "hecho", evidente para el sentido común crítico, de la miseria, y se pregunta por sus "causas" estructurales. Su "explicación" es científica, en sentido estricto, pero de ciencia social *crítica* y no funcional.

En cambio, cuando se considera al capital desde el horizonte epistémi - co que considera a la reproducción de la vida de los obreros como su punto de partida, el mismo capital se torna contradictorio porque, aunque eficaz para valorizar el valor del capital, es, sin embargo, *ineficaz para reproducir la vida de sus víctimas*, que hoy comienzan a ser la mayoría de la humanidad. El problema de la imposibilidad de la vida en cuanto tal sobre la tierra en los marcos capitalistas (por ejemplo el problema ecológico) nos remite al *principio epistémico-crítico de factibilidad*. Y, desde las hipótesis iniciales del programa Marx, a la primera imposibilidad material (mata la vida), se le agrega ahora que el mismo capital en cuanto tal se torna *imposible* o no es empíricamente factible in *the long run* (por la producción de pobreza estructural, por la tendencial disminución de la tasa de ganancia, etc.) que lleva en su seno su propia destrucción. Cuando aflora esta *imposibilidad* aparece la *crisis*[89] (esencial pero ahora fenoménica). El capital más fuerte (individual, rama del capital o naciones "centrales") implementará medidas compensatorias contra el trabajo (sobre-explotándolo)[90] *en la competencia* contra otros capitales más débiles; expulsará así a su periferia sus mayores contradicciones[91]. Una ciencia social crítica debe entonces surgir

[89]. Las primeras y más creativas reflexiones de Marx sobre la crisis pueden leerse en los *Grundrisse* Cuad. IV, fol. 15ss. (Marx, 1974, pp. 305-350), donde trata el tema del "proceso de desvalorización (*Entwertungsprozess*)" (*Ibid*., p. 354), ya que la crisis es una contradicción interna situada en la esencia del capital (la desvalorización) que "aparece" en momentos coyunturales: "En una crisis hasta cierto punto se produce una *desvalorización* o aniquilamiento general de capital" (*Ibid*., p. 350). Marx no opinaba que el fin del capital estaba cerca, sino que cada crisis se superaba creando las condiciones de posibilidad de una crisis futura mayor. En estos textos ya descubre, inicialmente, la tendencia descendente de la tasa de ganancia, como el momento central esencial de la *imposibilidad del capital, in the long run.* Sobre el descenso de la tasa de ganancia Dussel, 1990, pp. 79ss.

[90]. Véase *El capital* III, cap. 14 (Marx, 1956, t. 26, pp. 242ss).

[91]. En este contexto debe estudiarse de nuevo la antigua "teoría de la dependencia", dentro del horizonte de la competencia dentro del sistema mundial capitalista. Véase la cuestión centro-periferia en mi obra Dussel, 1988, pp. 297ss. Escribe Marx: "Los capitales invertidos en el comercio exterior pueden arrojar una tasa de ganancia superior porque, en primer lugar, en este caso se compite con mercancías producidas por otros países *con menores facilidades de producción*, de modo que el país más avanzado vende mercancías por encima de su valor, aunque más baratas que los países competidores (*Konkurrenzländer*)" (*El capital* III, cap. 14, V; Marx, 1956, t. 26, p. 248; III/6, p. 304). Se trata de la "competencia": "el país más favorecido recibe más trabajo a cambio de menos trabajo" *(Ibid*., p. 248; p. 305). El capital global nacional de los países periféricos están en una crisis estructural, constitutiva, permanente, por transferencia de valor ininterrumpida. Este es el tema que me ha movido a releer por entero el Marx de la sección II del *MEGA* (Marx, 1975), a fin de descubir las causas de la pobreza de los países periféricos.

en el mundo actual miserable periférico (América Latina, Africa, Asia y Europa Oriental). Este es el horizonte, en el proceso de globalización de la Modernidad, en que deberá reinstalarse una nueva ciencia social *crítica* que, con dificultad, pero no imposibilidad, es más necesaria que nunca antes.

Marx efectuó repetida y de muchas maneras el análisis explicativo de las diversas causas de la negación de las víctimas {investigación que permaneció inconclusa, ya que nunca la acabó en su vida atormentada de intelectual pobre). Intentó siempre no cerrarse en una torre de marfil académica, sino que se comprometió, en la medida de sus posibilidades, con los movimientos sociales {comunidades de comunicación crítica de los excluidos, de los situados asimétricamente, de los dominados, de las víctimas) que surgían como sujetos socio-históricos[92]. El experto, el científico crítico, que había sido movido a la corresponsabilidad por la interpelación de las víctimas[93], se transforma en conciencia científico-crítica que devuelve a las víctimas su "interpelación" procesada analítica y racionalmente según los mejores "recursos" teóricos, para co-laborar en el crecimiento del "sujeto histórico" como "comunidad antihegemónica" de víctimas, necesitadas de argumentar según los recursos científicos para alcanzar una *nueva validez* más allá de la del sistema de dominación. Ahora deberá igualmente, articulado a dichos "sujetos históricos" {los partidos políticos proletarios, la organización de la I Internacional, etc.), comenzar a producir imaginativa

[92]. Sobre este tema véase en la *Ética de la Liberación* ya indicada, § 6.2. Alan Badiou habla de el "sujeto como fidelidad" al acontecimiento (véase Badiou, 1982). Sin acordar con su posición, creo interesante anotar que el "sujeto social" aparece y desaparece: el bloque social de los oprimidos, para hablar como Gramsci (por ejemplo: el pueblo latinoamericano en la Emancipación contra España en 1810), puede "aparecer" *como sujeto* en ciertas coyunturas circunstanciales muy precisas, ser liderado por uno de sus sectores de clase (por ejemplo, la ()ligarquía criolla blanca), y desintegrarse después de cumplida una acción histórica (después de 1822). Las mujeres pueden "surgir" como sujeto, como un movimiento social, en el "feminismo", etc.

[93]. Ahora es el "intelectual orgánico". La conferencia sobre "Salario, precio y ganancia" de junio de 1865 (véase sobre el tema Dussel, 1990, pp. 102ss.), cuando Marx estaba en plena elaboración de los capítulos 4 al 7 del libro III de *El capital*, es un excelente testimonio de cómo el intelectual, que está realizando un programa de investigación en profundidad puede abordar un tema crítico de actualidad; puede iluminar al militante obrero (la víctima) sobre situaciones que éste le son imposibles de vislumbrar (por no tener los recursos epistemológicos de experto, de científico, sobre el tema). Marx explica a los obreros: "Todos ustedes están convencidos de que lo que venden todos los días es su trabajo [...] Y, sin embargo, no existe tal cosa como *valor del trabajo*..." (Marx, 1856, t. 16. p. 134). El científico "explica" a las propias víctimas la "causa" de su negatividad, de su victimación, para ellos mismos invisible. Puede verse así la función práctica de la ciencia social *crítica*.

y racionalmente alternativas futuras al capitalismo. Se trata del ejercicio de la razón utópica, y deberíamos exponer en Marx toda la problemática de un proyecto histórico social, desde el horizonte del "Reino de la Libertad" o del "comunismo" (como idea regulativa), para efectuar factiblemente una transformacion poscapitalista[94].

Todo esto se construye sobre la *afirmación o re-conocimiento* originario de la dignidad de la víctima, ya que "el trabajo es la sustancia y la medida inmanente de los valores, pero él mismo no tiene *valor alguno*"[95], tiene "*dignidad*"[96]: la conciencia intersubjetiva, la lucha autoconciente con responsabilidad y la esperanza de una sociedad más justa, desde dicha *afirmación o re-conocimiento*, hace posible la emergencia de un nuevo sujeto histórico, el "fantasma que recorre Europa "[97].

Marx había criticado a Adam Smith. Hoyes criticado por F. Hayek. La tarea entonces actual de la ciencia social crítica no será ya simplemente repetir la crítica de Marx, sino efectuar la crítica de sus críticos.

Para concluir, queremos dejar testimonio del *pathos* dramático que animó toda la empresa crítica-epistémica de Marx, por la que no podemos dejar de citar un texto que nos muestra su subjetividad apasionada:

> "Todo el tiempo que podía consagrar al trabajo debí reservarlo a mi obra, a la cual *he sacrificado mi salud, mi alegría de vivir y mi familia* [...] Si fuéramos animales, podríamos naturalmente dar la espalda a los *sufrimientos de la humanidad* para ocuparnos de nuestro propio pellejo. Pero me hubiera considerado *poco práctico de haber muerto* sin al menos haber terminado el manuscrito de *mi libro*"[98].

Este "mi libro" (*El capital*) fue, precisamente, el desarrollo de un discursb científico que intentó *explicar la causa* de dicho sufrimiento: *ciencia social crítica* tan necesaria hoy, ya en los comienzos del IIIer. Milenio

---

[94]. Sobre estos temas véase Dussel, 1993b, pp. 28855;. y Dussel, 1992.

[95]. *El capital*, I, cap. 17 (Marx, 1975, MEGA II, t. 6, p. 500; t. 1/1, p. 653).

[96]. Véase el texto sobre "Notas marginales al *Tratado de economía política* de Adolph Wagner", cuando escribe: " *Dignitas* viene de *dignus* y éste de *dic*, señalar, mostrar, indicar" (Marx, 1956, t. 19, p. 367). El obrero debe adquirir "el sentimiento de la propia dignidad" (*El capital* I, cap. 5, nota 17 (Marx, 1975, MEGA II, t. 6, p. 209; t. 1/1, p. 238).

[97]. *Manifiesto del Partido Comunista*, inicio (Marx, 1956, t. 4, p. 461).

[98]. Carta del 30 de abril de 1867 (Marx, 1956, t. 30, p. 542). La obra teórica *El capital*, en efecto, será definitivamente el "juicio científico negativo", crítico del capital, hasta que este sistema económico-cultural sobreviva.

en nuestra América Latina. Para ello es requisito inteligencia y disciplina, método, pero, también y no por último, carácter ético incorruptible... como el de aquel ejemplar pobre científico crítico exiliado en Londres.

CAPÍTULO XIV

SOBRE EL CONCEPTO DE "ÉTICA"
y DE CIENCIA "CRÍTICA"[1]

El trabajo de Petrucelli sobre " ¿Ciencias sociales críticas? Notas en torno a un artículo de Enrique Dussel"[2], me permite comenzar un debate que espero tenga consecuencias. Como indico en el título deseo tocar dos temas en esta primera intervención, respondiendo a una objeción: "Dussel parece creer que el programa de Marx necesita de un tercer criterio de demarcación para que se le reconozca estatuto científico" -escribe nuestro crítico en la primera página-. No es esa la cuestión. De lo que se trata es que se necesita de un tercer criterio para comprender que el programa científico de Marx no es sólo científico, sino además es científicamente "crítico"; es decir, ejerce la "cientificidad" de una manera "crítica" y esto incluye momentos prácticos o éticos intrínsecos, que para los epistemólogos estándar o meramente funcionales le quita cientificidad[3].

1. SOBRE EL CONCEPTO DE "ÉTICA"

Es obvio que nuestro crítico utiliza un cierto concepto de "ética", el de la filosofía analítica o epistemológica de hace unos años -anterior por ejemplo a las objeciones, entre otros, de Hilary Putnam-, en el sentido de indicar que lo ético tiene que ver con juicios de valor, con evaluaciones subjetivas, con valores morales, y de allí se escribe: "Esto me parece que es confundir valoración con explicación " (lo cual, como se verá, no tiene nada que ver con el tema en Marx, o con mi concepción de "lo ético"). y como para probar que el orden de los juicios de valor (p. e. "Esto es un

[1]. Publicado en *Herramienta* (Buenos Aires), Año V, Nr. 12 (2000), pp. 185-196.
[2]. Publicado en *Herramienta*, Nr. 11 (2000).
[3]. Véase el capítulo anterior de este libro: "El programa científico de investigación de K. Marx. Ciencia social funcional y crítica".

robo") es diferente al orden de los juicios de hechos como explicación (p.e. "Esto es plusvalor porque se crea en el plustiempo de trabajo, más allá del tiempo necesario, etc."), cita un texto del Marx del 1879-1880, tomado de "Notas marginales al Tratado de economía política de Adolph Wagner"[4]:

> "Que algo sea *sustracción del obrero* no sabemos si se refiere a la sustracción de pellejo o a qué. Ahora bien, yo me represento la ganancia del capital *no solamente* (*nicht nur*)[5] como una *sustracción* o un *robo* cometidos contra el obrero. Por el contrario, considero al capitalista como un funcionario *necesario* (*notwendigen*) de la producción capitalista, y muestro bastante minuciosamente que no se limita *solamente* (*nur*) a *sustraer* o *robar*, sino que lo que hace es extraer la *producción del plusvalor*[...] y que el capitalista [...] tiene pleno derecho -*dentro* naturalmente del derecho que corresponde a este modo de producción (*dem dieser Produktionsweise Recht*) a apropiarse del *plusvalor* [...]".

Léase este texto en el mismo sentido considerado en mi obra *El último Marx*[6]:

> "Podemos decir que este contenido *es justo* en cuanto corresponde al modo de producción, en cuanto es adecuado a él. *Es injusto* cuando se halla en contradicción con él. La esclavitud, dentro del modo de producción capitalista, es injusta, como lo es también el fraude en cuanto a la calidad de la mercancía"[7].

Para Marx, no para Ayer, Carnap, Popper o Bunge... la ética debe concebirse dentro de un movimiento dialéctico, no trivialmente cosificado, objetual, empírico dentro del sistema vigente. Aún en el caso de un juicio empírico: "Esto es una mesa verde" -que evidentemente no es un hecho primero, porque hay culturas o niveles de cultura en las que no hay mesas. Es sabido que primero está el "mundo" -en sentido de Heidegger, Horkheimer e igualmente según Marx (no hay mercancía capitalista sin la "totalidad" del capital previa, como "fundamento": el "ser [*Sein*]" es anterior ai "ente [*Dasein*]")- para que pueda aparecer la cosa-sentido llamada "mesa ", dialéctica u ontológicamente hablando, cuestión acerca de la cual

---

[4]. Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1982, pp. 36-37 (*MEW* 19, pp. 359-360). Corrijo la traducción castellana teniendo en cuenta el texto en alemán.

[5]. Yo subrayo, otras veces el mismo Marx.

[6]. Siglo XXI, México, 1990, p. 385.

[7]. *El capital*, Manuscrito Principal, libro III, cap. 5, parágr. 1 (III/6, Siglo XXI, México, 1982, p. 435; *MEW* 25, pp. 351-352).

Popper no tiene clara conciencia[8]. Para un esclavista (en dicho "sistema", totalidad u "orden *moral*") el hecho de que un esclavo huya de la "casa !- grande" o del ingenio merece ser castigado con el azote, cuando se lo recupere del "quilombo" -espacio utópico donde los esclavos brasileños construyeron un mundo de "libertad", y que el "racismo" argentino (aún del *Martín Fierro*) identifica con el desorden, caos, barbarie-. Mientras que en la "exterioridad" del sistema esclavista, es decir: desde el sistema capitalista, la esclavitud no es más justificable[9], y por ello tampoco el azotar al esclavo. Lo que "es justo" en la Totalidad I (el esclavismo del pasado), "es injusto" desde su futuro, desde una exterioridad del esclavismo o desde una Totalidad 2 (el capitalismo actual). Se trata de una diacronía dialéctica de la que mi crítico no pareciera tener en cuenta.

Tomando el ejemplo de nuestro crítico, el "plusvalor" es un *también* (correlato dialéctico del *no solamente*) "robo" desde el punto de vista del crítico *ético* (en cuanto sujeto de voluntad y razón práctica) del capitalismo, t desde el punto de vista del científico socialista o articulado práctica y políticamente a las masas oprimidas, etc.), pero no sólo (*nicht nur*) ni principalmente desde un punto de vista *científico* (en cuanto sujeto de razón teÓrica). El plusvalor es un efecto "necesario (*notwendige*)" de la constitución misma del capital, y se realiza "sin conciencia "[10], no sólo del capitalista sino también del obrero (cuyo "trabajo" está alienado y fetichizado bajo la forma de "salario" contractualmente acordado y por ello en apariencia "justo", aún para el obrero en el "mundo" capitalista). Sin conciencia científico-crítica (la de Marx) de la "sustracción" del plusvalor no habría conciencia de un "robo" estructural, ni habría tampoco conciencia de un "robo" realizado de manera responsable según los criterios de atribución de culpabilidad definidos por razones propias al sistema capitalista. Marx sin embargo critica *éticamente* la "moral" burguesa por "fetichizada"; es decir, porque aunque no "tiene conciencia (crítica)" de no haber pagado el plus-

---

[8]. SQbre la epistemología de K. Popper nada mejor que la excelente obra de mi querido amigo Ricardo Gómez, *Neoliberalismo y seudociencia*, Lugar Editorial, Buenos Aires, 1995. Ricardo me invitó hace años a la State University of California (LA), y pasamos un "quarter" releyendo a Marx juntos. Fue una experiencia inolvidable.

[9]. "De acuerdo, pues, con la experiencia de todos los siglos y naciones, nos parece evidente que las labores hechas por los hombres libres salen siempre más baratas, a la postre, que las realizadas por esclavos" (Adam Smith, *El origen de las riquezas de las naciones*, I, cap. 7; FCE, México, 1984, p. 79).

[10]. "Sin conciencia" *crítica*, ya que la mera conciencia cognitiva cotidiana se actualiza, ya que no es un sonámbulo.

trabajo, en el plustiempo de la producción del plusvalor, no deja por lo tanto, sin embargo, de cumplir en otro nivel un acto injusto; injusticia que se manifiesta sólo gracias a la " explicación científico-*crítica*" de Marx, cuando el plustrabajo *aparece* como "impago (*umbezalte Arbeit*)", como escribe frecuentemente Marx.

Por ello hay para Marx dos sentidos del acto de "robar": a) El robar "dentro" de un sistema o modo de producción (como en el caso de: "Este ladrón roba un banco") -ya este nivel yo denominaría como el de los *actos morales ónticos* o intra-sistémicos repudiables desde la normatividad y como "juicios de valor" vigentes (en el sentido de Ayer, Popper, del capitalista en el capitalismo, "la ética del mercado" de F. Hayek, etc.). Como cuando Marx escribe:

> "Si pregunto al economista [...] ¿No actué de modo económico [bueno o justo] al vender a mi amigo a los marroquíes? [...] El economista me contestará: No operas en contra de mis *leyes* [...] La *moral* de la Economía Política es el lucro"[11].

Hay un segundo sentido del "robar": b) El "robar" como un juicio "crítico", no sólo intrasistémico sino trans-sistémico. Se trata de un tipo de juicio[12] que es enunciado por un sujeto que se sitúa "fuera" horizonte del mundo del sistema capitalista (así como el capitalista estaba para A. Smith "fuera" del sistema esclavista, etc.). Ese "tipo de juicio práctico y crítico" yo la denomino "ético" (no ya "moral", y que nada tiene que ver como he indicado con "juicios de valor", sino que parten de la normatividad de juicios empíricos sobre el ser humano corporal y viviente desde los que pueden desarrollarse "explicaciones" científicas o "comprensiones" hermenéuticas -igualmente científicas-) :

---

[11]. *Manuscritos del 44*, III; Alianza, Madrid, 1968, p. 162; *MEW* EB 1, p. 551. Véase el tema en mi obra *El último Marx*, cap. 10.4, pp. 429ss.: "*El capital* es una ética".

[12]. Este juicio no es un "juicio de valor", ya que mide o juzga desde la no-vida de la víctima (véase cap. 1 de mi *Ética de la Liberación* (1998), sino que es un juicio deóntico cuya normatividad está ya presente implícitamente en el tipo de sujeto (sujeto ético) del juicio empírico. P. e.: "Juan come", es un juicio empírico. Pero si Juan no comiera, siendo Juan un sujeto responsable (sic) de sus actos, se suicidaría. Pero aunque Juan puede (como posibilidad física o instrumental) suicidarse no logrará justificar dicho acto éticamente. Luego "Juan debe comer para no suicidarse". Aquí no ha intervenido para nada un juicio de valor, porque hay una normatividad propia en el hecho humano de la "responsabilidad" propia de la "autoconciencia" práctica del sujeto, que aún puede ya estudiarse en las teorías neurológicas del cerebro (véase la obra del Premio Nobel de medicina Gerald M. Edelman, *Bright Air, Brillant Pire. On the Matter of the Mind*, Basic Books, Harper Collins Publishers, N. York, 1992, pp. l24ss.: "Language and Higher-Order Consciousness").

> "Diariamente *me robas* por consiguiente 2/3 del valor de mi mercancía [fuerza de trabajo]. Me pagas la fuerza de trabajo de un día, pero consumes la de tres [...][13] Bien puedes ser [en el sentido "moral" o intra-sistémico] [a] un ciudadano modelo, miembro tal vez de una Sociedad Protectora de Animales y por añadidura vivir en olor de santidad [en la "moral" intra-sistémica], pero [b] a la *cosa* que ante mí representas no le late un corazón en el pecho"[14].

Para Marx, y para una Ética de la Liberación latinoamericana, la "crítica" (cuando se habla de "*Crítica* de la Economía Política") es una "crítica *ética*" contra la "moral" capitalista (tanto la vigente en acto cotidiana como la explicada por la Economía Política capitalista)[15], pero -en este caso- como fruto de una explicación científica previa: explicando lo que es plusvalor se descubre que es injusto, porque es trabajo "impago".

Es decir, existe una "moral" (funcional) que con conciencia sin remordimiento, en paz, justifica los actos, las estructuras, los principios de un sistema, con "juicio de valor" fundado en la normatividad hegemónica: el "buen" capitalista paga el "justo" salario que exige la ley (p. e. el "salario mínimo"). y en este sentido el "plusvalor" no es un "robo" intra-sistémico, óntico. Pero existe para Marx una "ética", *como crítica*, y tal como la he definido, se origina desde la afirmación de la "dignidad" del "trabajo vivo (*lebendige Arbeit*)" -y no desde algún valor "moral", porque el trabajo vivo no tiene valor ya que es la "fuente creadora de todo valor"-; se origina desde la afirmación de la subjetividad corporal-viviente del trabajador mismo. Desde este el trabajo vivo, entonces, en un plano profundo, oculto, no evidente para el "sentido común" capitalista, el plusvalor -gracias a la explicación científica- ahora aparece *éticamente* (en el sentido marxiano definido) como "robo" (trabajo "impago"). En cuanto "explicación" o "comprensión hermenéutica" científicas (en su sentido marxia-

---

[13]. Evidentemente se trata de un sujeto "crítico" -ya no inmerso en el fetichismo encubridor de la cotidianidad capitalista-; un obrero "iluminado" por una ciencia social que no juzga los hechos empíricos *desde el horizonte del sistema vigente* (el esclavismo desde el esclavismo), sino, analógicamente como en el caso de A. Smith que criticaba el esclavismo *desde la ciencia económica del capitalismo* (que es "crítica" y "revolucionaria" vista desde la ciencia económica del feudalismo, si la hubiera habido).

[14]. El caPital I, cap. 8; U1, p. 281; MEGA 11,6, p. 241.

[15]. Véase la obra de Germán Gutiérrez, Ética *y Economía en Adam Smith y Friedrich Hayek*, DEI, San José (Costa Rica), 1998. El mismo sentido puede estudiarse en mi obra *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, 1998; y en mi comentario *Hacia un Marx desconocido*, Siglo XXI, México, 1988, cap. 14: "*Crítica* desde la exterioridad del trabajo vivo" (pp. 29055.).

no dialéctico) el plusvalor es un efecto *necesario* de la estructura esencial del capital (no es algo bueno o malo que pueda voluntariamente cometerse[16]); en la conciencia superficial del capitalista simplemente no puede aparecer como injusticia:

> "En la *superficie*[17] de la sociedad burguesa, el salario del obrero aparece como precio del trabajo [...] Con la forma de aparición valor y precio de trabajo -a diferencia de la *relación esencial* [...] ocurre lo mismo que con todas las formas de aparición y su *fundamento oculto*[18]. Las primeras [el salario como no-robo óntico o intra-sistémico] se reproducen de manera directamente espontáneas, como formas comunes y corrientes del pensamiento; el otro [el plusvalor como robo visto desde un ámbito trans-sistémico o trans-ontológico] tiene primeramente que ser descubierto por la ciencia (*Wissenschaft*)"[19].

Nuestro crítico entonces no ha descubierto todavía la diferencia entre "moral" intrasistémica (en el caso de Marx la "moral" burguesa) y *la "ética" como crítica extra-sistémica* fruto de su explicación científico-crítica (y desde una trans-sistematicidad que Marx denomina en el sentido de una "Idea regulativa": el "Reino de la Libertad", como utopía que abre un ámbito trans-capitalista: "Imaginémonos una asociación de hombres libres...", que juega la función de exterioridad ético-crítica)[20], ya que Marx

---

[16]. Si soy capitalista no puedo sino obtener plusvalor, es decir dejar parte del trabajo como impago -para Marx-.

[17]. Es el nivel de a), el "sentido común" sistémico-capitalista.

[18]. Es el nivel b), trans-sistémico, desde la "exterioridad" del "trabajo vivo", pero después del contrato de trabajo subsumido sin embargo en el capital como trabajo asalariado.

[19]. *El capital* I, ed. 1873, cap. 17; I/1, pp. 651-660; MEGA II, 6, pp. 498-504. Aquí "ciencia" es ya,ciencia "crítica", porque la siempre ciencia estándar capitalista, la de Smith o Ricardo, no descubren este nivel de profundidad. Estamos al nivel de los "contenidos" (la *materia*) epistémicos, cuestión no presente en las puras epistemologías formales, donde los temas pueden serIos que sean: el método consiste sólo en la manera de habérselas con hechos explicables. A Marx le interesa, además, y sin negar lo anterior (sin negar lo recuperable de Popper o Laudan), *cómo* se descubren los hechos, los hechos, los "temas" a ser explicados. Esto es ya una ciencia que supone la dialéctica (la ontología y aún su crítica ética, en el sentido de Emmanuel Levinas, *Totalité et lnfini*, Nijhoff, La Haya, 1961).

[20]. Marx no tenía todavía como punto de apoyo real el "socialismo real". Pero, y es una tarea a realizar, la "moral" del mismo "socialismo real" (la "moral" productivista del estalinismo con su criterio del aumento de la tasa de producción: un tipo de alienación histórica del trabajo), puede y debe todavía ser criticado éticamente desde el mismo "Reino de la Libertad". Una crítica "marxista" del "socialismo real" es tarea a ser cumplida, porque más se aprende frecuentemente en política por los errores pasados. Si no se evalúan marxista mente los errores del socialismo real nada hemos aprendido, y sería una desgracia.

no tiene (sino como anticipo social en la I Internacional) el hecho histórico de una sociedad post-capitalista donde pudiera situarse. Mientras que, en este sentido, la crítica de Adam Smith al esclavismo era situada e históricamente "ética ", crítica, revolucionaria, contra la "moral" esclavista o feudal. Está claro que Marx no desarrolló está "Ética" anti-moral, Ética de juicios normativos críticos contra los juicios de valor burgueses, ni tampoco el marxismo del primer siglo (1883-1983) -ni la Escuela de Frankfurt, los viejos Lukács o Sartre, o R. Sánchez Vázquez desplegaron esta "ética " crítica trans-sistémica-. Es ya hora de "explicitar" esta Ética, que "implícita " se encuentra realmente indicada en la lógica práctica, política y científico-dialéctica de Marx.

2. EL CONCEPTO DE CIENCIA "CRÍTICA" EN MARX

De la misma manera, para Marx, había a) un primer sentido de "ciencia ", y según él podría decirse que J. Stuart, A. Smith o D. Ricardo eran "científicos" -no así el apologista de Th. Malthus o el hoy reaccionario de F. Hayek-, pero lo eran en un nivel analógico al nivel indicado de la "moral". Estos economistas estaban aprisionados dentro del "horizonte" del mundo burgués:

> "Ricardo no incurre en vileza cuando equipara los proletarios a la maquinaria, a las bestias de carga o a las mercancías, porque, desde *su punto de vista*, el que sean eso en la producción burguesa fomenta la producción. Esto es estoico, objetivo, *científico*. Mientras pueda hacerlo sin pecar *contra su ciencia*. Ricardo es siempre un filántropo, como lo era también en la práctica"[21]. "Estamos pues ante un caso de honradez *científica*"[22].

La "ciencia" de la que nos habla aquí Marx son "ciencias sociales" no críticas[23]. Yo las llamaría ciencia *estándar* o meramente "funcionales" al sistema dentro del cual se desarrolla esa ciencia. Marx, nuestro crítico y yo

---

[21]. *Manuscrito del 63-65*, en MEGA II, 3, p. 771; Teorías del Plusvalor, FCE, México, t. II, 1980, p. 101-102.

[22]. *Ibid*., p. 768; II, p. 101.

[23]. Sobre la doble demarcación de 1) lo que es ciencia o no lo es (primera demarcación), siguiendo a K. Popper, Th. Kuhn, P. Feyerabend, I. Lákatos o L. Laudan, y 2) lo que es ciencia naturalo social (segunda demarcación), como por ejemplo en P. Ricoeur, K.-O. Apel, J. Habermas, G.H. Wright, véase mi *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, ya citada, [302-307], pp. 439-445; véase también el capítulo anterior de este libro.

coincidimos en que admitimos que las metodológicamente válidas "explicaciones" capitalistas son "ciencia" (aún en el sentido actual de Popper o Lákatos). Esto no está en cuestión. Pero "cientificidad" (acordada) no es lo mismo que "criticidad" científica (que no tiene nada que ver con "juicios de valor" o "valoraciones", ya que esta no se opone a "ciencia ", sino a ciencia "no-crítica ", y por ello, pienso, necesita de una definición más compleja, necesita de otro criterio de demarcación, al menos para Marx). Marx escribe:

> "Una cosa es llevar [b] una ciencia, mediante la crítica, hasta el punto adecuado para poder *exponerla dialécticamente (dialektisch darstellen),* y [a] otra muy distinta aplicar un sistema de lógica abstracta y cerrada[24], sobre intuiciones de un tal sistema "[25].

El primer tipo de ciencias (sociales) (a) se sitúa en un nivel "superficial", del sentido común en cuanto a su comprensión del mundo y motivaciones o intereses, y por ello no puede llegar al nivel "profundo", "oculto" -en la terminología dialéctica, ontológica y trans-ontológica de Marx, plenamente válida hoy desde una propuesta de la ciencia como " comprensión hermenéutica "-. Para ello es necesario "pasar" de lo que aparece a lo que no aparece. Se trata de una fenomenología crítica:

> "Salta [Ricardo] sobre las articulaciones intermedias y trata de demostrar *directamente* la congruencia de las categorías económicas entre sí"[26].

El paradigma hegemónico de ciencia social tiene "hechos observables" (que son los "explicables") que están delimitados (y por lo tanto "reducidos") dentro de un espacio problemático determinado por la posibilidad de la experiencia cotidiana (p. e. del mundo capitalista para el capitalista). Es necesario por ello, para poder abrirse a "*nuevos* hechos todavía no-observados", desarrollar un nuevo "paradigma" -como diría Th. Kuhn-, implementar otro "programa de investigación científica " -como indicaría I. Lákatos-. Ambos (el paradigma y el programa) exigen como punto de partida una "localización"[27] práctica desde un "interés" práctico que es cons-

---

[24]. "Fertig" en el sentido de "terminado", "concluido", sin ser ya "progresivo", diría Lákatos.

[25]. Carta de Marx a Engels, del1 de Febrero de 1858; MEW 29, p. 275.

[26]. *Manuscritos del 61-63*, p. 816; II, p. 145.

[27]. Algo así como la "location" indicado por Homi Bhabha, *The Location of culture*, Routledge, London,1994.

titutivo de la "posibilidad de la objetivación" del hecho[28], y que el mismo J. Habermas advirtió de su importancia en su obra *Conocimiento e Interés*[29].

Es por la crisis de la cotidianidad histórica, debida a transformaciones acaecida en diversos momentos estructurales condicionantes (sociales, económicos, políticos), históricos y hasta biográficos, que la subjetividad cientifica (este científico o esta' comunidad científica) se sltua practica (política y socialmente) en el mundo de una "nueva " manera. Desde su nueva posición existencial se le abren nuevos hechos observables. Engels, siendo un burgués y debiendo instalar una sucursal de la fábrica de su padre, se enfrenta a la "miseria de la clase obrera en Inglaterra". Alguien diría: "¡Paradójico descubrimiento de un burgués!". ¿Qué había acontecido en la subjetividad práctica del burgués Engels que le permitió "situarse" económica-políticamente en Inglaterra e interesarse en observar la " miseria " y no las condiciones favorables o no para la instalación de una fábrica donde debía explotar a los obreros? Es en el momento de poder o no observar en la vida cotidiana hechos posibles temáticos de la ciencia que la "opción ética" es constitutiva, *a priori* de la "criticidad" científica. Si Engels hubiera quedado aprisionado práctica o "moralmente" *dentro del mundo burgués* nunca hubiera descubierto (porque le era in-observable desde su horizonte existencial) la "miseria" del obrero inglés. "Situando", "localizando" (la *location* de los *cultural studies*) su subjetividad en un cierto "lugar" social, desde una cierta perspectiva, con una posición de su subjetividad ética mente movida para colocarse en un ámbito trans-sistémico, era "posible" la crítica de la cotidianidad práctica y política; podía ahora constituirse dicha subjetividad, que además tiene todos los recursos

---

[28]. Una vez que aparece el "nuevo" hecho, desde un hecho antes no advertido, puede pensarse en lo que Ch. S, Peirce llama "abducción" (de la "Subsumtion" de Kant y la" Aufhebung" Hegel, como la *illatio* de los clásicos}: el poder lanzar desde el "nuevo" hecho una "hipótesis" científica, una nueva "teoría" que explique "este" nuevo hecho que antes todavía no había sido observado: un nuevo observable no explicado por las teorías vigentes que exige nueva teoría. Ese momento genial, creador, inventivo de la "lógica del descubrimiento" exige la innovación dialéctica del saber "pasar" de lo dado hacia lo oculto, lo más allá, lo trascendental en el proceso dialéctico.

[29]. Taurus, Madrid, 1986 (*Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt, 1968. El "interés" práctico fundamental dispara el conocimiento hacia un hecho previamente descubierto dentro del dicho horizonte práctico, Pero para "poder" descubrir un "nuevo" objeto previamente hay que abrirse a un "nuevo" mundo. Este "nuevo" mundo lo abre la "experiencia" (en sentido ético) práctica de internarse en la praxis en dicho ámbito, por ejemplo "el mundo obrero" para el Engels recién llegado a Inglaterra.

de la ciencia *estándar* o funcional de su época, como subjetividad científico-crítica al intentar explicar (o comprender hermenéuticamente) científicamente un *nuevo hecho hasta ese momento no científicamente* explicado. Para ello será necesario, lentamente y según la genialidad o no del sujeto científico-crítico, crear *nuevos* paradigmas, desplegar *nuevos programas* de investigación científica. y es aquí donde el compromiso práctico (ético) es constitutivo no de la metodología como procedimiento formal científico (que se supone), sino en cuanto al descubrimiento mismo del hecho, del hecho antes no-observable y ahora observable. Sólo el que ha adoptado una actitud práctica-crítica, de "separación" o exterioridad con respecto al sistema, puede constituirlo como "hecho" (lo que antes le era imposible, por haber estado fuera de su propio horizonte desde el cual se interpretaba la realidad del mundo, de sus hechos, desde un lenguaje ordinario y científico funcionales, en cuanto al contenido, al sistema). Por ello Marx tiene claro el objetivo de su "programa de investigación crítica ", que es crítico por el "hecho " y por el "tema " a ser explicado o hermenéuticamente comprendido:

> "Todos los economistas [capitalistas] incurren en el mismo *error*: en vez de considerar (b) el plusvalor [hecho nuevamente observable] puramente como tal[30], lo hacen (a) a través de las *formas* particulares de ganancia o renta [hecho observable antiguo]. Más adelante [...] donde se analiza la forma transfigurada que el plusvalor [Nuevo hecho observable] adopta como I ganancia [antiguo hecho], se mostrará a qué errores *necesarios* conduce [esa I explicación]"[31].

Smith o Ricardo son "científicos" en su sentido *estándar*, son funcionales al capital, y por ello "explican" las "formas particulares" que se le aparecen en su mundo cotidiano o en el "sentido común" capitalista (que son "forma transfigurada " en la perspectiva ético-crítica de Marx; no ya "formas naturales" como para un capitalista normal). De la misma maneIra puede operar el concepto de "cientificidad" en Popper, Laudan o

---

[30]. Este "objeto": pluvalor, es observable para Marx después que, situándose existencialmente "de parte" del obrero, se le aparece como problema científico la "pobreza" del obrero ante la acumulación de riqueza del capitalista. El objeto es observable desde la perspectiva de un ámbito ético en el que Marx ha debido "poner su cuerpo" (en el sentido de M. Foucault) junto a lo víctima. Para Smith y Ricardo ese "objeto" no podía aparecer *dentro* de su horizonte práctico: era in-observable por encontrarse *más allá* del "ámbito posible de su observación" concreta, en su mundo y en su lenguaje cotidiano.

[31]. *Ibid*., FCE, I, p. 33; MEGA II, 3, p. 333.

Bunge[32]. Pero que algo sea "científico" -en esto Marx no se opone y podría perfectamente entrar en diálogo con la definición de "cientificiqad" en el t nivel del primer y segundo criterio de demarcación, como lo muestra Ricardo Gómez- no significa que haya elegido "críticamente" (desde un punto de vista práctico, económico-política y en último término "ético", tal como lo hemos definido en el § 1.) el "tema" de su "programa de investigación científica " .En Marx, por la *forma* la explicación es " científica"; por el *contenido* es " crítica " : cientificidad y criticidad exigen dos criterios de demarcación distintos. Algo científico puede no ser crítico (ciencias funcional); algo crítico puede no ser científico (el militante no científico); algo puede ser científico y crítico (la "ciencia *crítica*"). Claro que, una vez abocado a "explicar" el *nuevo* hecho observable, el *nuevo* tema, surgen *nuevos* problemas ("¿Por qué el obrero capitalista es pobre y el capitalista acumula riqueza sobre riqueza?"), y se necesita desplegar un nuevo paradigma, nuevos métodos explicativos o comprensivo-hermenéuticos. Se nos dice:

> "Es una tarea de la *ciencia* [crítica, agrego yo] -escribe Marx- reducir el movimiento visible y puramente fenoménico (*erscheinende*) al movimiento real interno (*innere wirkliche Bewegung*)"[33]. "Entonces hizo su aparición Marx -nos dice Engels- [...] Donde éstos [los economistas burgueses] habían visto una *solución*, él no vió mas que un *problema* [...] Un *hecho*[34] estaba llamado a trastocar la economía entera y ofrecía -a quien supiera utilizarlo- la clave para la comprensión de toda la producción capitalista. Fundándose en este hecho investigó *todas las categorías* preexistentes [...]"[35].

En efecto, la "clave" científica y crítica era el "plusvalor":

> "No existe para él [Ricardo] la diferencia entre ganancia [Hecho observado] y plusvalor [Hecho no-observable], lo que prueba que no ha comprendido con claridad ni la naturaleza de la primera ni la del segundo"[36].

---

[32]. Léase con cuidado el "esquema 5.1" de mi *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (1998), p. 447: "Confrontación de paradigmas rivales (funcional y crítico)".

[33]. *El capital* III, cap. 18; *MEW* 25, p. 324.

[34]. Este "hecho" era la miseria ("negatividad material" escribe Horkheimer) del obrero. Puesto ya en "marcha" el programa de investigación científica (según los mejores recursos de la época) Marx descubre por noviembre de 1857 por primera vez en su vida el concepto, la categoría y la determinación del "plusvalor" (véase mi obra *La producción teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1985).

[35]. Prólogo a *El capital* II; II/4, pp. 19-20; MEW 24, p.23.

[36]. *Grundrisse* ed. alemana Dietz, Berlin, 1974, p. 452; ed.Siglo XXI, México, 1971-1976, t. II, p.46.

En efecto, una vez "descubierto" (y Popper aunque titula en inglés su obra como *The Logic of scientific Discovery* no trata el tema[37] el objeto teórico (el "plusvalor") desde la opción ética o práctico-política (la miseria del obrero) aparece todo el programa de la ciencia social "crítica":

> "El trabajo de que se trata, por de pronto, es *crítica* de las categorías económicas, o bien, si prefiere, el sistema de la economía burguesa *expuesta críticamente* (*kritisch dargestellt*)"[38]. "La verdad *científica* es siempre paradójica desde el punto de la experiencia cotidiana, que toma como verdadera la engañosa apariencia de las cosas"[39].

Marx parte de la "ciencia social funcional" o "*estándar*", la que cuando es válida (como en el caso de A. Smith) la acepta como "ciencia", pero sabe que le falta "criticidad". Desde una posición adoptada ético-críticamente, desde la víctima del sistema capitalista ("los sufrimientos de la humanidad"), Marx se ocupa de "exponer el sistema (*das System*) de la economía burguesa críticamente" -hemos citado-, que es un "conceptuar el proceso real de las configuraciones en sus diversas formas"[40], o aún un "desarrollar (*entwickeln*) genéticamente las diferentes formas" a fin de poder realizar "la exposición gen ética (*genetischen Darstellung*)"[41] que exige la comprensión crítica del concepto de capital.

---

[37]. Harper Torchbooks, Harper and Row, New York, 1959. El original alemán era algo mejor: *Logik der Forschung* (Viena, 1934), ya que "Forschung" significa "investigación" y no sólo "descubrimiento". Y digo que "no toca el tema" porque no nos habla de los criterios bajo los cuales el científico "elige" este o aquel tema, y, sobre todo, cómo "aparecen" en el mupdo cotidiano o de la comunidad científica (Th. Kuhn ve mejor el tema, es evidente) los "nuevos" hechos observables. Kuhn tampoco da una solución tan compleja, profunda y dialéctica como la de Marx, ya que no puede analizar como momento "interno" del desarrollo del "descubrimiento" científico las transformaciones prácticas, éticas, del "mundo" como lenguaje ordinario dentro del cual los paradigmas entran en crisis, en crisis gracias a lo cual ciertos sujetos biográficos trascienden su mundo hacia nuevos mundos críticos cotidianos desde donde aparecen los "nuevos observables". Kuhn debió conocer algo de E. Husserl (el de la *Crisis de la ciencia europea*), M. Heidegger (de *El ser y el tiempo*), de M. Foucault (de *La Arqueología del Saber*), pero para los "isleños" todos ellos son sólo autores "continentales" -como Marx-, que R. Rorty cataloga (no como desprecio, pero sí como ironía) entre los autores "edificantes". Es tiempo de recomenzar más seriamente con todo ésto, y en especial con Karl Marx mismo.

[38]. Carta, *MEW* 29, p. 550.

[39]. *MEW* 16, p. 129.

[40]. *Manuscrito del 61-63*, em *MEGA* II, 3, p. 1499; *Teorías del Plusvalor* (FCE), III, p. 443).

[41]. *Ibid*..

3. PARA CONCLUIR

a) En el nivel "moral" del sistema (p. e. capitalista) se cumplen "evaluaciones" de las acciones según criterio o "juicios de valor". De la misma manera se juega en el nivel del mundo vigente el ejercicio de la ciencia en c un sentido "funcional" al sistema, en cuanto partiendo de su horizonte fundamental trata "científicamente" (formalmente, según el método "científico") los hechos observables dentro de dichos límites (los contenidos de la lógica del descubrimiento), y los explica para permitir la reproducción de la vida humana en ese momento sistémico histórico.

b) La "ética" (y por lo tanto lo "ético") se presenta, en cambio, para Marx implícitamente, como el momento crítico de la "moral" vigente, ya partir de aquellos que sufren en su corporalidad concreta los efectos negativos del sistema (la miseria en los obrero del sistema capitalista). Esa crítica no opera ya con juicios de valor intra-sistémicos, sino desde el criterio , negativo de la no-posibilidad de la reproducción de la vida de la víctima misma (vida humana que no es un valor, sino el origen o la fuente de todos los valores).

c) El "descubrimiento" de los "hechos", invisibles, ocultos para el capitalista cotidiano y para los científicos funcionales al sistema (como en el caso del funcionalismo de T. Parson) presupone una opción "ética " que "abre" un campo nuevo de observación. La "ética" -en sentido trans-sistémico- juega ahora además, como el momento práctico de "ponerse de parte" de los oprimidos, de las víctimas, una función epistémica: es condición de posibilidad de la "criticidad". Este "ponerse" práctico es el *componente ético* intrínseco, aún cognitivo (en cuanto cognitividad práctica que abre un campo posible observable a la experiencia) en la "lógica del descubrimiento" de los nuevos hechos sociales observables críticos. La "cientificidad" del procedimiento formal del "programa de investigación *científica*" "maneja" el hecho crítico descubierto (la "miseria del obrero" no como anécdota sino como efecto necesario del sistema) y garantiza que sea "ciencia" (primer y segundo criterio de demarcación). Por su parte, la "criticidad " del programa depende de la opción ética presupuesta inicialmente en cuanto al contenido del programa (tercer criterio de demarcación) .y en este caso se garantiza a la ciencia como " crítica " .

d) Además, dicha crítica es un enunciado normativo cuyo contenido deóntico aparece implícito ya en la constitución ética del sujeto del enun-

ciado empírico: "Juan trabaja dentro del sistema capitalista; Juan crea plusvalor como efecto de un trabajo *impago*[42]; Juan es robado en su no-pago; Juan debe criticar al sistema (momento teórico), y debe luchar para que se reconozca la dignidad de su trabajo (momento práctico)". El "debe" final es ya una instancia política (y normativamente ética), finalidad última fundada racionalmente en las explicaciones (o comprensiones hermenéuticas) de la ciencia social " crítica " tal como la entiende Marx. La "ética" se encuentra así 1) como presupuesto del "descubrimiento" del nuevo tema de investigación ("el ponerse del lado de..."); y 2) como objetivo práctico final de toda la ciencia: la ciencia no se propone sólo explicar los hechos con pretensión de verdad y validez, sino que también constituye dicha explicación como mediación de una honesta, personal y comunitaria (aún como comunidad de científicos) "pretensión de justicia ". Sería un repensar el "socialismo lógico" de Ch. S. Peirce, no desde Nueva Inglaterra en el siglo XIX, sino desde América Latina y desde Marx como proyecto epistemológico del siglo XXI. y el texto citado de Marx es todo un "Manifiesto epistemológico crítico":

---

[42]. Cuando se dice "impago" ya es fruto de una explicación científica "crítica", pero además también *ya su presupone un sujeto ético*. Un perro no puede ser "sujeto" ("persona" diría Marx con Hegel) de "pago". Cuando se habla de un trabajo "impago" nos encontramos ya en un nivel ético. Es que el "valor" en el sentido de Marx (como vida o trabajo objetivado) es una categoría antropológica, antes que económica, y porque antropológica ética. La categoría "ganancia" es económica, pero no puede fundamentar un juicio ético; "plusvalor" (y *rate of explotation* tan frecuente en la pluma de Marx en inglés), en cambio, sí, y esta es su riqueza científica, antropológica, económica... y ética. Por esto la economía capitalista no sólo no puede descubrirlo -al plusvalor- (habría que dejar de ser capitalista antes) sino que, si fuera posible observarlo, explicarlo, sería rechazado de inmediato por su contenido ético-crítico: es trabajo *impago*. Y así para Marx, como todo el capital es trabajo; todo el capital es acumulación de robo -en el sentido de b) y no de a)-. En este sentido estricto, preciso y actual, *El capital* es una crítica "ética ", no una "moral"; y sus juicios normativos críticos no son juicios de valor, subjetivos, de otro tipo que los juicios empíricos con los que la ciencia se desarrolla. Son juicios empíricos sobre el sujeto humano corporal y viviente que ya presuponen siempre inevitablemente un contenido normativo -nivel en el que se encuentran las categorías de "valor" y "plusvalor"-. Esto exige una reconstrucción total de la epistemología actual. Esta es una nueva exigencia de la epistemología marxista en el siglo XXI. Nuestra medida no puede ser Popper. No podemos "popperizar" fácilmente a Marx. Debemos aprender de Popper y todos los epistemólogos. Por ello, tomando lo mejor de la epistemología post-popperiana, pero situándola desde la genialidad epistemológica compleja, dialéctica, ética, de Marx, hay que construir una nueva epistemología que subsuma la anterior. Mi hipótesis para comenzar se enuncia: El criterio de demarcación crítico es un tercer criterio de demarcación científico en cuanto a su "contenido", en cuanto a la "lógica del *descubrimiento*" de nuevos hechos observables. y creo que esto nuestro crítico no lo ha refutado porque se encuentra todavía en el nivel a) del discurso.

> "Era evidente que puesto que el mismo desarrollo real que daba a la economía burguesa esa expresión implacable, a saber: la contradicción entre la creciente riqueza de la nación, en Inglaterra, y la creciente miseria de los trabajadores[43], y puesto que, además estas contradicciones presentaban en la *teoría* de Ricardo, etc., una *expresión palmaria aunque inconciente*[44] era natural, que los espíritus *que se ponían de parte* del proletariado[45] captasen la contradicción[46] ya *teóricamente*[47] puesta en claro por ellos"[48].

Para terminar y repitiendo, hemos considerado los siguientes temas: 1) La " moral" sistémica no es la crítica " ética " trans-sistémica. 2) La " ética " trans-sistémica puede descubrir lo injusto en el acto justo "moral". 3) Cuando dicho descubrimiento es explicado científicamente (como en el caso del plusvalor gracias al trabajo científico de Marx), la conciencia "ética " es -fruto de dicha explicación científica, y no su causa. 4) El compromiso "ético" de ponerse de parte de las víctimas antecede prácticamente, y condiciona, la posibilidad del contenido crítico en cuanto crítico del programa de investigación científico crítico; es por tanto constitutivo (y causa práctica) de la criticidad de dicho programa científico. 5) Por último, la explica-

---

[43]. Para la cotidianidad burguesa ese era un "hecho" *natural*. Para Marx, desde su opción ptáctica, desde un hecho nuevamente observable como problema (la "miseria"), abría un nuevo campo epistemático.

[44]. Esta "inconciencia" no es meramente cognitiva (porque tiene conciencia de la contradicción pero no como contradicción *problemática*) sino crítico-ética. Es "inconciente" desde una "conciencia" *crítica* como la de Marx.

[45]. Para nuestro crítico, desde una visión epistemológica intra-sistémica, no dialéctica, el "entrometer" juicios de valor con la ciencia lo confunde todo. Si "ético" es ponerse fuera del horizonte intra-sistémico, es decir, comprometerse prácticamente con los proletarios, y desde allí tomar su miseria como "tema" de un programa de investigación científica, aparece -en la historia de la ciencia como tal- un nuevo tema: la pobreza como efecto negativo de un sistema económico. El mismo Amartya Sen en nuestra época, y con poca conciencia crítica -pero con alguna-, desarrolla con los instrumentos de la ciencia económica *estándar* una "línea de la pobreza" que plantea *nuevos problemas* a la economía clásica. Marx, es evidente, mucho más todavía. Por que la "línea de la pobreza" dice "cuando" hay un pobre, pero no "por qué" hay un pobre. Esta última es una pregunta problemática que exige una "explicación" y no sólo una "descripción externa" de un hecho inexplicado. Véase en este libto el capítulo VI "Principios éticos y economía. En torno a la posición de Amartya Sen", donde analizo esta cuestión.

[46]. Como puede verse una cosa es enunciar la contradicción sin conciencia de ser tal, y sobre todo de encubrir un problema, y otra totalmente distinta es "captar" la contradicción como problema. En esta última "captación" está la actitud teórica de la ciencia "crítica", fruto del "ponerse existencialmente de parte de...".

[47]. Pero no práctica o éticamente. El captar la contradicción desde una posición práctica (ética) es la que abre su problematicidad, su objetualidad, y su eventual explicabilidad. ¿Cómo podría explicarse un hecho invisible, inobservable, fuera del horizonte de la percepción del sujeto?

[48]. *Manuscritos del 61-63*, en *MEGA* 11,3, p. 1390.

ción científica crítica funda teóricamente, no sólo la conciencia crítica -momento 3-, sino también la lucha social y política de la víctima, en cuanIto su praxis ética es ahora garantizada por una "ilustración" racional válida (el sentido político de la "*Crítica* de la economía política" de Marx). 6) ¡1Esa lucha "ilustrada " científica y críticamente es, por su parte y como en un movimiento espiral, nueva condición de nueva aparición de hechos hasta ese I momento no-observables, desde donde el "intelectual orgánico" -como ! diría ahora A. Gramsci- se alimenta científicamente de manera continua y renovada. La "militancia ética " (y política, la praxis) es el humus de la "ciencia social crítica" creadora, innovadora, no meramente imitativa y sucursalera ...y así debería ser igualmente en América Latina hoy...

CAPÍTULO XV

SOBRE EL SUJETO y LA INTERSUBJETIVIDAD: EL AGENTE HISTÓRICO COMO ACTOR EN LOS MOVIMIENTOS SOCIALES[1]

Este capítulo tendrá tres partes. En la primera, intentaré dar algunas *definiciones*, para poder, en la segunda, comenzar unas *reflexiones situadas* dentro de una realidad concreta del sistema-mundo hoy, abiertas a las correcciones de futuros diálogos. En la tercera me referiré al "grito del sujeto" grito excluido. Se trata de tomar en serio el desafío de aquellos que niegan que haya un (o varios) "sujeto(s) histórico(s)" colectivo(s), o que reductivamente se afirme que "el sujeto ha desaparecido" (sería la tan proclamada "muerte del sujeto")[2]. Deseamos pensar el tema analíticamente, en un cierto nivel de complejidad, el que sea necesario, asumiendo tesis sabidas e internándonos en caminos dudosos y debatibles, en terminología que debe acordarse o descartarse.

I. DEFINICIONES (MOMENTO ANALÍTICO)

Organizaré las "definiciones" en dos niveles, el de la subjetividad y de la intersubjetividad, para dar un mayor orden a la exposición.

1. ACERCA DEL SUJETO, LA SUBJETIVIDAD Y LA CORPORALIDAD

1.01. Hay seres vivos que tienen una lógica propia: se alimentan, crecen, se reproducen, crean un medio de transformación en la naturaleza, mueren. Tienen así su propia vida o muerte como criterio de existencia. La vida es un *modo de realidad* (piense en X. Zubiri). El ser humano es un ser

[1]. Publicado en Pasos (San José, Costa Rica), 84, Julio-Agosto (1999), pp. 1-11.

[2]. Sobre el tema véase el parágrafo 6.2 de mi *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión,* 1998.

corporal vivo; es decir, la vida humana con su lógica propia es el modo de su realidad. La *corporalidad humana* indica un momento del ser viviente que distinguiremos de la mera "corporeidad" animal. Toda la *corporalidad humana*, hasta su última célula o pulsión, es esencial y diferenciadamente humana. Tanto la corporeidad animal como la corporalidad humana tienen un sistema nervioso que les permite manejar estímulos o vivencias (en el ser humano esto último de manera hasta racional) desde superficies físicas con sensibilidad (la piel, la mucosa, el envoltorio de músculos, huesos, órganos como los ojos, oídos, papilas gustativas, etc.) que permiten sentir dolor o placer, sensaciones inteligentes, etc. Ambas tienen un epicentro nervioso, llamado cerebro, donde se "manejan" todos los estímulos o vivencias desde una "interioridad" (desde un *adentro* de la piel) procedentes de un entorno elemental real que supone siempre un cierto riesgo de dolor o muerte; la peligrosidad inherente del "afuera " (que es alimento pero también riesgo, peligro, posibilidad de muerte: lo enemigo por excelencia).

1.02. La subjetividad es un momento de la corporalidad humana. Es el momento en el que toda la corporalidad humana es considerada desde la indicada perspectiva "interior" -no es una metáfora, ya que la "interioridad" de la corporalidad humana es todo lo que acontece "desde debajo de la piel"; lo demás es el campo de lo real (*omnitudo realitatis*) que se presenta "afuera" bajo la luz en el "estado de vigilia". La subjetividad es más que conciencia, pero dice referencia a ella. Es el "vivenciar" lo que acontece (físicamente transmitido por el sistema nervioso) en la realidad. Cuando veo concientemente a un dedo de mi mano tocar a otro dedo, "siento" *internamente* (como subjetividad *in actu*) el contacto de los dedos ante mis ojos (como objeto de la subjetividad). Son dos "hechos" radicalmente diferenciables. El "sentir" el contacto es una experiencia *interior* de la subjetividad; el dedo "visto" es un objeto de mi experiencia *exterior*. El dolor que sufro por un golpe en un hueso de mi pierna es una vivencia de mi subjetividad; es decir, el hueso doliente *in actu* es un momento de mi subjetividad. Mi subjetividad "llega ", en su sentido fuerte y primero, hasta el límite que pone mi piel -donde unas lO millones de células "vigilan " el paso del *fuera-dentro* del entorno a mi corporalidad, a mi subjetividad: transmiten a la *interioridad* de la subjetividad una sensación de será de dolor en el cerebro cuando "sufren" un cierto "ataque" desde el *exterior*. Positivamente, por su parte, "la subjetividad se origina en la soberanía del gozo" (Levinas, *Totalidad e infinito*, ed. cast., p.132). Nos dice Antonio Machado:

"El ojo que ves
no es ojo
porque tú lo miras;
es ojo
porque te ve".

El ojo visto es cuerpo; el ojo que ve es subjetividad (y hasta sujeto, y desde la estructura orgánica de la corporalidad).

1.03. Hay subjetividad humana no-conciente. Lo no-conciente de la subjetividad humana es lo que puede caer bajo el ámbito de la conciencia, pero que no es originariamente conciencia actual. El sueño, como actividad de la corporalidad, es un momento de la subjetividad pero no de la conciencia. Una mala digestión (corporalidad) puede producir en el sueño una pesadilla (vivencia de la subjetividad no-conciente). El "recuerdo" del sueño tenido es en la vigilia (como vivencia consciente) un momento diferenciado del sujeto y de la subjetividad. La subjetividad se enfrenta a "vivencias" -dolores, placeres, felicidad, pulsiones, cogniciones, actos, etc.-.

1.04. La subjetividad conciente o en vigilia es el fenómeno del "ser-en-el-mundo". El mundo es la totalidad del ámbito de la vigilia cotidiana. No es la totalidad de la experiencia de la subjetividad. Estar-en-vigilia bajo la "luz" ((os en griego) pasó por ser el ámbito propio de la subjetividad; falacia reductiva lamentable del pensamiento griego y moderno (y de paso del pensamiento musulmán y cristiano latino). Heidegger superó a Descartes, pero Freud, Levinas o Foucault superaron a Heidegger.

1.05. La subjetividad puede "poner-se" como sujeto. "Ser-sujeto" es un modo de ser conciente o en vigilia, que naciendo de la subjetividad (y la corporalidad), se sitúa en una posición en la cual aparecen fenoménicamente los acontecimientos. El sujeto fundamental es de alguna manera el *Dasein* de Heidegger; el *ego* cartesiano es, por su parte, un sujeto cognitivo autoconciente que supone el sujeto cotidiano heideggeriano. El *Dasein* presupone, por su parte, la subjetividad no-conciente, más acá y más allá del mundo. El mundo onírico es trans-ontológico. Hay sujetos lingüísticos, de narración, etc. La subjetividad del sujeto (expresión heideggeriana) se torna ahora equívoca: puede ser el sujeto como sujeto (la subjetuación del sujeto) o el sujeto como subjetividad (la referencia a la subjetividad no-conciente). Ese "despertarse" del sujeto del sueño, ese aparecer el sujeto en el mundo desde la subjetividad como sensibilidad pre-conciente (pre-cogniti-

va) es uno de los temas de Levinas. El otro que es el contenido de la pulsión (afecto, apetito, deseo, etc.) es lo gozado (su acto propio el "gozo"), mientras que el contenido del acto cognitivo (entendimiento, razón, interpretación, comprensión, etc.) es lo conocido (su acto propio es la "verdad"). Ambos son actos del sujeto, pero el orden de las pulsiones (necesidades, deseos, etc.) juegan una función esencial en la subjetividad no-consciente. No así la representación que queda acotada al orden consciente de la vigilia. La ontología es el ámbito de la vigilia. La subjetividad es mucho más que el estar despierto teniendo conciencia de lo que acontece. En el momento en que estoy reflexionando mi cuerpo lucha contra un virus de gripe que venciendo mis anticuerpos me produce una gripe; y entonces exclamo en medio de mi reflexión teórica: " i Estoy cansado, no puedo seguir pensando! " La corporalidad ha pasado su malestar a la subjetividad y ha llegado "hasta " el sujeto en vigilia.

1.06. El *Yo* es el epicentro del sujeto como tal. El cerebro es el epicentro nervioso; el yo es el epicentro subjetivo. Sin cerebro humano no hay yo, ni sujeto, ni subjetividad, ni corporalidad humana. Pero el cerebro, como "hecho" observable ante los ojos no es la subjetividad ni el sujeto. El sujeto, presupone material y biológicamente al cerebro, pero es el momento en el que el cerebro deja de ser cosa natural y se transforma en el epicentro de la conciencia como "Yo". Yo soy el que tengo cerebro; autorreflexividad subjetiva del cerebro, prodigio de la naturaleza, hecho propiamente humano, el "hecho" subjetivo *in actu*. La subjetividad, entonces, se pone como sujeto al "actuar" como agente un Yo. La actualidad misma del Yo es estrictamente la conciencia. Ser-un- Yo es "estar-conciente". Ser-conciente (o $er-conciencia) es "estar-puesto-como-un- Yo". Pero no es lo mismo el Yo !que la conciencia, ni la conciencia que el campo de la conciencia. El Yo es el epicentro de referencia (y atribución) de las "vivencias" (pulsiones, cogniciones, actos, etc.) de las que se tiene "conciencia"; es decir, la conciencia es el modo como el Yo está *in actu* operando en estado de vigilia. El "estar-despierto" se refiere a la conciencia por oposición a la no-conciencia del sueño. En el sueño no hay conciencia ni hay Yo; aunque el Yo pueda recordar las vivencias subjetivas y atribuírselas (indebidamente) a sí mismo: el Yo juega la función de la subjetividad: "¡Ayer a esta hora yo estaha durmiendo!"

1.07. La *autoconciencia* es el reflejarse del Yo sobre sí mismo. No es sólo un "Yo deseo algo", sino un "Yo mismo soy el que deseo algo". El

pronombre "yo" indica ya un cierto grado de autoconciencia. La autoconciencia es un acto del Yo. La conciencia crítica y la conciencia moral son momentos del sujeto en referencia a la subjetividad y socialidad humanas, más complejas aún, como veremos.

1.08. El *sí-mismo* tiene dos momentos: el "sí" como reflexión (Yo *me* lavo a *mí*-mismo; él se lava a *sí*-mismo), y el "mismo" como el todo del sujeto (y aún el todo de la subjetividad o de la corporalidad). El "mismo" es la referencia hacia "adentro" del sujeto (Yo me *estoy decidiendo* que debería hacer esto o aquello); es el "mí mismo" de la subjetividad (el gozarse de un sueño placentero) como *mismidad*, o de la corporalidad (el estar haciendo una buena digestión de una excelente tortilla), como *ipseidad*.

1.09. La *conciencia ética* (*Gewissen*) se cumple desde las estructuras memorativas, confrontando la vivencia o acto presentes desde el orden jerárquico de los valores ("Super-yo" freudiano) ontogenético, filogenético-intersubjetivo, cultural. El recuerdo de lo ya codificado (por la sociedad e introducido en la subjetividad desde el nacimiento por la educación en todos los niveles) enjuicia las actuaciones del sujeto. La reproducción de la vida humana (humanidad, corporalidad) obliga desde la propia subjetividad: los valores son un momento de la subjetividad como facticidad, anterior al sujeto como actor.

1.10. La *autoconciencia crítica*, en el sentido ético (a la manera de Horkheimer), es todavía algo más complejo, porque supone la conciencia ética que se pone como espectador (tribunal) ante el sujeto, situándolo en su contexto socio-histórico y preguntándose por su responsabilidad en la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad.

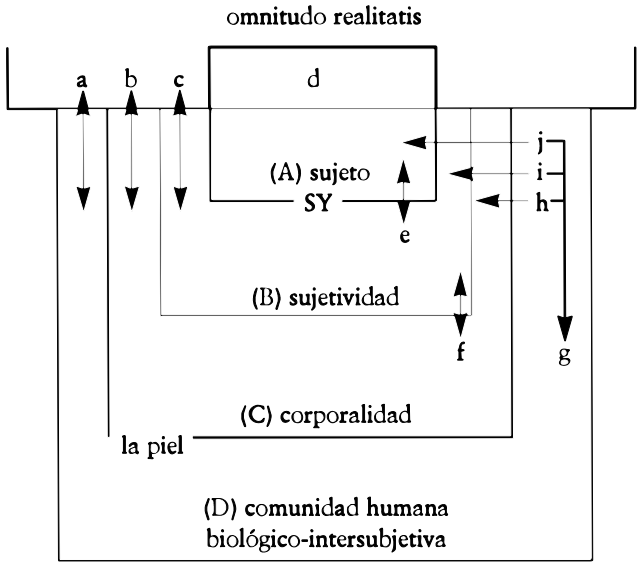
1.11. La subjetividad no es un "hecho" cósico, objetivo, "ante los ojos" de un observador teórico. El cuerpo sí puede ser un objeto, como cuando digo: "Yo veo mis ojos morados". Mis ojos son una cosa objetiva, ante mis propios ojos que están morados. Pero el ojo visto como morado ("hecho" objetivo) nunca son los ojos que ven ("hecho" interior de la subjetividad). La subjetividad *in actu* nunca es un objeto; la subjetividad pone cosas reales como objetos. Por el contrario, la subjetividad es el "hecho" interior por excelencia por el que la corporalidad se sitúa como una "perspectiva " vivida sobre vivencias, cosas, objetos. En la subjetividad "aparecen " (posición fenomenológica) las vivencias, las cosas, los objetos.

1.12. A la subjetividad le acontecen vivencias, pulsiones ("Lo que en mí pulsiona", decía E. Bloch), cogniciones ("Lo conocido por mí"), acciones ("Lo que yo hago"). Su referencia a una génesis pasiva (Husserl) es el tener en cuenta el límite *por debajo* del sujeto (hacia la subjetividad no-conciente), *por debajo* de la subjetividad (hacia la mera corporalidad no-subjetiva), *por debajo* de la misma corporalidad (hacia la implantación ecológica de la humanidad en la Tierra).

1.13. La corporalidad de cada ser humano es un momento de la comunidad humana. La comunidad humana constituye en cada nivel una referencia necesaria y coimplicante. Mi propia corporalidad ha nacido dentro de la especie humana, dentro de un pueblo, una familia; mi madre me ha parido. Esto indica todo el problema gen ético, la referencia ecológica terrestre, la historia biológica de una especie. Pero, además, mi subjetividad está constituida intersubjetivamente, desde el punto de vista lingüístico, cultural {valores), social {instituciones), histórico {tradiciones), etc. Todo ponerse como sujeto está determinado por los sistemas dentro de los cuales, actualmente, se-pone como "sujeto de..." {de conocimiento en una institución educativa, de pulsión en la relación de amistad, de político en una institución de organización del poder, etc.). "Ser-sujeto" es ser momento de algún sistema {aunque sea virtual, ilusorio o figurado).

1.14. Cuando Descartes definió el "Yo pienso" {sujeto teórico autoconciente) como el fundamento y esencia de la subjetividad, la de un alma a la que le es indiferente tener un cuerpo, produjo una falacia reductiva de las mayores consecuencias. Abrir la subjetividad más allá del sujeto, e implantada desde la corporalidad, fue el objeto de toda la filosofía francesa del siglo XX. Veamos los aspectos de este desbordamiento reconstructivo, que pasa por un período de una aparente negación del sujeto, ya que siempre se afirmaba o descubría otro aspecto de la subjetividad que el sujeto cartesiano había negado. El gran creador de la subjetividad actual es, sin lugar a dudas, Sigmund Freud, porque sin descalificar a la actualidad del sujeto en la conciencia, afirmó al mismo tiempo un no-conciente (pre-, sub- o inconciente, el *Ello*) que abría un amplio espacio entre el poner-se teórico del sujeto en vigilia, conciente, y la mera corporalidad viviente de los procesos netamente físico-químicos del cuerpo humano.

Esquema 13
Diversos niveles de subjetividad



Ejemplos para la comprensión de las flechas del esquema:

a. Relación ecológica de la humanidad viviente con la Tierra.
b. P. e. producción de anticuerpos ante un virus atacante del cuerpo.
c. P. e. una mala digestión de un alimento que produce una pesadilla en el sueño, en el ámbito no-conciente.
d. Constitución de los objetos cognitivos (verdad) o de las pulsiones (gozo) en la vigilia, en el "mundo" cotidiano o científico (en el ponerse del sujeto teórico).
e. P. e. cuando el "Yo" recuerda un sueño.
f. P. e. cuando se siente, todavía no-conciente, un malestar indefinido debido a la no diagnosticada mala digestión.
g. Se trata de las relaciones de una subjetividad, en todos los niveles, con la intersubjetividad.
h. Desde el nacimiento individual con un código gen ético, herencia biológica filogenética y familiar, etc.
i. Se trata de todos los niveles lingüístico, culturales, históricos, etc., recordados en la subjetividad desde el nacimiento e infancia pre-autoconcientes. Es la constitución intersubjetiva de la subjetividad. El Otro está ya como "una piel debajo de la propia piel".
j;Es todo el campo de la conciencia, del "mundo" cotidiano. Incluye el fenómeno de la intersubjetividad explícita: el momento discursivo de la razón (razón argumentativo-consensual).

1.15. El llamado "Super-Yo" (S Y del esquema) por Freud es una barrera subjetiva (no-conciente) interpuesta entre el sujeto (A) y la subjetividad in-conciente (E), constituida no sólo ontogenéticamente sino también filogenéticamente. El sujeto (conciente) cuenta subjetivamente (también como in-conciente) con un "orden de los valores" (codificaciones de mediaciones exitosas de la cultura en la reproducción de la vida humana, que pueden volverse represivas de un desarrollo posterior: Super- Yo colectivo, Jung) que le permite actuar con un criterio de verdad práctica y de gozo pulsional (lo ético con pretensión de bondad situado culturalmente).

1.16. Cuando el Otro aparece en el horizonte de la vigilia, en el mundo, el sujeto (relación sujeto-objeto o sujeto-el Otro) lo re-conoce como la anterioridad de aquel que *ya-siempre* estaba antecediéndolo como lo que ha constituido la propia subjetividad, por debajo del sujeto: " iAma al Otro porque él/ella es tú mismo!" (o: "... porque tú eres éVella mismo!"). Ante la aparición del Otro, se hace presente como ante el que ya-siempre soy responsable por su vida. En la *génesis pasiva* del mí mismo como "sujeto" (A) ya está el Otro como momento de "nuestra " intersubjetividad como "sensibilidad " vulnerable, corporalidad, que puede actualizarse *conciente y posteriormente* como solidaridad (pulsional) o consenso (racional o representativo) en el mundo. Es en este sentido que hemos dicho que la subjetividad "se descubre" en el sujeto como desde siempre (desde el nacimiento) ya re-sponsable por el Otro, porque la alteridad, el Otro, constituye dicha subjetividad "por dentro" (corporal, psíquica, intersubjetiva, lingüística, cultural, históricamente). Cuando la subjetividad "se-pone-como-sujeto" (A) ya es (después se "sabe") re-sponsable por el Otro.

1.17. En terminología sartreana (hegeliana) la corporalidad es el puro *en-sí*; la subjetividad es el en-sí que *puede devenir para-sí*; el sujeto es el *para-sí*; la autoconciencia es el *puro para-sí*; la conciencia ética es una *para-sí que recrimina* desde todos los horizontes indicados y como juicio del actor en la vigilia; la conciencia ético-crítica es un para-sí crítico que juzga ahora a todos los otros momentos, aún a la conciencia ética cotidiana, al sujeto, a la sujetividad, intersubjetividad, etc.

1.18. La intersubjetividad (informal, sistémica o como instituciones sociales, culturales, políticas, etc.) constituye a la subjetividad, por lo que cuando ésta se pone como sujeto ya pertenece siempre a una comunidad intersubjetiva, a un grupo lingüístico, cultural, político, etc. Esa "intersub-

jetividad " es componente de la subjetividad, cuestión que Freud comprendió cabalmente en lo denominó "principio de realidad" (y sus obras intersubjetivo-culturales como *El malestar de la cultura* o *El futuro de una ilusión*, analizadas por León Rotzichner) bajo el "instinto de conservación" . El "mundo" (d) como horizonte controlable por la conciencia tiene objetos interpretables en su sentido (Heidegger) y deseables (Freud), bajo la lógica cognitiva veritativa (Zubiri), consensual (Habermas) y crítica (Horkheimer), y el orden de las pulsiones, con placer de la reproducción de los sistemas institucionales (lo "apolíneo" nietzscheano) y del desarrollo creador de los mismos (más allá del narcisista momento "dionisíaco", el "deseo metafísico" de Levinas).

2. ACERCA DE LA INTERSUBJETIVIDAD, EL SISTEMA Y LA INSTITUCIÓN

Si en el nivel de la "subjetividad" distinguimos siete niveles (1. corporalidad, 2. subjetividad, 3. sujeto, 4. conciencia, S. autoconciencia, 6. conciencia moral y 7. conciencia crítica) deberemos ahora reflexionar sobre las correlaciones de cada uno de estos niveles en el fenómeno de la "intersubjetividad".

2.01. En el nivel de la mera "corporalidad" se encuentra intersubjetiva mente la *comunidad humana; comunidad de vida* de los seres humanos corporales, en cuanto producen, reproducen y desarrollan su propia vida en un tipo. de relación social fundamental, material, de contenido. Entre los primates superiores es el grupo de machos dominantes, con hembras y progenie infantil. En el ser humano, por su capacidad intelectivo-afectiva, se logran comunidades de vida de mucho mayor extensión, organización, complejidad. Es la última referencia material de la intersubjetividad ("hacia abajo", como la corporalidad respecto a la subjetividad).

2.02. Correlativamente situado ante la "subjetividad" y el "sujeto" se encuentra, propiamente, el nivel de la *intersubjetividad*; aspecto de la "comunidad humana, de vida " constituida como "comunidad de comunicación " -última instancia relacional conciente, formal, procedimental, propio de la racionalidad y afectividad humana, con acciones comunicativo-lingüísticas de alta complejidad-. *La intersubjetividad comunitaria constituye a la subjetividad singular* desde su nacimiento. Por el proceso educativo-memorativo, familiar ontogenético y tradicional cultural filogenético, se forma en el "ello" (freudiano), en la no-conciencia, por procesos lin-

güísticos y pulsionales (amor, odio, repulsión, atracción, etc.), intersubjetivamente, el sustrato del sujeto conciente.

2.03. La intersubjetividad podría ejercerse de manera *no-sistémica o sistémica* (desde relaciones puramente cotidianas intersubjetivas hasta cumplimiento de funciones dentro de sistemas de simple organización como un "grupo de amigos"), *no-institucional o institucional* (desde dicho "grupo ocasional de amigos", o desde una familia no-incestuosa hasta el Estado).

2.04. El sujeto en vigilia (que se-pone desde la subjetividad) funciona en las relaciones intersubjetivas no-sistémicas como un sujeto singular indeterminado y en relación informal. Es el "sujeto" de la relación intersubjetiva. La intersubjetividad nunca será "sujeto" en sentido fuerte o estricto, sino una *comunidad intersubjetiva*.

2.05. El sujeto en vigilia activo, *in actu*, lo denominaremos propiamente actor. Hay diversos tipos agentes, entre ellos el actuar en una familia, en un grupo educativo, económico, político, etc. La acción humana (y por ello el "agente"), del sujeto singular, "funciona " por ejemplo dentro de una "institución *política*" como un "agente *político*". La "politicidad" de esa acción queda determinada por la politicidad de la institución (o por la diferencia específica de ese tipo de intersubjetividad institucionalizada particular).

2.06. Por ello el sujeto agente se transforma en *actor* cuando se encuentra en un sistema organizado intencionalmente o no (sistema cotidiano o "institución") jugando un "papel" (como en el teatro) intersubjetivo funcional determinado: el que da las cartas o el que la recibe en un juego de póker, etc. El sujeto como agente sistémicamente funcionalizado lo denominaremos por ello *actor*. Los actores constituyen *sistemas, organizaciones, movimientos, grupos, clases sociales, entidades intersubjetivas*. Pueden haber sistema de derechos no-institucionalizado (no promulgados).

2.07. Así como hay un sujeto conciente en vigilia puede darse la participación del dicho sujeto en niveles de intersubjetividad (no-sistémica, sistémica o institucionalizada) *no-intencional*. Denominaremos una participación intersubjetiva no-intencional a la acción conciente pero no autoconciente *de los efectos* a mediano o largo plazo de su acción intersubjetiva, sistémica o institucional. La no-intencionalidad intersubjetiva supone

conciencia cotidiana o en vigilia del sujeto pero no de sus efectos. Lo no-intencional es una posición dentro de las estructuras sistémicas en cuanto desconocimiento de las consecuencias, menor cuando el efecto es mínimo, mayor cuando es a largo plazo, aumentando así la posibilidad de la no-intencionalidad por la complejidad de las consecuencias hasta perderse casi en lo infinito. El sujeto conciente del mercado al comprar un lapiz no puede *tener conciencia intencional* de los efectos remotos de su compra: todos ellos van constituyendo estructuras no-intencionales que sin embargo pueden descubrirse en su "lógica" como "leyes" sociales; es el tema metodológico de las ciencias sociales. Si el "Yo" es el epicentro del sujeto como tal, el "nosotros" es también el epicentro de la intersubjetividad con conciencia (no necesariamente de manera intencional con respecto a los efectos).

2.08. Así como hay autoconciencia en el nivel del sujeto singular, hay analógicamente cierta (siempre limitada) conciencia *intencional* de los efectos de las acciones no-sistémicas, sistémicas o institucionales, gracias a una metódica observación de los efectos, debido a la mera experiencia o a las ciencias sociales. La reflexividad intencional aporta cierta claridad a los efectos a mediano y largo plazo, pero nunca perfecto. El conocimiento y la responsabilidad de los efectos siempre está bañado de incertidumbre. Por ello, al obrar con "pretensión de justicia " se deja todo un ámbito de corrección de los actos a partir de la transformación de los mismos desde sus efectos negativos. La no-intencionalidad de los efectos no impide la corrección *a posteriori*; más, la supone. Cuando decimos "Nosotros mismos" estamos indicando una "mismidad" sea como intersubjetividad grupal, sea sistémica o institucional. Habrá tantos "nosotros" como niveles de intersubjetividad posibles.

2.09. Así como hay una conciencia ética, cuyas pautas en la subjetividad singular están memorizadas en el "Super- Yo", de la misma manera hay *códigos valorativos socio-culturales*, intersubjetivos, no-sistémicos, sistémicos históricos y hasta institucionales (códigos del derecho positivo). El "Super- Yo" singular tiene una constitución originaria intersubjetiva {adquirida en el proceso educativo), y es donde el propio carácter del individuo expresa los valores intersubjetivos, que cuando no han sido equilibradamente originados pueden causar psicopatías a la subjetividad singular, debido a sus relaciones con los códigos valorativos intersubjetivos. El "Super- Yo" es el lugar de las mediaciones entre la subjetividad y la inter-

subjetividad (en relación a algo que podría llamarse el "Super-Nosotros"). Con Jung podría hablarse de un cierto in-conciente colectivo, entre los que se encuentran los mitos de los pueblos, donde se tejen los relatos del "nosotros" ante, con y sobre las narraciones del sujeto, siempre en relación con la capacidad creativa onírica dentro de la lógica de la producción de los sueños por la subjetividad (no el sujeto).

2.10. Así como hay una autoconciencia ético-crítica, de la misma manera puede originarse intersubjetivamente (de manera no-sistémica, sistémica o institucional) una conciencia crítico-intersubjetiva de la responsabilidad por los efectos negativos no-intencionales de las acciones sistémicas o no-sistémicas, de los *actores* de los sistemas institucionales. De los efectos *positivos* no se derivan problemas consecuentes, ya que exigen honra, memoria, otorgamiento de méritos, etc., sin necesidad de corrección del sentido que conlleva la acción de los actores del sistema o agentes de la institución. La cuestión se plantea críticamente cuando hay efectos *no-intencionales* de los cuales nadie se atribuye responsablilidad singular, y, en especial, cuando dichos efectos no-intencionales son *negativos*, sean sistémicos o institucionales. Por ser sistémico o institucional todos los actores son *de alguna manera* responsables, pero al ser no-intencionales nadie cobra conciencia ético-singular y actual de su agencia. Por ello la conciencia ético-crítico intersubjetiva, es la que descubre explícitamente la participación sistémica o institucional de los actores que de *manera inevitable* han producido los efectos no-intencionales *negativos*, y cobra por ello conciencia de la responsabilidad social, colectiva, producto del hecho mismo de participar en las acciones intersubjetivas, sistémicas o institucionales, de las cuales no sólo cada miembro puede obtener efectos positivos, sino que también debe "hacerse cargo" (re-sponder) por los efectos lamentable y no intencionadamente queridos como *negativos*. En último término, los que sufren los efectos negativos de los actores son víctimas; otros sujetos excluidos de la posibilidad de la reproducción de la vida o de la participación simétrica en la decisión de lo que los afecta.

2.11. La intersubjetividad no es un "hecho" *objetivo*. La objetividad de los hechos acontece en la intersubjetividad. El mismo "mundo" (lo ontológico) es un momento interno a la intersubjetividad. La corporalidad (desde el llevar la madre a sus hijos en su vientre), la subjetividad (el soñar intentar matar al padre de los griegos o Freud) y el sujeto son la referencia necesaria, material en último término, de la intersubjetividad (de los siste-

mas e instituciones). El fenómeno de la intersubjetividad (cotidiano, sistémico o institucional) *real* cuenta con la corporalidad, subjetividad y sujeto del singular como su punto de partida y llegada, que como puntos o Última referencial sostienen en los vértices las estructuras intersubjetivas de las redes que constituyen *realmente* a la intersubjetividad como tal. Decir que hay intersubjetividad *real* sin sujetos es un absurdo. Sería como enunciar: "Esta pared de ladrillos no tiene ningún ladrillo". Tiene sentido en cambio decir que el sistema intersubjetivo *abstractamente considerado como sistema* o formalmente no tiene en cuenta a los sujetos *reales como sujetos singulares* materiales. o: "Esta pared colonial, en cuanto estilo colonial, no dice relación a los ladrillos o piedras que materialmente la constituyen " -así tiene sentido-. La intersubjetividad es un "hecho" *sui generis* (hecho intersubjetivo) que antecede a la subjetividad del sujeto ya la objetividad del objeto, y los constituye a ambos *intrínsecamente*, no "materialmente" (aunque la corporalidad del sujeto es su última referencia material), "intersubjetivamente" (en cuanto miembro de una comunidad de vida y de comunicación simultáneamente, y por ello simbólica, lingüística, econÓmica, cultural, política, históricamente, etc.). Además, así como en la subjetividad hay un "adentro", en su sentido real de "debajo de la piel", también en la intersubjetividad hay un "adentro": el espacio virtual en el que los sujetos (desde su subjetividad corporal) constituyen una cierta estructura del "nosotros", un cierto "todo" en el que se cumple alguna función cuasisistémica, sistémica o institucional. La intersubjetividad no tiene una piel, pero tiene límites, horizontes, fronteras del "sistema/entorno": nosotros/ vosotros.

2.12. La intersubjetividad no puede ser "sujeto" real de vivencias, cogniciones, pulsiones, acciones. No es la comunidad la que "siente" el gozo de comer un pedazo de pan. Puede (como "momento social" diría Marx) festejar intersubjetivamente con signos de alegría el gozo que cada sujeto real siente al comer el pan. Hay un placer particular en el comer *juntos* el pan: sería el gozo compartido de la intersubjetividad de los satisfechos. La fiesta es intersubjetividad del compartir el gozo de cada sujeto. Por ello, son los sujetos reales (puestos desde su subjetividad corporal *real*) la última referencia material de todas estas dimensiones. Además en la intersubjetividad se dan relaciones, estructuras, sistemas, instituciones *entre esos sujetos* reales. No habría que olvidar, también, que hay "objetos" fruto de las acciones entre sujetos, y podríamos llamarlos objetos materiales o no-materiales,

simbólico-culturales, cuya realidad está en el ámbito de lo intersubjetivo como tal. Serían objetos intersubjetivos o "intencionales" (en el sentido husserliano). Una flecha, una choza, un templo, un vestido, una comida, y con mucha mayor complejidad un texto, una computadora (y el "espacio" que ella a posibilitado) son objetos que "existen" en el *espacio virtual intersubjetivo* y que se usan y significan lo mismo intersubjetivamente. Si murieran todos los sujetos mayas, un templo maya en Yucatán se desvanecería como "templo *maya*": sólo quedaría como "ruina" de un "templo *que fue* maya", porque la intersubjetividad maya habría desaparecido. Pero mientras es realmente un momento de la intersubjetividad maya *in actu* todos los sujetos mayas singulares tenían conciencia que ese templo gozaba de una entidad particular: no era de nadie singularmente sino "públicamente" del pueblo maya (comunidad humana, de vida y comunicación).

2.13. El lenguaje, como capacidad comunicativa verbal, articulada sintácticamente, con referencia semántica a la realidad, como relación pragmática entre los sujetos reales, tiene una entidad intersubjetiva propia. No puede decirse simplemente que sea un objeto, porque constituye la subjetividad de cada sujeto singular desde antes y desde dentro (neurológica, fenomenológica y culturalmente). El lenguaje es condición de posibilidad de la constitución efectiva y concreta de la subjetividad humana. Se ha ido desarrollando en el proceso evolutivo biológico de la especie humana y la ha constituido por dentro. El desarrollo de regiones neocorticales del cerebro humano son fruto de prácticas lingüísticas por millones de años. *La lengua es el andamiaje mismo de la intersubietividad*. No por ello deja de ser un instrumento, también material (ya que los signos hablados son de todas maneras "producto" de la corporalidad en el medio físico: ruidos muy especiales con sentido), intersubjetivo. Es aquí, además, donde la "escritura" (piénsese en Jacques Derrida) puede ir constituyendo también un *a priori* intersubjetivo del sujeto. La manera "escrituraria " de habérnosla con el mundo determina la constitución misma de dicho mundo.

2.14. Pero junto al lenguaje, y aún como su supuesto que viene desde lo más antiguo de la corporalidad, la vida se expresa en el ser humano como pulsión comunitaria, como afectividad relacional, desde el amor a la madre, como solidaridad de la familia o el clan, como impulso comunitario a la conservación (*connatus esse conservandi communitatis* nos agradaría expresar, para superar el individualismo metafísico liberal moderno). Anterior al mundo de la comunicación (del conocimiento y la verbalización

analítica, aún pragmático-discursiva), en la propia subjetividad de todos los miembros de una red intersubjetiva, se da una solidaridad, una correponsabilidad, una fidelidad al grupo, que los *une* pulsionalmente y que por ello permite aceptar al Otro como miembro de la intersubjetividad lingüístico-argumentativa (*unidad* consensual). El respeto y reconocimiento del Otro flota sobre la solidaridad del amor comunitario previo (como sobrevivencia ancestral instintiva del grupo hecha cultura en la fraternidad, de la caza, del mito, del rito, de la danza, o del himno o las banderas "modernas"), como formación de una voluntad colectiva.

2.15. Cuando la mera reproducción de las instituciones " se cierra " sobre sí misma, ignorando a las otras comunidades o a sus propias víctimas, el amor apolíneo y narcisista de la eterna reproducción de lo mismo se torna un peligro mortal. Es el instinto de muerte (del retorno justificante al origen por parte de los dominadores} bajo el principio de muerte como "principio de realidad *del sistema*" vigente. La pulsión de alteridad, el "deseo metafísico" diría Levinas, el placer dionisíaco escribiría Nietzsche, debe relanzar los sistemas o instituciones intersubjetivos a nuevas creaciones históricas. En el orden del *lógos* (y la racionalidad lingüística} o de las pulsiones nace un momento crítico-emancipador, liberador, que relanza a la intersubjetividad a nuevos momentos de innovación. Es la intersubjetividad en su plenitud, cuando crea novedad, nueva lengua, nuevos horizontes pulsionales, nuevos sistemas o instituciones, nuevos valores, nuevas culturas... La intersubjetividad abre los brazos a los generaciones futuras y le entrega como don gratuito un mundo más vivible...

2.16. Los llamados *nuevos movimientos sociales de la "sociedad civil"* son organismos o estructuras intersubjetivas cuyos miembros actores (hayan o no han alcanzado institucionalidad} colectivos irrumpen en, ante o contra los sistemas o instituciones vigentes, y en su lucha por el reconocimiento, instauran nuevos momentos institucionales que reconocen histÓricamente los derechos de los sujetos singulares que han alcanzado en dichos organismos sociales la expresión de su negatividad, para negarla, para liberarse de aquello que les impide vivir intersubjetivamente de manera digna la vida humana. La discursividad democrática interna de esos movimientos es paradigma de nuevas sociedades y de nuevos horizontes políticos.

2.17. Los llamados "sujetos sociales" o "sujetos históricos" (como el proletariado, el partido, etc.), que desde ahora denominaremos *actores*

socio-históricos, eran, en su extremo, una cierta sustantivación de las entidades u organizaciones intersubjetivas. Se trataba de concebir a una clase social, por ejemplo, como un sujeto singular con conciencia (la "conciencia de clase" de unG. Lukács). En realidad se trataba de una toma de conciencia crítica intersubjetiva de grupos de víctimas de las estructuras sociales, sistemas o instituciones económica o políticas, que constituían movimientos sociales institucionales, con clara conciencia de su estructura organizacional, con una teoría crítica de la sociedad, con proyectos de estrategia política alternativa, que dotaba a sus miembros de una conciencia que, en cierta manera, sobrepasaba a los hechos y les permitía un cierto mesianismo que generaba una firme esperanza en los miembros, militantes. Todo ello tenía, ciertamente, mucho de necesario, algo de real y en parte era también era una ilusión. La conciencia crítica-intersubjetiva (tesis 2.10) es la que alienta de todas maneras a los movimientos sociales que luchan por el reconocimiento de sus ignorados derechos. Estos movimientos sociales *críticos* cobran autoconciencia teórica de la negatividad de los sistemas e instituciones que los determinan como víctimas (efectos negativos no-intencionales) gracias, entre otras mediaciones, de las *ciencias sociales críticas*, de los expertos, de los militantes con experiencia. Deben además organizarse eficazmente, luchar denodamamente y alcanzar, un día, su liberación efectiva. Es todo el tema de una "Crítica de la Razón Política " que estamos elaborando en referencia al surgimiento de *nuevos actores sociales*.

2.18. En lenguaje hegeliano-sartreano podríamos decir que la comunid'ad humana en general, como comunidad de vida en particular, es lo *en-sí* social. La intersubjetividad es lo que *puede devenir para-sí* social, com'o comunidad de comunicación. Los sistemas o instituciones sociales son el *para-sí* de la intersubjetividad (la intersubjetividad se-pone-como sistema o institución), pero todavía como actores no-intencionales (con respecto a los efectos). La reflexividad intersubjetiva en la responsabilidad y el descubrimiento intencional de los efectos, es el *puro para-sí* de la "autoconciencia intersubjetiva". El asumir la autoconciente de la responsabilidad ética sobre los efectos negativos sistémico-institucionales es la conciencia intersubjetiva crítico-práctica que se da en los nuevos movimientos sociales como un *para-sí-crítico* organizado y colectivo de los actores históricos.

II. EL GRITO DEL SUJETO CONCRETO Y VIVIENTE EN LA SITUACIÓN ACTUAL DEL SISTEMA-MUNDO

3.01. Una doble crítica ha recibido el "sujeto" en el presente. En primer lugar, como crítica al "sujeto moderno" -cuyo prototipo es el *ego cogito* de Descartes-, crítica comenzada por Nietzsche y Heidegger y seguida por los epistemólogos analíticos -por otras razones radicalmente diversas-, el estructuralismo, la sociología de sistemas como la de N. Luhmann -en el sistema como sistema no hay sujetos-, y en especial por los postmodernos (desde Lyotard, Baudrillard, Derrida, etc.) -también los postmodernos latinoamericanos, que tratamos en otro capítulo-[3]. La "desaparición del sujeto" esteticista postmoderna negó el derecho a tratar las cuestiones que deseamos exponer.

3.02. Una segunda crítica fue la del "sujeto histórico", tal como la clase obrera o el proletariado de Marx, el sujeto revolucionario de Rosa Luxemburg -tal como lo enunciado ahora Hugo Assmann-, el pueblo como sujeto histórico de liberación, etc. En realidad se está pensando en el marxismo *estándar*, elleninismo-estalinismo metafísico, pero se ha extendido abusivamente -confundiendo semántica mente las cosas-, igualmente, al "pobre" de la filosofía y teología de la liberación.

3.03. Deseamos entonces proponer un debate semántico, para que podamos ponernos de acuerdo. Desde un punto de vista histórico y presente, lo que constantamos es la vigencia de un "Poder" económico mundial, empresas que operan en el horizonte global (las corporaciones trasnacionales), en el mercado internacional, manejadas por burocracias tecnÓcratas privadas, que usan la globalidad del actual momento de la humanidad (Beck) en favor de una cierta estrategia que sabe usar para su provecho las diferencias de desarrollo de los Estados y sus economías, en favor de un aumento gigantesco de la tasa de ganancia de dichas corporaciones. Operan en base a una propuesta puramente economicista que carcome, debilita y ha puesto en crisis a todos los Estados del Planeta (quizá sólo con excepción del de Estados Unidos, en su carácter de ser el "home-State",

[3] .Véase en este libro el capítulo XXI: "La Filosofía de la Liberación, los *Subaltern studies* y el pensamiento postcolonial norteamericano".

con respaldo militar de total hegemonía mundial -desde el Pentágono-, de las más importantes corporaciones)[4].

3.04. El fortalecimiento de las corporaciones que operan en el ámbito global y el debilitamiento de los Estados particulares (antiguos Estados metropolitanos o nuevos y los Estados poscoloniales) ha dejado al ciudadano indefenso ante dicho Poder trasnacional. Además, la despolitización del ciudadano lo convierte sólo en un "comprador", y el Estado se transforma en un Mercado nacional "abierto" o liberalizado al Mercado global. El "comprador" despolitizado, sin Estado que lo proteja ni que ponga "límites" al Poder devorador de las corporaciones, queda reducido a ser un participante-consurnidor fragmentario de dicho Mercado, participante-navegador en el mundo virtual de los "medios" (principalmente, para el pueblo la televisión, y para la elite el "surfear" en el internet -nueva manía con sus patologías ya clasificadas y con terapias específicas-).

3.05. La "muerte del sujeto" -así proclamado- da como resultado un participante débil (Vattimo), pasivo, fragmentario (Derrida), consumidor y desencantado (Weber) estéticamente analizado por la filosofía postmoderna (Lyotard). El Postmodernismo, último momento de la Modernidad, tiene clara conciencia de la existencia de este "sujeto-consumidor virtual" despolitizado que enfrenta sin posibilidades de defensa, desde una apología de la individualidad como reducto de gozo y felicidad -como lo expone Sabater-, a la Potencia trasnacional de las corporaciones con un proyecto de globalización sin alternativa. Se piensa que todo eso acontece igualmente en América Latina de manera mimética o inevitable, dentro de una estética de lo sublime (S. Castro-Gómez).

3.06. Pero ese consumidor apolítico individualista y desencantado postmoderno es una cara minoritaria del panorama. La otra cara, que es la mayoría de la humanidad presente, según los Informes (*Reports*) del PNUD (Naciones Unidas) de 1992, 1997 y 1998, gime en una pobreza que nunca en la historia de la humanidad tuvo tales números absolutos (hay más millones de pobres que nunca) y relativos (son cada vez mayores las diferencias entre los más ricos y los más pobres: el 20 % más rico de la humanidad consumirá 120 veces más bienes que el 20 % más pobre en el

[4]. La reciente crisis de la social-democracia alemana, con la salida del ministro de economía Lafontaine, muestra que ni el Estado alemán puede ya poner límites al Poder económico de las corporaciones trasnacionales.

2020 -en 1999 era ya 65 veces más rico-). Son los *efectos negativos no-intencionales* del actual sistema capitalista mundial con una estrategia de globalización suicida que se impone como "la fuerza compulsiva de los hechos". Veamos este tema a partir de las definiciones dadas en la primera parte de este trabajo.

3.07. El sujeto humano (en vigilia) organiza instituciones para la sobrevivencia de la humanidad. La familia no-incestuosa, la caza (después el pastoreo, y por último la explotación ganadera), la recolección de raíces (después la agricultura), la organización del clan, de las etnias, de los Estados... son "instituciones" creadas para la producción y reproducción de la vida humana en comunidad -en último término de toda la humanidad-. Pero dichas instituciones, cuando se cierran sobre sí autorreferentemente (como "sistema autopoiético" diría Luhmann), pueden convertirse en fin de sí mismas y poner a "riesgo" -y de allí la sociedad del "riesgo" de Beck- a la misma comunidad que las creó. En el nivel de las micro-instituciones Michel Foucault estudió algunos casos; entre las macro-instituciones, como el sistema capitalista en su totalidad,Karl Marx hizo un análisis todavía válido en sus grandes líneas.

3.08. Se trata entonces de una totalización de la institución, de una fetichización, de una autorreferencia que niega a la vida humana en favor del propio sistema. La necesaria autorregulación del sistema se impone como si fuera una necesidad no superable: es como una ley natural (o ley divina). La "ley" del sistema como tal (de la familia, el clan, la etnia, el "pueblo elegido", el templo, el Estado, la clase, el machismo...) se convierte en la Última instancia. Desde la estructura de la "ley" (aún la "ley" que condena a Jesús, o la *toráh* para el Pablo que exigía la libertad) la realidad es descubierta como necesariamente ya constituida y se exige, como hemos dicho, ser respetada como la "fuerza compulsiva de los hechos". Ante la "ley" del sistema que mata el sujeto pareciera como impotente.

3.09. La pura afirmación originaria del "sujeto" en abstracto -tal como lo hemos definido en la primera parte- se concreta en cada sistema como "actor" -cumpliendo una función-. Cuando el sistema se transforma en una estructura autorreferente, el "actor" (el obrero asalariado, la colonia ante la metrópolis, la mujer ante el varón, el educando ante el sistema educativo bancario, etc.), si quiere ser fiel a su "función sistémica ", debe *negar* al sujeto autoconciente, a su subjetividad como gozo, a su corporalidad viviente.

El sistema con su "disciplina" -diría Foucault-, o como alienación -Marx-, o como represión pulsional-Freud-, *niega la subjetividad corporal del sujeto* en nombre de la sistematicidad del sistema. Prácticamente es el dolor de la corporalidad (hambre del obrero, castigo sufrido por el esclavo negro, violencia y humillación de la mujer, disciplina escolar agobiante del educando, etc.) la que significa la injusticia. El "cierre" del sistema (la institución que de reproductora de la vida humana se convierte en victimaria) es negación del sujeto, de la subjetividad, de la corporalidad.

3.10. Todo esto es ejercido intersubjetivamente, y siempre a través del lenguaje, como medio de comunicación y consenso. La víctima de la institución o sistema autorreferente, excluida como *sujeto*, subjetividad y corporalidad en el *actor funcional* dominado, se ve desafiada por su propia lengua, cultura y símboloss (que han constituido su subjetividad), desde una intersubjetividad globalizante, abstracta del mercado, estéticamente virtual que la coloniza. La situación cultural postmoderna es ese espejismo de un sujeto fragmentado en una intersubjetividad espectral, donde la opinión pública política ha dejado lugar a los gustos de moda impuestos en el espacio virtual del mercado despolitizado de la propaganda de los medios electrónicos. El sujeto individual virtual vive en la espectralidad aparente un gozo análogo al obtenido por las drogas: felicidad como paroximo ahistórico, apolítico, solipsista... para los que tienen medios para comer, habitar y vivir -condición necesaria, material e inevitable, olvidada, del gozo virtual[6]-.

3.11. Es desde este "irse muriendo del sujeto *real*", del soporte material de la corporalidad (y no como una mera y metafórica "muerte del sujeto" filosófico *virtual*) bajo el rol del "actor funcional" y alienado en el sistema, que el sujeto concreto (cuya subjetividad doliente le hace presente su propia corporalidad concreta vulnerable y lacerada, que no puede vivir) profiere un "grito", protopalabra, interjección (un clamor: "iiiOh, ay!!!", desde el dolor de su corporalidad). Ese grito es ella exclamación del sujeto (subjetividad,

---

[5]. Por ello el Poder trasnacional de las corporaciones puede perfectamente apoyar un cierto multiculturalismo: la Coca-cola puede beberse con pan, tortilla, arroz o arepa; la hamburguesa del MacDonald puede condimentarse con especialidades de la India, Nigeria o México. La multiculturalidad puede ser asumida como folklórico en la mercancía universal y abstracta (valor de cambio) que produce la trasnacional en medio de "todas las Diferentes culturas del Planeta".

[6] .Claro que los pobres pueden inhalar gasolina o cemento, pero, además, ...hay que comer, y esto es mucho más difícil en medio de la miseria.

corporalidad) negado. Es la exposición (en sentido levinasiano), la irrupción, el surgimiento, presencia de la corporalidad herida del "sujeto", desde su tumba como "actor" social negado en su subjetividad concreta.

3.12. Pero ese sujeto concreto, que grita por el dolor de su corporalidad sentida en su subjetividad negada, puede actualizar su constitutiva intersubjetividad originaria en una solidaria y conciente red comunitaria, organizativa, y hasta institucional. Surge así no ya el sujeto concreto que grita, sino una comunidad organizada por diferentes "agentes colectivos" (como clases sociales oprimidas, etnicas indígenas), "actores sociales" (como vendedores callejeros, movimientos estudiantiles), "nuevos? movimientos sociales" (feministas, ecologistas, antiracistas) o movimientos políticos (nuevos partidos, fracciones internas, grupos de opinión), etc. A muchos de estos grupos se los denominó en el pasado próximo: "sujetos históricos". En efecto, cuando alguno de estos grupos de "actores" cobró una significación hegemónica (dentro de lo que A. Gramsci denominaba el "bloque social de los oprimidos" o pueblo), pudo llamárselo -en cuanto constituía un nuevo "bloque histórico" en el poder- "sujeto histórico". La crítica, específicamente postmoderna, antiestalinista o antivoluntarista (aún antimesiánica), contra este tipo de "sujetos metafísicos" con corporalidad propia, autoconciencia plena, capacidad de decisión clara (emanante de un "comité central" que actuaba como criterio de verdad cuasi-infalible), llevó a desconfiar de todo tipo de "actor social" o colectivo. Es tiempo de redefinir los conceptos y usarlos con precisión analítica, pero usarlo ...porque es necesano.

3.13. Esta problemática puede aparecer a los ojos esteticistas de un postmoderno como la resurrección del sujeto metafísico moderno. Desde el descubrimiento de un "más acá" del sujeto, como subjetividad pulsional y corporalidad viviente-material, como "sensibilidad" diría E. Levinas, *un horizonte ético pre-ontológico ha superado el ámbito ontológico-estético del postmodernismo*[8] (última etapa de la Modernidad: pretendida superación

[7]. O "antiguos movimientos sociales" como los sindicatos, las organizaciones barriales, etc.

[8]. El postmoderno no ha advertido que la superación ética de la Modernidad {el advertir que el *ego conquiro* es anterior -y posterior- al *ego cogito*) le impidió comprender el cómo la Filosofía de la Liberación es superación de la Modernidad, radicalmente -y siguiendo los pasos de Levinas-; en cambio, el postmoderno, al permanecer en una posición contemplativa, alérgica a la ética, no es más que la culminación de la Modernidad en la etapa de la estrategia globalizadora del capital tardío trasnacional.

del sujeto cartesiano desde un individuo contemplativo-estético, despolitizado y con una alergia particular anti-ética -en el sentido levinasiano-, que sueña todavía con la utopía moderna de la afirmación emancipada del individuo -la "salida" (*Ausgang*) de la Ilustración según la definición kantiana- ahora en el desencanto, la fragmentación y la Diferencia -como la pura diferencia como mero "valor de signo"[9], según Baudrillard-.

3.14. El resurgimiento de la problemática del sujeto, de la subjetividad subyacente y de la corporalidad, última instancia material y viviente humana, aparece más claramente cuando se postula como la "afirmación" de una dignidad absoluta "negada " por el sistema. Es un *a posteriori*, y como *efecto negativo no-intencional*-que permite la corrección también a posteriori del acto con honesta "pretensión de bondad"-, que pone en cuestión la supuesta "pretensión de justicia " del sistema, que la corporalidad concreta del sujeto se presenta como el *criterio absoluto* de la ética, de la economía, de la política, es decir, de toda acción humana con dicha honesta "pretensión de bondad". El sujeto (su subjetividad doliente) es así el criterio que juzga toda intención, máxima, acto, micro o macro-sistema, institución, o "ley" (si esta expresa metafóricamente la estructura última de todo "orden vigente"). La "ley" no es el criterio último del pecado, sino la vida concreta de la corporalidad subjetiva humana.

3.15. Es por todo esto que: "El sábado está hecho para el ser humano, y no el ser humano para el sábado". El "sábado" es una institución que sirve a la vida del sujeto; que exige desfetichizar todo sistema (es decir, sólo glorificar al Dios trascendente a todo sistema posible) y descansar, para mejor trabajar durante la semana. Pero si el "sábado" o la "ley" (sea la mosaica, la del Imperio romano, la del derecho canónigo del Vaticano, o la del capital global financiero) se fetichizan, matan al sujeto. El criterio del pecado no es la ley, sino la vida concreta del sujeto; es la reproducción de esta vida de la subjetividad corporal la que legitima la ley, y la que es el Último criterio ético por excelencia.

3.16. Cuando las estructuras sociales autorreguladas de los sistemas sociales vigentes no-intencionales producen efectos negativos, dichos efectos negativos, en último término, son la causa de la negatividad de las víc-

[9] Pero Baudrillard olvida que los "valores de signo" no se comen; sólo reproducen la vida real y concreta de la corporalidad del sujeto los vulgares "valores de uso".

timas que sufren en su subjetividad corporal concreta el dolor de la injusticia. La injusticia no se revela sino por los efectos negativos del sistema. y bien, cuando las víctimas, o los sujetos concretos en su subjetividad corporal sufren en su dolor dichos efectos, pueden o no cobrar conciencia de las causas que lo origina (estamos hablando de dicho dolor). Por la conciencia explícita de dichos efectos el sujeto puede (o no) convertirse en un "actor social crítico", y cuando organiza en consecuencia movimientos sociales, estos pueden ser denominados "movimientos sociales críticos", o proféticos. No hay que exagerar su importancia ni afirmar su fácil espontaneidad, pero es necesario tener en cuenta que se trata de movimientos históricos que han hecho frecuentemente transformado la pretendida "fuerza compulsiva de los hechos" o la omnipotencia de la autorregulación de las estructuras sistémicas. La conciencia crítica del sujeto concreto y de los movimientos sociales críticos han transformado a la historia en sus momentos cruciales y creativos. El desencanto esteticista postmoderno no debe hacernos olvidar la potencia de la esperanza y la posibilidad siempre en acción de la fuerza transformadora de los actores colectivos históricos. El *grito del sujeto concreto* se convierte así de hecho intersubjetivamente en "*clamor del pueblo* que gime en la esclavitud de Egipto": el grito privado se hace público, el singular se hace comunidad como expresión de la negación de la subjetividad corporal humana concreta en los sistemas histÓricos de opresión.

SEGUNDA PARTE

ALGUNOS ASPECTOS DE LA MODERNIDAD y DE LA GLOBALIZACIÓN

CAPÍTULO XVI

EUROPA, MODERNIDAD y EUROCENTRISMO[1]

1. DESLIZAMIENTO SEMÁNTICO DEL CONCEPTO DE "EUROPA"

En primer lugar, deseamos ir indicando, con propósito teórico, el cambio de significado del concepto de "Europa " .En general no se estudia ese deslizamiento semántico, y, por ello, es difícil discutir sobre el tema.

a) En primer lugar, en la mitología Europa es hija de fenicios, de un semita entonces[2]. Esta Europa venida del Oriente es algo cuyo contenido es completamente distinto a la Europa "definitiva" (la Europa *moderna*). A Grecia no hay que confundirla con la futura Europa. Esta Europa futura se situaba al norte de la Macedonia, y al norte de la Magna Grecia en Italia. El lugar de la Europa futura (la "moderna") era ocupado por lo "bárbaro" por excelencia (de manera que posteriormente, en cierta forma, usurpará un nombre que no le es propio), porque el Asia (que será provincia con ese nombre en el Imperio romano: sólo la actual Turquía) o el Africa (el Egipto) son las culturas más desarrolladas, y los griegos clásicos tienen clara conciencia de ello. El Asia y el Africa no son "bárbaras", aunque tampoco plenamente humanas[3]. Lo que será la Europa "moderna " (hacia el

---

1. Publicado en primer lugar en alemán "Europa, Moderne und Eurozentrismus", en Manfred Buhr, *Das Geistige Erbe Europas*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 1994, pp. 855-867.

2. Véase mi obra *El humanismo semita*, EUDEBA, Buenos Aires, 1969, donde ya recuperábamos a Grecia del rapto "Moderno". Por su parte, escribe Martin Bernal, en Black Athena. The *Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Rutgers University Press, New Jersey, t. I, 1987, p. 85: "Homer and Hesiod both referred to Europa, who was always seen as a sister or some to her close relative to Dadmos, as the *daughter of Phoinix* [...] Homer's frequent use of Phoinix in thesense of *Phoenician*, and the later universal identification fo Europa and Kadmos with Phoenicia".

3. Aristóteles no las considera humanas como los griegos ("vivientes que habitan la *polis*") en su Política I, 1, pero tampoco son consideradas bárbaras.

norte y el oeste de Grecia) no es la Grecia originaria, está fuera de su horizonte, y es simplemente lo incivilizado, lo no-político, lo no-humano. Con esto queremos dejar muy claro que la diacronía unilineal Grecia-Roma-Europa (Esquema 14) es un invento ideológico de fines del siglo XVIII romántico alemán; es entonces un manejo posterior conceptual del "modelo ario", racista.

b) En segundo lugar, lo "Occidental" será el imperio romano que habla latín (cuya frontera oriental se sitúa aproximadamente entre la actual Croacia y Serbia)[4], que ahora contiene al Africa del norte. Lo "Occidental" se opone a lo "Oriental", el imperio helenista, que habla griego. En lo "Oriental" está Grecia y el "Asia" (la provincia Anatolia), y los reinos helenistas hasta los bordes del lndo, y también el Nilo ptolomaico. No hay concepto relevante de lo que se llamará Europa posteriormente.

c) En tercer lugar, Constantinopla desde el siglo VII, el imperio romano oriental cristiano, se enfrenta al mundo árabe musulmán creciente. Es muy importante recordar que "lo griego *clásico*" -Aristóteles, por ejemplo- es tanto cristiano bizantino como árabe musulmán[5].

Aclaraciones a las flechas: la influencia griega no es directa en la Europa latino occidental (pasa por las flechas a y b). La secuencia c de la Europa moderna no entronca con Grecia, ni tampoco directamente con el mundo bizantino (flecha d), sino más bien con el mundo latino romano occidental cristianizado.

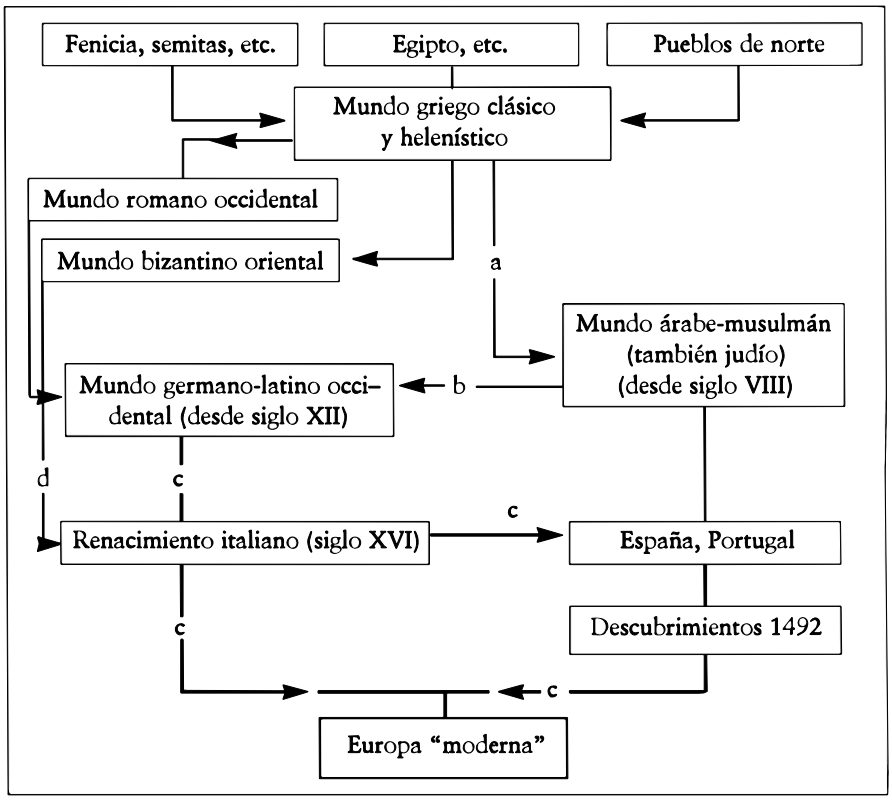
d) En cuarto lugar, la Europa latina medieval se enfrenta igualmente al mundo árabe-turco. Nuevamente Aristóteles, por ejemplo, es considerado más un filósofo en manos de los árabes que de los cristianos. Abelardo, Alberto Magno y Tomás de Aquino, contra la tradición y arriesgándose a

---

[4]. Esto explica, en parte, que las luchas de la desarticulada Yugoslavia desde 1991 tiene "larga historia" (la Croacia latina, posteriormente católica, contra la Serbia griega, que después será ortodoxa).

[5]. Mucha razón tiene Samir Amin, *Eurocentrism*, Monthly Review Press, New York, 1989, cuando escribe: "*Christianity and Islam are thus both heirs or Hellenism and remain, ror this reason, twin siblings, even ir they have been, at certain moments, relentless adversaries*" (p. 26). Muestra muy bien que la filosofía helenística sirvió primero al pensamiento cristiano bizantino {del siglo III al VII), posteriormente al árabe musulmán {cuyo esplendor comienza en el VIII siglo hasta el XII, de inspiración aristotélico), y posteriormente el tiempo clásico escolástico latino desde fines del siglo XII (también aristotélico). El renacimiento platónico en Italia en el siglo XV, en cambio, será ya de origen cristiano bizantino.

Esquema 14
Secuencia histórica desde el mundo griego a la Europa moderna



condenaciones, usan al Estagirita. En efecto, Aristóteles será estudiado y usado como el gran metafísico y lógico en Bagdad, mucho antes que sea traducido en la España musulmana al latín, y de que desde Toledo llegue a París a finales del siglo XII. Europa se distingue ahora del Africa, por primera vez (ya que esta es musulmana berebere; el Magreb), y del mundo oriental (principalmente del imperio bizantino, y por los comerciantes del Mediterráneo Oriental, del Medio Oriente). Las Cruzadas son el primer intento de la Europa latina de imponerse en el Mediterráneo Oriental. Fracasan, y con ello la Europa latina sigue siendo una *cultura periférica*, *secundaria y aislada* por el mundo turco y musulmán, que domina geopo-

líticamente desde Marruecos hasta Egipto, la Mesopotamia, el imperio Mogol del norte de la India, los reinos mercantiles de Malaka, hasta la isla Mindanao en Filipinas en el siglo XIII. La "universalidad" musulmana es la que llega del Atlántico al Pacífico. La Europa latina es una cultura periférica y *nunca ha sido hasta ese momento "centro" de la historia*; ni siquiera con el imperio romano (que por su ubicación extremadamente occidental *nunca fue centro ni siquiera de la historia del continente euro-afro-asiático*). Si algún imperio fue centro de la historia regional euro-asiática antes del mundo musulmán, sólo podemos remontamos a los imperios helenistas desde los Seleusidas, Ptolomeicos, el de Antíocos, etc. Pero, de todas maneras, el helenismo no es Europa, y no alcanzó una "universalidad" tan amplia como la musulmana en el siglo XV.

e) En quinto lugar, en el renacimiento italiano (especialmente después de la caída de Constantinopla en 1453), comienza una fusión novedosa: lo Occidental latino (secuencia c del esquema), se une con lo griego Oriental (flecha d), y enfrenta el mundo turco, el que, olvidando el origen helenístico-bizantino del mundo musulmán, permite la siguiente ecuación falsa: Occidental = Helenístico + Romano + Cristiano. Nace así la "ideología " *eurocéntrica* del romanticismo alemán[6] siguiente:

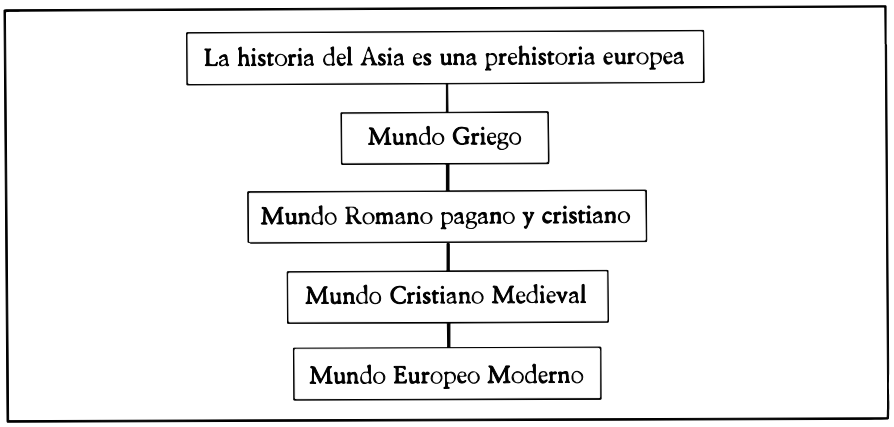
Esta secuencia es hoy la tradicional[7]. Nadie piensa que es una "invención " ideológica (que " rapta " a la cultura griega como exclusivamente "europea" y "occidental"), y que pretende que desde la época griega y

---

[6]. Uno de los méritos de las hipótesis de Martin Bernal, op. cit., t. I, cap. IV-V, pp. 189-280, es mostrar la importancia del movimiento que inaugura en 1803 Friedrich Schlegel (*Ueber die Sprache und Weisheit der Indier*, Heidelberg), de donde la India, el Indoeuropeo, y la decadencia de la centralidad de Egipto (origen de la cultura y la filosofía griega para los griegos desde Herodoto, Platón y Aristóteles hasta el siglo XVIII), permite a la "ideología" prusiana unificar de manera directa la cultura clásica griega con la alemana: un pensamiento racista, ario, que impulsará a la "invención" de las historias de la filosofía, donde de Grecia (autopoiética) y Roma se pasará primero a la Edad Media, y luego directamente a Descartes y Kant. "*A break was made with the Latin tradition of humanism and an entirely new humanism, a true new Hellenism, grew up. Winckelmann was the initatol; Goethe the consummatol; Wilhelm von Humboldt, in his linguistic, historical and educational writings, the theorist. Finally, Humboldt's ideas were given practical effect when he became Prussian Minister of Education and founded the new university of Berlin and the new humanistic Gymnasium" (R.Pfeiffer, History of Classical Scholarship*, Clarendon, Oxford, 1976, p. 170). Todo esto debe ser profundamente reconstruido, y sacado del helenocentrismo y eurocentrismo ya tradicional.

[7]. Por ejemplo, Charles Taylor (*Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, 1989) habla de Platón, Agustín, Descartes, etc. Es decir, la secuencia griega-romano cristiana-moderna europea, como siendo unilineal.

Esquema 15
Secuencia ideológica desde Grecia a la Europa moderna

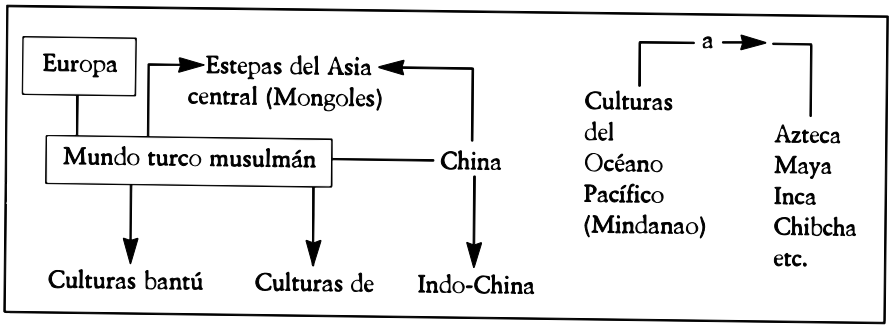


romana dicha culturas fueron "centro" de la historia mundial. Esta visión es doblemente falsa: 1) en primer lugar, porque, como veremos, no hay fácticamente todavía historia mundial (sino historias de ecumenes yuxtapuestas y aisladas: la romana, persa, de los reinos hindúes, del Siam, de la China, del mundo mesoamericano o inca en América, etc.). 2) En segundo lugar, porque el lugar geopolítico le impide poder ser "centro" (el Mar Rojo o Antioquía, lugar de término del comercio del Oriente, no son el "centro" sino el límite occidental del mercado euro-afro-asiático). Tenemos así a la Europa latina del siglo XV, sitiada por el mundo musulmán, periférica y secundaria en el extremo occidental del continente Euro-afro-asiático.

2. DOS CONCEPTOS DE "MODERNIDAD"

Llegados a este punto de la descripción entramos en el meollo de la discusión. Deberemos oponernos a la opinión hegemónica en cuanto a la interpretación de la Europa moderna (a la "Modernidad"), y no como un tema extraño a la cultura latinoamericana, sino, contra la opinión corriente, como problema fundamental en la definición de la "Identidad latinoamericana" -para hablar como Charles Taylor-. En efecto, hay dos conceptos de " Modernidad" .

Esquema 16
Grandes culturas y áreas de contactos a finales del siglo XV
(no hay empíricamente historia mundial)



Aclaración: la *flecha a* indica la procedencia del *homo sapiens* en América ya las influencias neolíticas del Pacífico; nada más.

a) El primero es eurocéntrico, provinciano, regional. La Modernidad es una emancipación, una "salida"[8] de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano. Este proceso se cumpliría en Europa, esencialmente en el siglo XVIII. El tiempo y el espacio de este fenómeno lo describe Hegel, y lo comenta Habermas en su conocida obra sobre el tema -y es unánimamente aceptado por toda la tradición europea actual-:

> "Los acontecimientos históricos claves para la implantación del principio de la subjetividad [moderna] son la Reforma, la Ilustración y la Revolución francesa "[9].

Como puede observarse se sigue una secuencia espacio-temporal: casi siempre se acepta también el Renacimiento italiano, la Reforma y la Ilustración alemana y la Revolución francesa. En un diálogo con Ricoeur[10], éste nos proponía además el Parlamento inglés. Es decir: Italia (siglo XV)-Alemania (siglos XVI-XV111)-Francia (siglo XV111)-Inglaterra (siglo X VIl). Denominamos a esta visión "eurocéntrica " porque indica como punto de partida de la " Modernidad " fenómenos intra -europeos, y el desarrollo posterior no necesita más que a Europa para explicar el proceso. Esta es

[8]. *Ausgang para Kant (Was heif5t Aufklärungi?,* A 481).
[9]. *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, frankfurt, 1988, p.27.
[10]. *Filosofia e Liberazione. La sfida del pensiero del Terzo Mondo*, Capone Editore, Lecce, 1992, p.109.

aproximadamente la visión provinciana y regional desde Max Weber -con su análisis sobre la "racionalización" y el "desencanto"- hasta Habermas). Para muchos un Galileo (condenado en 1616), Bacon (*Novum Organum*, 1620) o Descartes (*El discurso del método*, 1636) serían los iniciadores del proceso moderno en el siglo XVII.

b) Proponemos una segunda visión de la "Modernidad", en un sentido mundial, y consistiría en definir como determinación fundamental del mundo moderno el hecho de ser (sus Estados, ejércitos, economía, filosofía, etc.) "centro" de la Historia Mundial. Es decir, nunca hubo empíricamente Historia Mundial hasta el 1492 (como fecha de iniciación11 del despliegue del "Sistema-mundo"[12]). Anteriormente a esta fecha los imperios o sistemas culturales coexistían entre sí. Sólo con la expansión portuguesa desde el siglo XV, que llega al Extremo Oriente en el siglo XVI, y con el descubrimiento de la América hispánica, todo el planeta se torna el "lugar" de "*una sola*" *Historia Mundial* (Magallanes-Elcano da la vuelta de circunvalaciÓn a la tierra en 1521).

España, como primera nación "moderna" (con un Estado que unifica la península, con la Inquisición que crea de arriba-abajo el consenso nacional, con un poder militar nacional al conquistar Granada, con la edición de la *Gramática* castellana de Nebrija en 1492, con la Iglesia dominada por el Estado gracias al cardenal Cisneros, etc.) abre la primera etapa "Moderna": el mercantilismo mundial. Las minas de plata de Potosí y Zacatecas (descubiertas en 1545-1546) permiten acumular riqueza monetaria suficiente para vencer a los Turcos en Lepanto veinticinco años después de dicho hallazgo (1571). El Atlántico suplanta al Mediterráneo. Para nosotros, la "centralidad" de la Europa latina en la Historia Mundial es la *determinación fundamental de la Modernidad*. Las demás determinaciones se van dando en torno a ella (la subjetividad constituyente, la propiedad privada, la libertad del contrato, etc.). El siglo XVII (p. e. Descartes, etc.) son ya el fruto de un siglo y medio de " Modernidad " : son efecto y no punto de partida. Holanda (que se emancipa de España en 1610), Inglaterra y Francia continuarán el camino abierto.

---

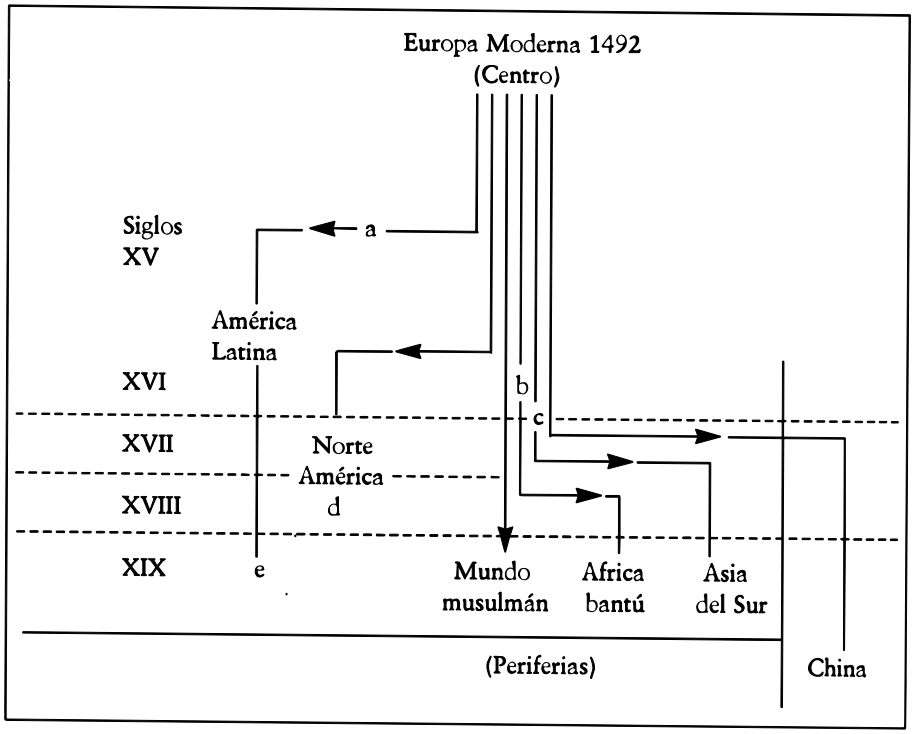
[11]. Véase mi obra 1492: *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*, Nueva Utopía, Madrid 1992 (Editions Ouvrieres, Paris, 1992; La Piccola Editrice, Bescia, 1993; Patmos Verlag, Düsseldorf, 1993).

[12]. Véase I. Wallerstein, *The Modem World-System*, Academic Press, San Diego-New York, t. I, 1974.

La segunda etapa de la "Modernidad", la de la revolución industrial del siglo XVIII y de la Ilustración, profundizan y amplían el horizonte ya comenzado a fines del siglo XV. Inglaterra reemplaza a España como potencia hegemónica hasta el 1945, y tiene el comando de la Europa moderna, de la Historia mundial (en especial desde el surgimiento del Imperialismo en torno al 1870).

Esta *Europa Moderna*, desde 1492, "centro" de la Historia Mundial, constituye, por primera vez en la historia, a todas las otras culturas como su "periferia".

Esquema 17
Estructura "centro-periferia" del sistema mundial



Aclaraciones: flecha a: la primera periferia; b: el esclavismo en sus costas occidentales; flecha c: algunas colonias (como Goa, etc.), pero sin ocupación continental; d: emancipación de Estados Unidos; e: emancipación hispanoamericana.

En la interpretación habitual de la Modernidad se deja de lado a Portugal y España, y con ellos el siglo XVI hispanoamericano, que en opinión unánime de los especialistas nada tiene que ver con la "Modernidad" -sino, quizá, con el fin de la Edad Media-. y bien, deseamos oponernos a estas falsas unanimidades y proponer una completa y distinta conceptualización de la "Modernidad", con un sentido mundial, lo que nos llevará a una interpretación de la racionalidad moderna diversa de los que piensan "realizarla" (como Habermas) como de los que se oponen a ella (como los "Postmodernos").

3. RACIONALIDAD E IRRACIONALIDAD O EL MITO DE LA MODERNIDAD

Si se entiende que la "modernidad" de Europa será el despliegue de las posibilidades que se abren desde su "centralidad" en la Historia Mundial, y la constitución de todas las otras culturas como su "periferia ", podrá comprenderse el que, aunque toda cultura es etnocéntrica, el etnocentrismo europeo moderno es el único que puede pretender identificarse con la "universalidad-mundialidad". El "eurocentrismo" de la Modernidad es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mun. dialidad concreta[13] hegemonizada por Europa como "centro".

El *ego cogito* moderno fue antecedido en más de un siglo por el *ego conquiro* (Yo conquisto) práctico del hispano-lusitano que impuso su voluntad (la primera "Voluntad-de-Poder" moderna) al indio americano. la conquista de México fue el primer ámbito del ego moderno. Europa (España) tenía evidente superioridad sobre las culturas aztecas, mayas, incas, etc.[14], en especial por sus armas de hierro[15] -presentes en todo el horizonte euro-afro-asiático-. Europa moderna, desde 1492, usará la conquista de latinoamérica (ya que Norteamérica sólo entra en juego en el siglo XVII) como trampolín para sacar una "ventaja comparativa " determinante con respecto a sus antiguas culturas antagónicas (turco-musulmana, etc.). Su superioridad será, en buena parte, fruto de la acumulación de

[13]. Universalidad abstracta es lo que pretende, por ejemplo, Kant con su principio de la moralidad. De hecho, sin embargo, identificó la "máxima" europea con la universalizable.

[14]. No tenía superioridad con respecto a las culturas turco-musulmanas, mongolas o mogolas, china, etc.

[15]. El amerindio no usaba armas sino de madera.

riqueza, experiencia, conocimientos, etc., que acopiará desde la conquista de Latinoamérica[16].

La Modernidad, como nuevo " paradigma " de vida cotidiana, de comprensión de la historia, de la ciencia, de la religión, surge al final del siglo xv y con el dominio del Atlántico. El siglo XVII es ya fruto del siglo XVI; Holanda, Francia, Inglaterra, son ya desarrollo posterior en el horizonte abierto por Portugal y España. América Latina entra en la Modernidad (mucho antes que Norte América) como la "otra cara" dominada, explotada, encubierta.

Si la Modernidad tiene un núcleo racional *ad intra* fuerte, como "salida " de la Humanidad de un estado de inmadurez regional, provinciana, no planetaria; dicha Modernidad, por otra parte *ad extra*, realiza un proceso irracional que se oculta a sus propios ojos. Es decir, por su contenido secundario y negativo mítico[17], la "Modernidad" es justificación de una praxis irracional de violencia. El mito podría describirse así: a) la civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior (10 que significará sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica). b) La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral. c) El camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser el seguido por Europa (es, de hecho, un desarrollo unilineal ya la europea, lo que determina, nuevamente sin conciencia alguna, la "falacia desarrollista"). d) Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario, para destruir los obstáculos de la tal modernización (la guerra justa colonial). e) Esta dominación produce víctimas (de muy variadas maneras), violencia que es interpretada como un acto inevitable, y con, el sentido cuasi-ritual de sacrificio; el héroe civilizador inviste a sus

[16]. La China, presente desde Kenya hasta Alaska, no tuvo ningún interés particular de ocupar una América inhóspita y sin complementaridad con su propia economía. Por el contrario, para las potencias comerciales del Mediterráneo italiano (y España es, en cierta manera su continuación, de allí que la ecuación del desarrollo diacrónico de la Modernidad debería ser: Renacimiento, Conquista de latinoamérica, Reforma, Ilustración, etc.),

[17]. Es sabido que Max Horkheimer- Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (1944), Fischer, Frankfurt, 1971 (véase Jürgen Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp.130ss.: "*Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung*"), define un cierto nivel mítico de la Modernidad, que Habermas no puede admitir. Nuestro sentido de "mito" se sitúa no en un nivel intra-europeo (como en el caso de Horkheimer, Adorno o Habermas), sino en un nivel Centro-Periferia, Norte-Sur, es decir, en un nivel mundial.

mismas víctimas del carácter de ser holocaustos de un sacrificio salvador (el indio colonizado, el esclavo africano, la mujer, la destrucción ecológica de la tierra, etcétera). f) Para el moderno, el bárbaro tiene una "culpa"[18] (el oponerse al proceso civilizador[19]) que permite a la "Modernidad" presentarse no sólo como inocente sino como "emancipadora " de esa "culpa " de sus propias víctimas. g) Por último, y por el carácter "civilizatorio" de la "Modernidad", se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la "modernización" de los otros pueblos "atrasados" (inmaduros)[20], de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etcétera.

Por todo ello, si se pretende la superación de la "Modernidad" será necesario negar la negación del *mito de la Modernidad*. Para ello, la "otra-cara" negada y victimizada de la "Modernidad" debe primeramente descubrirse como "inocente": es la "víctima *inocente*" del sacrificio ritual, que al descubrirse como inocente juzga a la "Modernidad" como culpable de la violencia sacrificadora, conquistadora originaria, constitutiva, esencial. Al negar la inocencia de la " Modernidad " y al afirmar la Alteridad de " el Otro", negado antes como víctima culpable, permite "des-cubrir" por primera vez la " otra-cara " oculta y esencial a la " Modernidad " : el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas, etc. (las "víctimas" de la "Modernidad") como víctimas de un acto irracional (como contradicción del ideal racional de la misma Modernidad).

Sólo cuando se niega el mito *civilizatorio y de la inocencia* de la violencia moderna, se reconoce la injusticia de la praxis sacrificial fuera de Europa (y aún en Europa misma), y entonces se puede igualmente superar la limitación esencial de la "razón emancipadora". Se supera la razón emancipadora como "razón liberadora" cuando se descubre el "eurocentrismo" de la razón ilustrada, cuando se define la "falacia desarrollista " del proceso de modernización hegemónico. Esto es posible, aún para la razón de la Ilustración, cuando éticamente se descubre la dignidad del Otro (de la otra cultura, del otro sexo y género, etcétera); cuando se declara inocente

---

[18]. Kant, *Op. cit*., nos habla de inmadurez "culpable (*verschuldeten*)".

[19]. El mismo Francisco de Vitoria, profesor de Salamanca, admite como última razón para declarar la guerra, el que los indígenas opongan impedimentos a la predicación de la doctrina cristiana. Sólo para destruir esos obstáculos se puede hacer la guerra.

[20]. Para Kant "unmundig": inmaduro, rudo, no-educado.

a las víctimas desde la afirmación de su Alteridad como Identidad en la Exterioridad como personas que han sido negadas por la Modernidad. De esta manera, la razón moderna es trascendida (pero no como negación de la razón en cuanto tal, sino de la razón violenta eurocéntrica, desarrollista, hegemónica). Se trata de una "Trans-Modernidad" como proyecto mundial de liberación donde la Alteridad, que era co-esencial de la Modernidad, se realice igualmente. La "realización" de la Modernidad no se efectúa en un pasaje de la *potencia* de la Modernidad a la *actualidad* de dicha Modernidad europea. La "realización" sería ahora el pasaje trascendente, donde la Modernidad y su Alteridad negada (las víctimas), se co-realizarán por mutua fecundidad creadora. El proyecto trans-moderno es una co-realización de lo imposible para la sola Modernidad; es decir, es co-realización de solidaridad, que hemos llamado analéctica, del Centro/Periferia, MujerNarón, diversas razas, diversas étnicas, diversas clases, Humanidad/Tierra, Cultura occidental/Culturas del Mundo Periférico ex-colonial, etcétera; no por pura negación, sino por *incorporación*[21] desde la Alteridad[22].

De manera que no se trata de un proyecto pre-moderno, como afirmación folklórica del pasado; ni un proyecto anti-moderno de grupos conservadores, de derecha, de grupos nazis o fascistas o populistas; ni un proyecto post-moderno como negación de la Modernidad como crítica de toda razón, para caer en un irracionalismo nihilista. Debe ser un proyecto "trans-moderno" (y sería entonces una "Trans-Modernidad") por subsunciónreal del carácter emancipador racional de la Modernidad y de su Alteridad negada ("el Otro" que la Modernidad), por negación de su carácter mítico (que justifica la inocencia de la Modernidad sobre sus víctimas y por ello se torna contradictoriamente irracional). En ciertas ciudades de la Europa me;dieval, en la renacentista del "Quatrocento", creció *formalmente* la cultura que producirá la Modernidad. Pero la Modernidad realmente puede nacer cuando se dieron las condiciones históricas de su origen efectivo: el 1492 -su empírica mundialización, la organización de un mundo colonial, y el usufructo de la vida de sus víctimas, en un nivel pragmático y econÓmico-. La Modernidad nace *realmente* en el 1492: esa es nuestra tesis. Su *real superación* (como *Subsuntion* y no meramente como *Aufhebung* hege-

[21]. Traducimos de esta manera la palabra *Subsuntion* en Marx que, por su etimología latina, corresponde a la *Aufhebung* hegeliana.

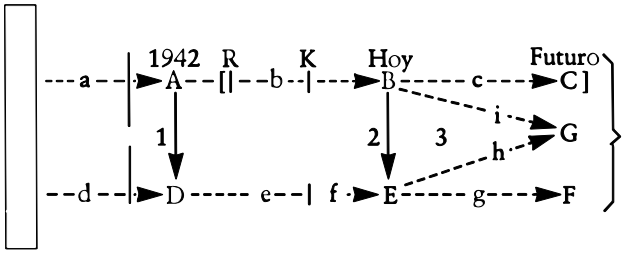
[22]. Véase mi *Philosophie der Befreiung*, con respecto al "momento analéctico" del movimiento dialéctico subsuntivo (5.3.) (edición italiana en Queriniana, Brescia, 1992).

liana) es *subsunción* de su carácter emancipador racional europeo *trascendido* como proyecto mundial de liberación de su Alteridad negada: la "Trans-Modernidad" (como nuevo proyecto de liberación político, económico, ecológico, erótico, pedagógico, religioso, etcétera).

Proponemos entonces dos paradigmas contradictorios: el de la mera " Modernidad " eurocéntrica, y el de la Modernidad *subsumida* desde un horizonte mundial, donde cumplió una función ambigua (por una parte, como emancipación; y, por otra, como mítica cultura de la violencia). La realización del segundo paradigma es un proceso de "Trans-Modernidad". Sólo el segundo paradigma incluye a la "Modernidad/Alteridad" mundial. En la obra de Tzetan Todorov, *Nosotros y los otros*[23], el "nosotros" son los europeos, y "los otros" somos nosotros, los pueblos del mundo Periférico. La Modernidad se definió como "emancipación" con respecto al "nosotros", pero no advirtió su carácter mítico-sacrificial con respeto a "los otros". Montaigne lo vió de alguna manera cuando escribió:

> "Así, podemos llamarlos bárbaros con respecto a nuestras reglas de la razón, pero no con respecto a nosotros, que los rebasamos en toda especie de barbarie"[24].

Esquema 18
Dos paradigmas de la modernidad
(Simplificación esquemática de algunos momentos que codeterminan la comprensión de ambos paradigmas)



Léase diacrónicamente desde A hacia G y de a hacia i .

I) Determinaciones *más relevantes*:
A: Europa en el momento del "descubrimiento" (1492)
B: El presente europeo moderno

[23]. Seuil, París, 1989.
[24]. "Des Cannibales", en *Oeuvres Complètes*, Gallimard-Pléiade, Paris, 1967, p. 208.

C: Proyecto de "realización" (habermasiana) de la "Modernidad"
D: La "invasión" del continente (de Africa y Asia posteriormente)
E: El presente "periférico"
F: Proyecto dentro del "Nuevo Orden Mundial" dependiente
G: Proyecto mundial de liberación ("Trans-modernidad")
R: Mercantilismo hispánico (Renacimiento y Reforma)
K: Capitalismo industrial (La " Aufklarung")

II) Relaciones con una cierta dirección o flechas:
a: Historia europea medieval (lo pre-moderno europeo)
b: Historia "moderno"-europea
c: Praxis de realización de C
d: Historias anteriores a la conquista europea (América Latina, Africa y Asia)
e: Historia colonial y dependiente mercantilista
f: Historia del Mundo periférico al capitalismo industrial
g: Praxis de realización de F (desarrollismo)
h: Praxis de de liberación o de realización de G
i: Praxis de solidaridad del Centro con la Periferia
1,2,3,n: Tipos históricos de dominación (de A -> D, etc.)

III) Los dos paradigmas de Modernidad:
[ ]: Paradigma eurocéntrico de "Modernidad": [R->K->B->C]
{ }: Paradigma mundial de "Modernidad/Alteridad" (hacia una "Trans-modernidad"): {ND->B/E->G}

A los 500 años del comienzo de la Europa moderna, leemos en *Informe sobre el desarrollo humano 1992*[25] de las Naciones Unidas que el 20 % más rico de la humanidad (principalmente Europa occidental, Estados Unidos y Japón) consume el 82 % de los bienes de la tierra, y el 60 % más pobres (la "periferia" histórica del "Sistema-mundial") consume el 5.8 % de dichos bienes. ¡Una concentración jamás observada en la historia de la humanidad! ¡Una injusticia estructural nunca sospechada en la escala mundial! ¿No es este acaso el fruto de la Modernidad o del Sistema-mundial que inició la Europa occidental?

[25]. *Human Development Report* 1992, United Nations Development Programme (UNDP), Oxford University Press, New York, 1992, p. 35. En 1930 la diferencia entre los 20 % más ricos de la humanidad y los 20 % más pobres era de 1 a 30, en 1990 es de 1 a 59 (casi el doble en sólo 30 años).

CAPÍTULO XVII

LA GLOBALIZACIÓN y LAS VÍCTIMAS
DE LA EXCLUSIÓN: DESDE LA PERSPECTIVA
DE LA ETICA DE LA LIBERACION[1]

Al filósofo y amigo Prof. Dr. Odera Oruka,
de la Universidad de Nairobi (Kenya),
asesinado en diciembre de 1995

En este capítulo solamente enuncio algunas tesis fundamentales[2]. La estrategia argumentativa seguirá el siguiente camino: Tomaré como punto de partida algunas antiguas reflexiones de Paul Ricoeur sobre la civilización universal y las culturas particulares (§ 1). Resumiré una visión histórica no-eurocéntrica del sistema de globalización moderno (§ 2). Describiré la posición asimétrica de los "participantes" debido al violento proceso de "inclusión" en el Sistema-Mundo (§ 3). Expondré "tres" criterios d~ demarcación, de donde concluiré que una "Moral Philosophy" exclusivamente "formal", e inadvertidamente hegemónica, no puede ser "crítica" (§ 4). Anotaré algunos aspectos en los que se dejan ver exigencias ético-críticas dentro del horizonte de la globalización (§ 5). Como conclusión (§ 6) indicaré temas que deben ser tratados en el próximo futuro.

1. ¿CIVILIZACIÓN UNIVERSAL Y CULTURAS PARTICULARES?

En 1961, llegando a París procedente de una experiencia de trabajo de dos años en Israel, pude seguir las clases en la Sorbonne y leer un artículo

[1]. Este capítulo tiene su origen en la ponencia presentada en el Seminario organizado por la Saint Louis University (1998), con la presencia de Jürgen Habermas, Thomas McCarthy, G. Bohman y otros. Publicado bajo el título "Globalization and the Victims of Exclusion", en *The Modern Schoolman* (Saint Louis), LXXV, 2 {January), (1998), pp. 119-155.
[2]. Véase mi libro *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*.

de Paul Ricoeur que había aparecido en *Esprit* sobre "Civilización universal y culturas nacionales"[3]. Para Ricoeur la "civilización universal" -que es ya todo el problema de la "globalización"- está constituida por "el espíritu científico"[4], con estructuras técnico-instrumentales, por medio de una política y economía racionalizadas y universalizadas, que genera un tipo de vida que se mundializa ("uniformización *ineluctable* del alojamiento, vestido..."S). Pero cuando uno se pregunta por el "significado" de una tal civilización, con un cierto optimismo propio de la época anota Ricoeur que es una "toma de conciencia de la única humanidad"[6], un acceso de las masas a los bienes elementales, una lucha contra el analfabetismo y un aumento de los medios de consumo y cultura. Aunque ya entonces críticamente escribe:

> "En même temps qu'une promotion de l'humanité, le phénomène d'universalitation constitue une sorte de subtile *destruction* [... du] noyau créateur des grandes civilisations, des grandes cultures, ce noyau a partir duquel nous interprétons la vie [...] le noyau éthique et mythique de l'humanité"[7].

En efecto, a la civilización universal se le oponen las culturas de las grandes civilizaciones, nacionales, regionales, construidas desde un "núcleo ético-mítico"[8], por instituciones, que no son universales sino particulares:

> "L'humanité ne s'est pas constituée dans un seul style culturel, mais a pris dans des figures historiques cohérantes, *closes*[9]: les cultures"[10].

Las culturas que no se recrean o desarrollan, mueren[11]. y hoy las que no puedan asimilar la "racionalidad científica " o la secularización de la naturaleza, no podrán resistir. Pareciera, sin embargo, que al final Ricoeur

---

[3]. Véase Ricoeur, 1964.

[4]. Para nuestro filósofos, la ciencia es exclusivamente griega y europea, desde Galileo, Descartes o Newton (*Ibid*., pp. 274-275), olvidando por ejemplo la ciencia en la civilización árabes, entre los chinos (véase Needham), etc.

[5]. *Ibid*., p. 277.

[6]. *Ibid*., pp. 278-279.

[7]. *Ibid*., p. 280. En su momento efectuamos una reflexión aplicada a la realidad latinoamericana (véanse Dussel, 1966 y 1996). Es interesante anotar que más de 30 años después del artículo de Ricoeur, acaba de aparecer una obra casi con el mismo título: *National culture and the new Global System* (Buell, 1994).

[8]. *Ibid*., p. 282.

[9]. Aquí se sugiere una cierta inconmensurabilidad incomunicable.

[10]. *Ibid*., p. 284.

[11]. "Telle est la loi tragique de la création d'une culture" (*Ibid*., p. 285).

piensa que *ineluctablemente* se producirá una occidentalización mundial, ya que muy pocas culturas (y ni siquiera las llamadas "grandes culturas") podrán resistir el embate de la "civilización universal" -obviamente, resistirá la cultura occidental y cristiana que la produjo-:

> "Il faut d'une part se réenraciner dans son passé, se refaire une âme nationale [...] Mais il faut en meme temps, *pour entrer dans la civilisation moderne*, entrer dans la rationalité scientifique, technique, politique qui exige bien souvent l'abandon pur et simple de tout un passé culturel"[12].

De todas maneras la cuestión queda abierta para un proyecto de "comunicación" -semejante al de la Ética del Discurso-:

> "Au syncrétismes[13] il faut opposer la comunication, c'est-à-dire une relation dramatique dans laquelle tour à tour je m'affirme dans mon origine et je me livre à l'imagination d'autrui selon son autre civilization"[14].

Sin embargo, la aporía ha quedado irresuelta: existe, por una parte, una civilización como sistema universal -propio de la razón instrumental, esencialmente en el nivel de la estructura abstracta científico-técnica, de los procesos de racionalización moderna-, y, por otra, algunas culturas (las "grandes culturas") que, por último, son incomunicables, particulares, que deberían comunicarse mutuamente, pero que no se ve cómo puedan hacerlo.

Podemos concluir que hay universalidad en el nivel instrumental, y particularidad en el nivel material (del "núcleo ético-mítico") de cada cultura.

En América Latina, Leopoldo Zea planteaba en 1957 un problema semejante en *América en la historia*[15], y ellatinoamericano-caribeño Franz Fanon lo enfrentaba desde los oprimidos coloniales en 1961 en *Les damnés de la terre*[16], cuestiones que se discutían en la época de mi retorno a América Latina -después de diez años de estadía en Europa17-. En 1973

---

[12]. *Ibid*., pp. 280-281.

[13]. Una posibilidad de diálogo intercultural sería el "sincretismo", del cual nacería una cultura mundial como unidad sincrética de todas. Ricoeur no puede aceptar una solución híbrida, por un *a priori* eurocéntrico.

[14]. *Ibid*., p. 288. Citando a Heidegger ("es necesario perdernos en nuestro orígen"), Ricoeur hace un llamado a los europeos de volver a sus fuentes griegas, hebraicas y cristianas, "pour avoir en face de soi un autre que soi, il faut avoir un soi" (*Ibid*., p. 287); tema de fondo de su reciente libro crítico de Levinas: *Soi-même comme un autre* (Ricoeur, 1990).

[15]. Véase Zea, 1957.

[16]. Véase Fanon, 1963.

[17]. Véanse mis trabajos de esa época: "Iberoamérica en la historia universal" (Dussel, 1965), y "Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional" (Dussel, 1968).

escribía en mi *Para una ética de la liberación latinoamericana* -expresión filósofico-crítica desde la "periferia " del Sistema-Mundo-:

> "El europeo, y por ello su filosofía, ha universalizado su posición de dominador, conquistador, metrópolis imperial, y ha logrado, por una pedagogía prácticamente infalible, que las elites ilustradas sean, en las colonias, los subopresores que mantienen a los oprimidos en una *cultura del silencio*, cultura que no sabe decir su palabra, y que sólo escucha -por sus elites ilustradas, por sus filósofos europeizados- una palabra que los aliena: los hace otros que sí mismos"[18].

Por su parte, algo después, desde 1977, se debate el asunto en Africa, con obras filosóficas tales como las de un Eboussi Boulaga o Paulin Hountondjil9, que fecundizó la reflexión sobre el particularismo-universalismo, que desembocÓ en el multiculturalismo de la corriente "Postcolonialist", que tiene desde 1986 como obra de referencia la de Ngugu wa Thiong'o de Kenya: *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*[20]. Edward Said publicada en 1978, *Orientalism*[21], que permite la discusión de tesis anti-eurocéntricas.

El tema filosófico central es siempre la dialéctica entre el universalismo (de una civilización moderna) y la particularidad (de las grandes culturas tradiciones del mundo colonial). La cuestión permanece abierta y se debate activamente en la actualidad, derivando decididamente hacia el problema de la "cultura"[22]. Abogando por una política multicultural pero no globalizante, Charles Taylor escribe:

---

[18]. Dussel, 1973, § 19, t. 1, p. 153. Ya había nacido la "Filosofía de la Liberación".

[19]. Véase Eboussi Boulaga, 1977, y Hountondji, 1977.

[20]. Ngûgû, 1986.

[21]. Véase Said, 1978. Véase una actualización de la tesis en Said, 1993.

[22]. En efecto, Mike Featherstone coordina una obra sobre *Globale Culture* (Featherstone, 1993) que se inicia con la pregunta: "Is there a global culture?" (p. 1), pero rápidamente se deriva hacia: "it might be possible to refer to the *globalization* of culture" (*Ibid*.). Robertson nos dice que "during the second half of the 1980s globalization (and its problema tic variant, *internationalization*) became a commonly used term in intellectual, business, media and other circles -in the process acquiring a number of meanings, with varying degrees of precision" (Ibid., p. 19). Para el autor la "globalización" es un fenómeno reciente, de "estructuración del todo como todo" (p. 20). El artículo de Robertson indica que dicha globalización comenzó a acelerarse desde e11880, y que desde 1960 (y en especial desde 1990) entra en "the uncertainry phase" ("Mapping the Global Condition", pp. 27). Él mismo, en su obra *Globalization. Social Theory and Global Culture* (Robertson, 1994) describe "the global field" como un campo con cuatro polos: National Societies 1 -2. World system. Self-identities 4 -3. Humankind, que determina seis relaciones: 1-2: Relativization of national societies; 2-3: Realpolitik-humanity problematic; 3-4: Relativization of self-identities; 4-1: Individual-society problematic; 1-3: Relativization of citizenship; 4-2: Relativization of societal reference (p.27). Obra llena de suge-

"But merely on the human level, one could argue that it is reasonable to suppose that culture that have provided the horizon of meaning for large numbers of human beings, of diverse characters and temperaments, over a long period of time -that have, in other words, articulated their sense of the good, the holy, the admirable- are almost certain to have something that deserves our admiration and respect, even if it is accompanied by much that we have to abhor and reject"[23].

2. ¿HACIA UNA HISTORIA DE LA "GLOBALIZACIÓN"?

lmmanuel Wallerstein había ya desde 1974[24] propuesto la existencia de un "World-System"[25]. A partir de dicha tesis, André Gunder Frank afirma que el "World-System " no se origina con el capitalismo, sino que tiene al menos 5000 años[26]. Jim Blaut, por su parte, opina que la Modernidad comienza estrictamente no con el capitalismo, sino con la "invasión" europea a América en 1492[27]. Pienso que la cuestión es compleja y diferenciada. Antes de entrar en el debate, ya modo de introducción, deseo exponer una cierta visión "histórica " que nos permita situar la discusión desde otro horizonte (no ya eurocéntrico o hegeliano[28]).

Muchos de los momentos del sistema que hoy se globaliza tienen antigua historia[29]. En nuestra interpretación el "World-Sytem" tiene ciertos estadios que deseamos recordar resumidamente[30].

---

rencias a tenerse en cuenta. Frederick Buell (*National Culture and the new Global System*) (Kuell, 1994) efectúa una excelente descripción de las discusiones en Estados Unidos sobre nuestro tema; en especial el debate postcolonial (pp. 217ss.), en el interior de la tradición marxista (pp. 265ss.), lo mismo que el postmodernismo y la globalización (pp. 325ss.).

[23]. Taylor, pp.72-73.

[24]. Véase Wallerstein, 1974. También Wallerstein, 1984 y 1995.

[25]. Véase "The *World-System* as philosophical problem", en Dussel, 1966b, pp. 214ss.

[26]. Frank, 1987,1990,1992 y 1992b.

[27]. Véase Blaut, 1992 y 1993.

[28]. Para Hegel "la historia mundial va del Oriente hacia el Occidente; por ello Europa es el fin de la historia universal" ("Die Weltgeschichte geht von Osten nach Westen; denn Europa ist schlechthin das Ende der Weltgeschichte"; en Hegel, 1955, p. 243). Véanse mis conferencias en la Goethe Universitiit de Frankfurt: Dussel, 1995, conf. 1.

[29]. Puede parecer anecdótico que la semana de siete días, p.e., se origine en la Mesopotamia; que la balanza que simboliza la justicia (representación frecuente en los Palacios de Justicia) es la de Osiris, con la que medía las buenas obras efectuada en vida por los muertos en Egipto; que el modo de vestir actual (por ejemplo, pantalón, que hoyes ya usado por el sexo femenino, nace en Mongolia entre los jinetes de las estepas euro-asiáticas, apto para montar el caballo hace unos ocho mil); que el papel y la imprenta se conocían en China en el VI siglos d. J.C. Ejemplos cotidianos superficiales que nos hablan de algo más profundo.

[30]. Una exposición más detallada véase en mi obra *Ética de la Liberación*, Introducción histórica, secciones 1 y 2.

a. Estadio I. Mesopotamia-Egipto. De las seis regiones de alta cultura neolítica[31] (Egipto, Mesopotamia, India pre-aria, China, Mesoamérica y región Inca), sólo Egipto-Mesopotamia intercambian experiencias civilizatorias constantes desde el IV milenio a. J.C. En ese momento comienza histÓricamente a originarse un "sistema " que hoy se globaliza -según la plausible tesis de A. G. frank-[32]. En una visión no-eurocéntrica de la historia es necesario recordar que el Egipto tiene un componente originario bantú, procedente del sur, africano negro[33]. Así, en la cultura bantú se entierra al muerto con los instrumentos que usó en vida (tanto en una tumba actual en Ghana como en la pirámide de Tutankamón, el faraón, cuyos cientos de útiles podemos observar en el museo de El Cairo). De la misma manera el mito de Osiris de la resurrección del muerto (que impone una cultura de pirámides, tumbas), llega por el pensamiento hebreo-cristiano hasta Europa y América, donde hay, como en todo el mundo musulmán desde Marruecos a filipinas, cementerios[34]. Enunciados normativos como: "Dí pan al hambriento, agua al sediento, vestí al que estaba desnudo"[35], o: "Que el fuerte no oprima al pobre, para hacer justicia al huérfano ya la viuda"[36], son todavía hoy principios críticos vigentes en la cultura occidental, y que proceden de aquel estadio I del "sistema inter-regional".

b. Estadio II. Las culturas del caballo y el hierro. El "sistema inter-regional " se conecta ahora, gracias al uso del caballo[37], y por el hierro[38], y principalmente por el forjado de armas para las guerras de los grandes invasores. Son los llamados impropiamente "indoeuropeos", con sus

---

[31]. La revolución neolítica, contra la opinión de Hegel, va de la Mesopotamia y el Egipto, desde la maduración del paleolítico y sin conexiones directas, hacia el Este: India, China, y las culturas amerindias.

[32]. yo no lo llamaré por ahora "World-Sytem", porque no se incluye a Amerindia hasta la "invasión" europea en el final del siglo XV, sino "sistema inter-regional" afro-asiático en este estadio I.

[33]. El egipcio se autodenominaba *kmt*, negro, sinónimo de "civilizado"; mientras que el "blanco" [en lengua egipcia "rojo", despreciativo] era el bárbaro del Mediterráneo. Es, de pleno derecho, una cultura *africana negra*.

[34]. La tradición "indoeuropea", griega, afirma la inmortalidad del alma, incinera por ello los cadáveres; el cuerpo es el origen del mal.

[35]. Capítulo 125 del *Libro de los muertos* del Egipto.

[36]. Del Epílogo del *Código de Hammurabi* de Babilonia.

[37]. Como medio de transporte desde Mongolia y China, por los desiertos y estepas euro-asiáticas, hasta la India, Persia y el Mediterráneo. Véase Narr, 1965, pp.578ss.

[38]. Que revoluciona todas las técnicas; desde los arneces, los clavos y la herradura del caballo; el hacha, la pala, el pico y hasta el mejorar el arado para la agricultura, etc.

"invasiones" -que en gran medida tampoco fueron tales-. El "sistema" crece: se conecta la China, y se inicia lo que será la "ruta de la seda"; se llega a la India (y es la presencia de los "arios" del Rig-Veda); son los medos y persas en Mesopotamia; los hititas en Turquía; los griegos y latinos en el Mediterráneo, hasta los germanos en el norte de Europa. Son tantas las "instituciones" que debe el "sistema" que hoy se globaliza a estos pueblos del hierro y el caballo, que frecuentemente se piensa que la Modernidad es la única heredera del estadio II del sistema inter-regional asiático-afro-mediterráneo, olvidando que tanto la China como la India, y todos los pueblos musulmanes, son también sus *auténticos herederos*. El silogismo unilineal Grecia-Roma-Europa es falso. Atenas se continúa mucho más y antes en Bagdad que en Paris o Köln -y la primera es más heredera del pensamiento griego que los segundos-, no olvidando que Atenas fue colonia de la Sais egipcia (su maestra en economía, ciencia y religión: la Neith, diosa de Sais es la Palas Ateneas, y Platón bien decía correctamente que el Thoth egipcio había enseñado a los griegos los nÚmeros, el cálculo, la geometría y la astronomía[39]). Estos jinetes armados del hierro organizaron las primeras instituciones políticas que ocuparon enormes territorios, dominando muchos pueblos que pagaban tributo y eran reducidos frecuentemente a la esclavitud. Desde el imperio hitita con capital en Hattusa, el imperio de los persas, los reinos de la India y el imperio chino, hasta la expansión del mundo helenístico que fundó en el corazón de la Mesopotamia a Seleukeia (capital de los helenos seléucidas), "centro" de las conexiones desde la China hasta Hispania. *Globalización* primitiva y ya intercontinental, desde el Pacífico al Atlántico, en la que se intercambiaban infinidad de técnicas, observaciones astronómicas, agrícolas, económicas, políticas, etc. que subsistirán en el actual Sistema-Mundo en el momento de su globalización moderna.

c. Estadio III. De Bizancio a Bagdad. Pareciera que la dominación del hierro produjo opresiones sin límites en los grandes imperios. Pareciera que, como indica Max Weber, en las casernas de los esclavos y explotados se propagó una ética crítica de la rebelión universalista de los dominados. Las formulaciones críticas de los sabios que intercambiaban con Egipto y Mesopotamia se expresaron en libros sagrados, que releídos en situaciones de negatividad material extrema, produjeron como por estampido un nuevo

[39]. *Fedro* 274 d.

estadio III del "sistema inter-regional". Se trata de las culturas cristiano-bizantina primero; la cultura musulmana (que llegará a Marruecos en el Atlántico, al norte hasta Poitier en el 732 d. J.C, al sur del Sahara, a la tundra por la Horda Dorada de los mongoles en la futura Rusia, a Delhi o Angra, pasando por Malacca, hasta Mindanao en Filipinas en el siglo XV, en el Pacífico), y por último, la cultura latina y germana. El "sistema" tendrá por región central desde Samarkanda y Bukhara (al sur de la Rusia actual) hasta Kabul, en torno a Bagdad (fundada en el 762, y destruida por los mongoles en 1258), que fue la referencia de lo "civilizado" y "moderno" durante 500 años[40]. La *falasifa* (filosofía en árabe) cobra un esplendor clásico ya en el siglo IX, cuando Al Kindi (que muere en Kufa, Siria, en 873 d. J .C) comienza el primer proceso de secularización " moderna " de la filosofía, distinguiéndola de *El Korán*, y usándola como método hermenéutico racional para su comentario. Ibn-Sina (Avicena) (que muere en 1037 d.].C), vivió en Bukhara (hoy al sur de Rusia), redescubriendo y desarrollando la lógica de Aristóteles de manera ejemplar. La cultura musulmana es la primera gran heredera de la cultura griega[41]. Europa, la Europa germánica, era un mundo periférico y secundario del Mediterráneo, "rincón" extremo, nunca central (ni siquiera con el Imperio romano), del "sistema inter-regional" que llegaba hasta China. La mal llamada "Edad Media"[42] es sólo la percepción europea de la oscuridad de una cultura dependiente del "centro": de la cultura musulmana. La primera novela europea moderna significativa, aunque hay otras antes, El *Quijote de la Mancha* (el caballero "de la triste figura" que luchaba contra molinos[43]), dice su autor ser

---

[40]. En cada cultura, desde el Egipto hasta la China, desde los aztecas a los incas, "moderno" es el "centro" desde donde se "maneja (*manage*)" la mejor información del "sistema", se usan los mejores y más nuevos instrumentos (materiales y simbólicos), el poder político y religioso, la riqueza económica, etc., lo más "desarrollado". El resto son los "bárbaros", los no-humanos, los de "afuera", la "periferia". Lo "moderno" en cada cultura vale etnocéntricamente. La "modernidad" del "World-Sytem" será la primera que intenta valer *para todas las otras culturas*, y ésto es una novedad en la historia mundial.

[41]. Sus mezquitas octogonales recuerdan el arte bizantino-griego, no así las posteriores iglesias góticas, con otro "espíritu".

[42]. "Edad Media" es una categoría histórica inválida para la historia mundial; no tiene ningún sentido en el mundo musulmán, en la India, China o Amerindia. Sólo vale para Europa.

[43]. El molino es un signo de la "Modernidad" técnica. Pero no hay que olvidar que los molinos vienen del mundo musulmán, ya que había molinos de agua y de viento en el 947 d. J.C en Seistan, ciudad cercana al Indo; mientras que en Basora se llegó a utilizar la corriente del Tigris para mover ruedas de molinos flotantes. La "Modernidad" para el Cervantes (el "manco de Lepanto", batalla naval en la que la plata latinoamericana [de las minas de

obra de un escritor árabe. ¿Cómo podría un "bárbaro" europeo escribir una "gran obra " literaria con tan novedoso estilo? Era más plausible atribuirla a los tenidos por "cultos" sin duda: los árabes, autores de sutiles "cuentos" (protonovelas), como *Las mil y una noches*, durante siglos.

Todo, o casi todo, lo que un Max Weber atribuye como factores "internos" medievales o renacentistas europeos para la génesis de la Modernidad, se han cumplido con creces en el mundo musulmán siglos antes[44].

d. Estadio N. "El World-System": Europa como centro". Hasta la "invasión" del continente americano en 1492, el Mar Báltico (la "Europa del Norte" industrial de Hegel) y el Mar del Japón, eran las regiones más alejadas del "centro" (en ese momento en torno a lo que fuera Bagdad y la India).

La "invasión" inesperada sobre las culturas amerindias (en especial sobre México desde 1519 y el Perú desde 1529), darán a la periférica Europa una "ventaja comparativa " sobre la China -más poblada y técnicamente al menos en el mismo nivel que la Europa renacentista-. La *primera Modernidad*, humanista e imperial, será desplegada por España (desde la unidad de la nación hispánica en torno a Castilla y Aragón en el 1476), con su puerto de Sevilla[45], nuevo "centro" de lo que lentamente se constituirá como el primer (y único) "World-System". La experiencia y la riqueza de Génova y las ciudades italianas renacentistas no van hacia las tierras de la Reforma[46]. Esa experiencia, junto a la de los antiguos reinos árabes (desde

---

Zacatecas y Potosí que se descubren en 1546] paga la escuadra con la que los europeos, los españoles, vencen de manera irreversible a los turcos en 1571).

[44]. Nos dice Braudel, 1978, que gracias a una carta de un judío comerciante de El Cairo (1095-1099 d. J.C) se demuestra que "los musulmanes conocían todos los instrumentos de crédito y de pago y todas las formas de asociación comercial (por consiguiente, no será Italia la inventora de ellos como se ha aceptado con demasiada facilidad)" (p. 65). Había una extensa formación económica de mercado, con instrumentos monetarios que permitían el manejo entre las naciones del sistema inter-regional. Se comercializaban los productos agrícolas (100 mil camellos se usaban sólo para la comercialización de los dátiles), lo que desarrolló la molienda de los cereales. Las caravanas musulmanas, que unían China y la India con el Mediterráneo, llegaban a estar compuestas hasta por 6.000 camellos. Esto dió auge a mÚltiples industrias. Todos comenzaron a calcular con los números "arábigos" (que en realidad se originó en la India), en sistema decimal con el "0", junto al álgebra, etc.

[45]. Véase Wallerstein, 1974, t. 1. También consúltense los ocho volúmenes de Chaunu, 1955, sobre *Sevilla y el Atlántico*.

[46]. Para Hegel, la Modernidad recorre una geografía que partiendo del Renacimiento (Italia), pasa a la Reforma (Alemania), al parlamento inglés o la Revolución francesa y la ilustración (alemana y francesa, principalmente). Como puede verse España y Portugal y América Latina nada tienen de "modernas". Esta visión la hemos llamado provinciana y eurocéntrica, porque piensa que la "Modernidad" es fruto interno que desde la Edad Media se desarrolló como

el Kalifato de Córdoba), confluyen ahora sobre el Atlántico -un "mar" vacío de cultura hasta ese momento-, horizonte donde se despliega hacia el Caribe (el "nuevo Mediterráneo") lo que será el sistema capitalista.

La Europa del Norte, siempre dependiente y periférica del mundo latino-mediterráneo (con excepción relativa de los Vikingos y de la confederación de la Hansa, pero ellas mismas dependientes del Sur), se conecta ahora al "centro" *directamente*, al Atlántico[47]. La emancipación de Holanda de España (al comienzo del siglo XVII), y su poderosa flota de pesquera, constituye a Amsterdam, desde 1630, como la heredera de Sevilla[48]. Estamos en la *segunda Modernidad*, propiamente burguesa, de un "sistema " mercantil que reemplazará lentamente a las potencias imperiales ibéricas. La "de-centración" en el siglo XVI del "sistema antiguo" -en torno a Bagdad-, desde la "invasión" de América Latina en 1492, produce una revolución completa del paradigma científico de la Europa periférico-medieval. Todo este siglo XVI es el tiempo de esa revolución -cuando en 1520 llega, de retorno de la primera "vuelta " de la Tierra, la expedición iniciada por Magallanes, comienza "empíricamente" un nuevo momento de la cosmología astronómica mundial-. El *nuevo paradigma* científico sólo se "expresa " al comienzo del siglo XVII (fruto de la revolución hispánica anterior) con Galileo (condenado en 1616), Descartes (alumno de jesuitas españoles, practicante del "examen de conciencia " origen del *cogito*, que escribe en Arnsterdam en 1636 *Le discourse de la méthode*), etc. El resto es por demás conocido. Sin embargo, deseamos sacar algunas conclusiones para nuestro tema.

El "Sistema-Mundo", que pasa a un nuevo estadio de *globalización* a fines del siglo XX, tiene ya 500 años -500 años tuvo también el estadio III organizado en torno a Bagdad-. Es el sistema de la Modernidad, del capitalismo mercantil (bajo la hegemonía española y después holandesa),

---

cultura europea "moderna". Pero no es así. El "hecho" de ser centro del Sistema-Mundo constituye a Europa del Sur (la "latina") en el punto de arranque de toda la Modernidad. América Latina es la "primera *periferia*", un siglo antes que la América anglosajona, que de la Nueva Holanda (de una Holanda colonia española en el siglo XVI) se transforma en la Nueva Inglaterra de las Trece colonias, fenómeno posterior, del siglo XVII.

[47]. Esto explica que la protesta de Lutero, que pudo ser un "hereje" más de la Europa medieval, tenga ahora "salida" al "centro" del sistema y no necesite nunca más la mediación de la Roma mediterránea, que con el propio Mediterráneo se transformará en una cultura periférica de la Europa atlántica (invirtiéndose así la situación). El llamado (eurocéntricamente) "descubrimiento de América" explica de esta manera la significación "mundial" de la Reforma protestante.

[48]. Wallerstein, 1974, t. 2.

industrial (bajo la inglesa) y transnacional (bajo la norteamericana desde 1945, final de la llamada II Guerra Mundial). Este "sistema" no es meramente instrumental, como opinaba entre otros Paul Ricoeur. Contiene momentos culturales *materiales* (símbolos, mitos, valores, tradiciones). Es ambiguamente un sistema tecnológico (de la razón instrumental), pero tiene igualmente muchos momentos materiales (como los indicados) y discursivos (instituciones políticas, p.e.), etc. Además, por *primera vez*, un Sistema-Mundo confronta a *todas* las restantes culturas, que en el área asiático-mediterránea (desde la China y la India, hasta el Medio Oriente y el norte del Africa) habían sido fecundadas por dentro por antiguos momentos del mismo "sistema " (los estadios II y III). La China, por ejemplo, resiste perfectamente a la Modernidad del Sistema-Mundo, porque hace 30 siglos que convive con dicho "sistema", desde sus estadios II y III -y por ello tiene capacidad interna de absorción y adaptación-. Menos la India, que cayó en el colonialismo. El mundo musulmán, por su "comprensión del mundo", tiene "recursos (*sources*)" internos de su primera Ilustración filosófica-aristotélica desde el siglo IX d. J.C, para aún subsumir el mundo secularizado (el fundamentalismo es un epifenómeno no esencial). América Latina fue la primera periferia moderna asimilada, incluida (es el "bárbaro" originario que la Modernidad necesita para su definición). Las culturas amerindias fueron destruidas, originándose el mestizaje, con excepción de las étnicas que todavía resisten la destructora invasión. No acontece la mismo con el mundo bantú o de culturas indígenas no "universales", cuyo proceso de "acomodación" tiene mayor dificultad.

De todas maneras, simultáneamente a la *globalización* de la Modernidad, la *exterioridad* al comienzo cuasi absoluta de las otras altas culturas, ha ido disminuyendo. Pero, de pronto, la capacidad de expansión se paraliza y comienza un movimiento de *exclusión*, por la crisis interna del Sistema-Mundo mismo. Veamos el proceso de *inclusión* violenta y de *exclusión* igualmente mortal.

3. LA "INCLUSIÓN" ASIMÉTRICA DE LAS VÍCTIMAS DEL SISTEMA-MUNDO

Desde el siglo XV la cultura periférica y secundaria, Europa, expande dialécticamente su horizonte e "incluye" (subsume) sólo y en primer lugar a Amerindia (de México al Perú, la más *rico* en metales preciosos y la más poblado urbanamente). Tres siglos necesitará Europa, acumulando riqueza

y tecnología militar, controlando el poder y progresando en el manejo (*managment*) de la "centralidad" del Sistema-Mundo (desde ahora no ya en el sentido de Wallerstein, sino admitiendo muchos aspectos de la autopoiesis del "sistema" à la Luhmann[49]), para comenzar a ocupar territorialmente ciertas regiones del Asia, y desde el Congreso de Berlín (en 1885, hace sólo un siglo), puede "invadir" el África. La pretendida "superioridad " de Europa sólo se ejerció desde el siglo xv sobre las culturas amerindias, que desconocían el hierro, la pólvora y el caballo -no así el Africa y Asia que resistieron hasta el tiempo de la revolución industrial, lo que demuestra que en el siglo XV no había la tan mentada "superioridad" europea-. El "mundo colonial " es la víctima; es un *mundo negado y escindido*, excluido. Escribía Franz Fanon:

> "Como es una *negación sistemática del Otro*, una decisión furiosa de privar al Otro de todo atributo de humanidad, el colonialismo empuja al pueblo dominado a plantearse constantemente la pregunta: ¿Quién soy *en realidad*[50]?"[51]

Se trata de situar histórica, empírica y concretamente esta "negación del Otro"[52]. La Ética del Discurso indica que si hay asimetría entre los participantes afectados en la comunidad de argumentación, la decisión fundada es *inválida*. Mostraremos como una *invalidez radical* empaña *toda decisión actual* en el Sistema-Mundo moderno.

a. La irracionalidad de la violencia como origen. El Sistema-Mundo moderno se expande desde el siglo XV *siempre a través de una violencia inicial constitutiva de la relación* entre sistemas, culturas, naciones, personas. La Europa moderna, desde la "invasión" de Amerindia en 1492, *nunca* inició el proceso de "inclusión" de la otra cultura (a los indios caribes los exterminó en un siglo, por lo que como "inclusión " originaria debe considerarse a la *conquista de México*, en referencia a toda Europa)[53]. Es

---

[49]. Véase Luhmann, 1984.

[50]. Esta "realidad" se encuentra en la "exterioridad" -para hablar como Levinas, es extra-ontológica o extra-lingüística de la lengua del Sistema-Mundo-, es un *prius* anterior al "ser" de la "comprensión del ser" del Sistema-Mundo moderno.

[51]. Cap.V: "Guerra colonial y trastornos mentales", en Fanon, 1963, p. 228.

[52]. En mi *Ética de la Liberación*, utilizo todo el *capítulo 4* para analizar esta "negación originaria", alienación como negación de la alteridad, como le llamaré arquitectónicamente en el futuro. Esta "negación originaria" es la *subsunción* del Otro en el sistema dominante, *alienación* de su alteridad, *negación* de su posibilidad de vivir, de participar en el discurso, de factiblemente alcanzar sus fines (también culturales). Son temas tratados en Dussel, 1973 y 1985.

[53]. Véase mi libro Dussel, 1995, conf. 3 (pp. 3755. engl. ed.).

el origen del despliegue de la "subjetividad moderna ", en su nivel práctico: el *ego conquiro* (Yo conquisto) es anterior al *ego cogito*. *Nunca* Europa (España, Portugal, Holanda, Inglaterra, Francia, etc.) o Estados Unidos[54] comenzaron su relación sobre las culturas periféricas (en América Latina en el siglo XV, y desde el siglo XVIII[55] en Asia y Africa) con una pacífica propuesta de argumentos racionales[56]. *Siempre* y únicamente lo hizo por la *violencia de las armas*. Los ejércitos españoles, portugueses, ingleses, franceses... norteamericanos, ocuparon territorialmente lugares estratégicos, vencieron por la tecnología militar a sus oponentes, los redujeron a su dominio *sin condiciones*. Esta es la "otra cara de la Modernidad" que desde Kant no se ha considerado y que es *constitutiva* al "ser" de la Modernidad, del Sistema-Mundo del que estamos considerando su más reciente *globalización* (en la etapa de las transnacionales, después de la llamada[57] II Guerra Mundial). La no-racionalidad, la *irracionalidad de la violencia* de la conquista colonial, en América Latina por españoles y portugueses[58], en Norte América por los anglosajones (que festejan en el *Thanks Giving* que los indios les dieron pavo para no morir de hambre...

---

[54]. La ocupación violenta fue la de Puerto Rico, Cuba y Filipinas en 1898 -hace aproximadamente un siglo-. En estas últimas islas la valiente defensa de los filipinos inmoló por la patria más de 250 mil vidas en la resistencia a la "invasión" norteamericana.

[55]. Antes de la revolución industrial, la "conquista" en Africa o Asia fueron sólo en islas o territorios muy limitados (Angola y Mozambique pueden ser la excepción, porque Portugal tenía todavía el intento de constituir un "Imperio-Mundo", como el emperador Carlos V de España, que debe abdicar e.n 1557 por fracaso económico t~tal). Bien muestra Wallerstein que el "Sistema-Mundo" no tiene un proyecto Imperial (de Imponer lengua, cultura, reltglon, organización política, militar, económica, etc.). Con una "Compañía de las Indias Occidentales" y otras "Orientales" Amsterdam puede organizar mercantilistamente el "Sistema". Simplificación por negación de la *cualidad* en favor de la *cantidad*: sólo interesan los "números negros" en la contabilidad.

[56]. Bartolomé de las Casas propuso en su obra *De único modo*, que los europeos debían usar argumentos, racionalidad y testimonios de buena vida en vez de la violencia en pleno siglo XVI latinoamericano (Véase Dussel, 1995, confer. 5.3.).

[57]. He insisto "llamada", porque no ha sido una guerra "mundial", sino sólo una guerra intracapitalista por la hegemonía del Sistema-Mundo. Alemania y Japón querían tener participación en un mercado hegemonizado por Inglaterra (y en parte por Francia y otras potencias "antiguas" europeas), y fue Estados Unidos quien, venciendo a Alemania y Japón, *arrebató la hegemonía "al Reino Unido"*. La hegemonía norteamericana desde 1945, que permite la emancipación colonial del Africa y Asia, es de lo que estamos hablando. Desde 1989 esa hegemonía, por primera vez en la historia de la especie *homo*, está en manos de *una sola potencia militar*.

[58]. Unos 15 millones de indios murieron por esta "violencia" de las armas, de perros salvajes amaestrados para matar indios, por los trabajos de los campos, de las minas, por enfermedades no conocidas... La conquista fue el primer proceso de *globalización*.

y, en agradecimiento, luego no dejaron ninguno en vida en una lucha a muerte, que todavía los *films* de Cowboys elogian actualmente con el beneplácito universal), en el Canadá de los franceses, en el Africa del esclavismo[59], en el Caribe de los piratas[60], en la guerra del opio en China o la violenta ocupación de la India -asesinando a todos aquellos que "compitieran" con la industria textil inglesa, destruyendo así la centenaria producción textil de la seda-. …

b. La explotación económica como estructura. El dominio despótico sobre los cuerpos de los nuevos siervos coloniales, era estructurado en un sistema económico que se fundaba, ni siquiera en un intercambio desigual, sino en la simple extracción, robo o posesión ilícita de *todas las riquezas explotables* que la dominación militar permitía. A los indios se los envío, por el sistema de la *encomienda* -gratis, sin salario alguno- al trabajo de la tierra; posteriormente en las haciendas con ficticios salarios; en las minas donde dejaban directamente sus vida en el sistema de la *mita*; en la esclavitud de los africanos comprados, usados y muertos *como animales* (mercancía pura que no tenían derecho al casamiento, a la paternidad, a nada... sus cuerpos podían ser "usados" sexual o económicamente por sus "dueños", con pleno derecho hasta en la sádica tortura y la muerte). La riqueza minera (plata y oro) era simplemente poseída por los colonos, debía pagar un tributo a la corona, y pasaba a Europa donde se derramaba en el novísimo mercando mundial (el primero realmente mundial, y cuya primera "moneda" fue la plata extraída por los indios de México o Perú, o los esclavos africanos, posteriormente, en Minas Gerais en Brasil). "Acumulación originaria" de procedencia colonial[61].

Cuando el mercantilismo de los metales y productos tropicales se transforme,en capitalismo industrial {alrededor de 1750), el Sistema-Mundo en su "centro" comenzará la acumulación del plusvalor propiamente dicho en Europa, y reestructurará el contrato colonial, bajo la hegemonía inglesa,

---

[59]. Las cristianas Inglaterra, Portugal, Holanda, Francia ensuciaron sus manos blancas con la sangre de más de 13 millones de pobres campesinos africanos, vendidos como animales en el Sur de las Trece Colonias, en Cuba, en Cartagena de Indias, en el nordeste brasileño. Complicidad que clama todavía de un juicio *à la* Nuremberg ante toda conciencia ética sensible mundial.

[60]. Bandidos, que en nombre de Inglaterra o Francia, robaban a los españoles, que por su parte habían dejado la vida de los indios en el fondo de las minas de plata de Zacatecas, Durango, Guancavélica o Potosí.

[61]. Véase el tema en mi obra Dussel, 1988.

comenzado un intercambio desigual con la producción textil. En torno al 1870, la acumulación de riqueza y tecnología permite la expansión del Imperialismo, instalando territorialmente ferrocarriles y surcando los Océanos con barcos a vapor por carbón. Grandes áreas (Argentina, Canadá, Australia, etc.) se incorporarán por la extracción gigantesca de producción agrícola y minera. La "periferia " siempre quedará en posición *asimétrica*.

La actual etapa transnacional del capitalismo, pone ahora en la periferia el momento productivo del capital (las fábricas) de las industrias que dejan de ser "de punta ", absorbiendo el bajo salario del miserable proletariado externo (en Asia o América Latina). La "asimetría" es total. Los "Siete Grandes" (el "Grupo de los siete": G7) deciden sobre el destino de la Humanidad. La concentración de riqueza en manos de Estados Unidos, Japón y Europa (población que no alcanza e115% de la humanidad) controla, usa, consume y destruye irresponsablemente hasta el 80% de los bienes no renovables de la tierra.

c. La dominación política metropolitana. No estamos hablando de la estructura política intra-estatal, nacional. Estamos hablando de la estructura política del Sistema-Mundo que tiene ya 500 años. El "centro" metropolitano (que alcanza un "estado de derecho") organizó sobre la violencia militar un sistema político, que se llamó, por ejemplo en América Latina, el "Estado de las Indias" (América hispana), o el "Estado del Brasil": un "estado de los sin derechos. Las "colonias" (o provincias de ultramar) estaban *totalmente bajo el poder* del rey europeo (español, inglés, francés, etc.), de sus cortes, consejos, organismos políticos. El estatuto político de los habitantes de las colonias era muy próximo a "cero"; no tenían prácticamente derecho alguno ante el poder europeo. En el Sistema-Mundo, políticamente, la periferia no contaba. Los procesos de emancipación nacional anticoloniales (desde comienzo del siglo XIX en América Latina y en la segunda parte del siglo XX para África y Asia) dejan desde su origen las huellas neocoloniales de la etapa colonial. Explotación económica estructural, dominación militar, y muy especialmente "domesticación" cultural -como veremos- de las mismas élites que lideran la emancipación. La situación neocolonial es una continuación de la dominación política colonial (incluyendo el nivel militar, en el que el Pentágono ha reemplazado el poder militar de las antiguas metrópolis europeas, que lo cumple con una tecnología computarizada insuperable, como se vio en la Guerra del Golfo, donde el poderío militar del "centro" dio una lección clara a todas las

naciones periféricas en cuanto a su posible destino de no acatar el "Nuevo Orden Internacional" que el presidente George Bush proclamó victoriosamente en su oportunidad)[62].

d. Hegemonía cultural del Sistema-Mundo. Desde el siglo xv comienza la penetración cultural en las culturas desde ese momento "periféricas", de una Europa "centro" del Sistema-Mundo, sistema que no es sólo una institucionalidad puramente instrumental (como pudiera en algún momento sugerirlo Ricoeur) sino también, ambiguamente, un desarrollo cultural-valorativo en el nivel de la *Lebenwelt* de una cultura *particular con pretensión de universalidad*[63] (la europea)[64]. Durante siglos la transmisión cultural se produjo por un sistema educativo (escolar, universitario, de iglesias, etc.; por medio de libros, periódicos, etc.; gracias a la poesía, la novela, el teatro, etc.) que pasaba de mano a mano. La metrópolis se ocupaba de formar a una elite colonial fiel al imperio de turno. La represión violenta advertía la imposibilidad de una emancipación deseada. En la etapa neocolonial, en gran parte, aunque con connotadas excepciones, la élite neocolonial fue de muchas maneras coaptada por la cultura imperante, moderna, hegemónica. El hecho del "mimetismo" en las vanguardias cultas fue una triste realidad.

En el presente, el fenómeno de la postmodernidad[65] ha replanteado la cuestión, ya que los *medios* de expansión de la cultura se han revolucionado a tal punto que, por la industria de la radio y el cine, pero en especial por la televisión, se ha cambiado radicalmente la estructura de la constitución y el consumo de los objetos culturales, y, por ello, se ha trastocado

---

[62]. Y que muchos filósofos europeos y norteamericanos fundamentaron con argumentos *ad hoc*.
[63]. El Sistema-Mundo es "mundial", pero la cultura europea de base, en el "centro" del sistema, es "particular". El europeo tiende a pretender que "su" cultura (aún la postconvencional) es "la" cultura universal del futuro (en esto muchos marxistas del "centro" cayeron en este feti-c:hismo). El Sistema-Mundo tiene ciertamente elementos culturales, pero no es una cultura en sentido pleno, ya que ha sido expandida instrumentalmente de manera "externa" sobre otras culturas que, en la medida de su capacidad de resistencia o creatividad, aceptarán o no los momentos valorativo-culturales del "Sistema-Mundo" (desde el alimentarse en un Burger Boy, beber una Coca-Cola o vestir pantalones vaqueros). En estos ejemplos las "mercancías" son también objetos materiales *de cultura* -que se comen, se beben, se visten
[64]. En América Latina, la primera en recibir como constitución mestiza el "impacto" del proceso de aculturación, la "cristianización" de las culturas amerindias y la posterior "colonización" (y aquí no en el sentido "metafórico" de Habermas, sino en su sentido originario y real) constituyó a la periferia, en un cierto nivel, como una cultura dependiente, repetitiva, alienada.
[65]. Cultura propia del "capitalismo avanzado" actual. Véase la excelente obra de Jameson, 1993. Considérese la reacción de Aijaz Ahmad (Ahmad, 1987), quien poco después critica igualmente a Said (Ahmad, 1992).

también el problema del intercambio y la "penetración" cultural en la "periferia " del Sistema-Mundo, es decir, con respecto a las culturas partirculares afectadas en la edad postcolonial por la globalización.

e. La paradoja de la "exclusión" en la globalización. Pero todos los mecanismos de "inclusión" en el Sistema-Mundo, no sólo no ha disminuido sino que ha aumentado la *heterogeneidad* de la "periferia ", ya que tan agresivas acciones de dominación no ha destruido su exterioridad, sino que más bien la ha "empujado" hacia afuera, por una no-intencional política de exclusión. En efecto, después de 500 años de instalación, desarrollo y culminación global del Sistema-Mundo, que en el nivel económico es el capitalismo transnacional, dos graves *límites absolutos* se ciernen sobre toda su estructura. En primer lugar, a) *la destrucción ecológica*, irreversible proceso no-intencional y efecto de una *tecnología desvastadora*, tecnología producto de un criterio de elección a corto plazo: el aumento de la ttasa de ganancia[66] (esencia del capital como "valorización del valor"). Pero, y ligado a lo anterior y como *un mismo fenómeno*, b) *el empobrecimiento* de la mayoría de la humanidad (situada en el horizonte postcolonial periférico del capitalismo avanzado), que en muchos casos es comienzo de extinción (por hambre, sida, etc., como en el África, Bangladesh, Haití, etc.). La posible extinción de la *especie homo* (más por los efectos ecológicos que por la bomba atómica), es decir, de la *vida en la tierra*, es el último límite del Sistema-Mundo del que venimos hablando. Estamos entonces refiriéndonos a *las víctimas del Sistema-Mundo*.

4. CRÍTICA ÉTICA DE LA GLOBALIZACIÓN-EXCLUSIÓN

La ética, como filosofía práctica, para ser *crítica* necesita del diagnóstico, de la mediación explicativo-interpretativa de las ciencias humanas y sociales *críticas*. Hemos visto que el tercer criterio de demarcación[67] permite el discernimiento entre las meras ciencias sociales *funcionales* y las *críticas*[68]. Una moral puramente procedimental, como la Ética del Discurso, que pre-

[66]. Marx hubiera hablado de "plusvalor". En el socialismo real el criterio igualmente desvastador era el del aumento de la tasa de producción.

[67]. Cf. el capítulo XIII de este libro "El programa científico de K. Marx. Ciencia social funcional y crítica".

[68]. Pareciera que se tiene conciencia de esto cuando se escribe: " Algo distinto es lo que ocurre con la *Economía Política*, que en el siglo XVIII entra en competencia con el derecho natural racional [...] Como Economía Política, la ciencia económica mantiene inicialmente todavía,

supone que empíricamente *nunca hay simetría* perfecta entre los participantes-afectados en la comunidad argumentativa, no tiene la posibilidad de utilizar ese tercer criterio de demarcación, porque ha abandonado a la ética material, por opinar que es particular, ligada a pulsiones egoístas, a una "vida buena " o a valores culturales sin pretensión de universalidad. La moral sólo da las reglas para la discusión sobre la fundamentación de normas prácticas, pero no puede dar *orientaciones* materiales *a la misma discusión* -sino que la deja bajo la responsabilidad de los "expertos" en los temas discutidos-. Pero, ¿son *críticos* esos expertos? ¿Puede la moral discursiva dar criterios para discenir cuáles expertos-científicos son "funcionales" al sistema (que excluye no-intencionalmente los no-participantes afectados) y cuáles son los expertos-científicos "críticos"? Nada de esto puede reflexionar la Ética del Discurso. Veamos como podemos abordar la cuestión.

a. *Necesidad de la "crítica" a partir de la comunidad simétrica y antihegemónica de las víctimas*. La razón discursiva, cuyo ejercicio intersubjetivo alcanza validez en una comunidad de comunicación, puede cumplir su capacidad fundamentadora práctica hegemónica desde el sistema vigente[69] (en nuestro tema: desde el "centro" del Sistema-Mundo que comienza a globalizarse desde la conquista de México en 1519), o desde una "comunidad de víctimas". Esta última puede ser un grupo de mujeres que toma conciencia del "machismo", un grupo de afro-americanos que lucha contra la discriminación racial, un grupo de marginales contra la exclusión urbana... o naciones y culturas periféricas ante el Sistema-Mundo que se globaliza. La Ética del Discurso no ha imaginado todavía esta *perspectiva*: los participantes de una comunidad de víctimas afectadas, que en la comunidad hegemónica están *excluidos* o en posición *asimétrica*, pueden adquirir en cambio participación *simétrica* cuando se encuentran "entre ellos". En el "fondo de la historia", como excluida del proceso de globalización (por ser mujer, por ser india, por ser campesina, por ser guatemalteca), nos dice una víctima privilegiada:

---

en términos de teoría de la crisis, una relación con la sociedad global [...] Pero con todo ello acaba rompiendo la Economía al convertirse en una ciencia especializada [léase: funcional]. La ciencia económica se ocupa hoy de la economía como un subsistema de la sociedad y prescinde de las cuestiones de legitimidad" (Habermas, 1981, t. 1, p. 19; p. 17). No estaría en esta situación si fuera ciencia social *crítica* (como continúa siendo para los que practican hoy la economía *crítica* tal como la practicara Marx en su época).

[69]. Es necesariamente "hegemónica" si no se plantea *explícitamente* el tercer criterio de demarcación, pero no puede hacerlo porque es material (o lo material ha sido abandonado en el inicio de su proceso formal).

> "Me llamo Rigoberta Menchú. Tengo veintitrés años. Quisiera dar este testimonio vivo que no he aprendido en un libro y que tampoco he aprendido sola ya que todo esto lo he aprendido con mi pueblo[70] y es algo que quiero enfocar [...]"[71].

La razón discursiva misma puede ser "funcional" al sistema vigente o intersubjetivamente "crítica ". Pienso que hemos dado un paso adelante. Hemos partido de la posición fuerte, crítica (negativa y material) de la *primera* Escuela de Frankfurt, y ahora "subsurnimos" también, dentro del paradigma lingüístico-discursivo de la *segunda* Escuela de Frankfurt, dicha "crítica". La "crítica" de la que hablamos nada tiene que ver con el "critical thinking" teórico de un Stephan Toulmin o Hans Albert, pero tampoco exactamente con la "emancipación (*Emanzipation*)" habermasiana f como Ilustración (*Aufklärung*) discursiva. Se trata de la "crítica *ética*" que parte del "ponerse de parte de" la víctima empírica e intersubjetivamente, considerando su negatividad material (con "a " en alemán). Cuando el científico solidario (el "intelectual orgánico" de Gramsci) ha adoptado esta perspectiva práctico-intersubjetiva, discursiva, y proyecta un programa de investigación científica que busca "explicar" -según los mejores "recursos" científicos a disposición-la "causa " de la negatividad de las víctimas, obtenemos la "posición" *desde donde* se desarrollan las "ciencias sociales *críticas*" (e igualmente la Filosofía de la Liberación y su Ética, que es su necesaria introducción[72]). De esta manera, cuando Marx escribe:

> "Del hecho de que la ganancia pueda estar por debajo del plusvalor o sea de que el capital pueda intercambiarse por una ganancia pero sin valizarse en sentido estricto, se desprende que no sólo los capitalistas individuales, *sino las naciones* pueden intercambiar continuamente entre sí [...] sin que por ello hayan de obtener ganancias iguales. Una puede apropiarse constantemente de una parte del plustrabajo de la otra, por el que nada da a cambio, sólo que en este caso ello no ocurre en la misma medida que entre el capitalista y el obrero"[73].

---

[70]. La "comunidad de las víctimas".

[71]. Menchú, 1985, p. 21.

[72]. La Teoría Crítica de Horkheimer formulaba esta cuestión ambiguamente, ya que confundía en un solo programa las ciencias sociales críticas y la filosofía ético-crítica { que yo denomino Ética de la Liberación). Es bueno distinguirlas y saber articularlas.

[73]. *Grundrisse*, Cuad. VII; Marx, 1974, p. 755. Véase la ponencia de Hinkelammert, "Die Marxsche Wertlehre und die Philosophie der Befreiung" {Hinkelammert, 1995). Además consúltese mi artículo "Marx's Economic Manuscripts of 1861-63 and the 'Concept' of Dependency" (Dussel, 1990).

Marx ciertamente no se "interesaba " principalmente en su momento de manera especial por la competencia de los capitales (y de los "capitales globales nacionales") en el mercado mundial. A mi sí me interesa, porque tiene que ver con la cuestión de la "globalización" del capital productivo y del mercado. La relación de plusvalor entre el capitalista y el obrero tiene que ver con la "esencia del capital" -que es lo que históricamente "interesaba" a Marx, articulado *éticamente* a los obreros ingleses en 1858, para "explicar" la "causa " de su negatividad material: la miseria de la clase trabajadora-. A mi me "interesa " ahora, articulado a la miseria de las naciones periféricas (a sus pueblos, etnias, grupos, y también clase obrera, etc.), el problema de la "competencia" *entre capitales nacionales*, que permite la "transferencia " de valor (plusvalor) *de una nación a otra*. La globalización no está tan avanzada como para borrar las fronteras nacionales[74].

El consenso intersubjetivo, con pretensión de validez, que se alcanza en la "comunidad de las víctimas" y que integra también "explicaciones" científico-críticas, es, sin embargo, contrario ante el consenso válido de la "comunidad hegemónica" (por ejemplo, el del "sentido común" europeo-norteamericano acerca de los países periféricos, de los que se dice que "no trabajan", que son "racial y racionalmente inferiores", que "merecen su miseria por falta de competividad", etc., etc., lo que crea hoy una xenofobia creciente, en la California de la ley 187, o ante el Sur africano o el Este

[74]. Si esto aconteciera desaparecerían las llamadas corporaciones transnacionales, que "juegan" con la diferencia media de los *capitales globales naciones* en cuanto a su composición orgánica: ponen capital productivo de alto desarrollo tecnológico en países con bajos salarios, lo que les permite competir con ventaja contra el resto de los capitales de la nación de origen de la transnacional (que absorben salarios altos) y contra los capitales del país en donde se instalan (que tienen baja tecnología), lo que les permite (por múltiples mecanismos, desde la "exportación" de parte o productos completos, hasta cobro de royalties o la simple extracción de interés de altos créditos internacionales fantasmas, etc.) *transferir valor* (plusvalor) de la "periferia" hacia el "centro". Sólo Marx tiene un marco teórico-categorial (de economía *crítica* o de *crítica* de la economía) que nos permite "descubrir" y "explicar" estos "hechos", invisibles para la economía "funcional" (neoclásica, keynesiana, neoliberal, etc.). La masiva pobreza de naciones periféricas es un efecto no-intencional de la globalización del capital productivo, comercial y financiero, estructura *material* fundamental del Sistema-Mundo. Como los productos (mercancías), hemos dicho, son objetos simbólico culturales del consumo, y por ello dicho sistema es también un sistema cultural: la Coca-Cola se contempla "en su belleza", se toca "en su fría suavidad", se gusta "en su burbujeante sabor"... reemplaza a otras bebidas tradicionales (y realmente alimenticias), crea necesidades nuevas... y, al final, de nuevo se *compra*... y transfiere al "centro" valor (trabajo vivo humano objetivado). Un país se enriquece y otro se empobrece, es la contradicción que el ricardiano no podía ver en Inglaterra... y ahora no se ve en el nivel mundial.

exsocialista en Europa, "explicando" todo ésto positivamente a partir de las ciencias sociales que le son "funcionales" al sistema dominante (ciencias que se desarrollan en Harvard, Londres o Frankfurt, tal como la ecolnomía neoclásica, en Chicago el "neoliberalismo" económico, o el "estado mínimo" liberal, teorías geopolíticas y militares de la lucha contra la droga -que encubre una ocupación efectiva de los países del Sur-, etc.).

La ética tiene mucho que reflexionar y decir en este nivel. La obrita de Kant *La paz perpetua* fue un intento en su época de proponer un principio universal de las relaciones internacionales que se enuncia así:

> "La acciones referidas al derecho de otros seres humanos cuya máxima no admiten publicidad (*Publizität*) son injustas"[75].

Se trata de un principio formal, procedimental, que toca a la manera cómo debe fundamentarse una máxima: públicamente. Pero de nuevo nos asalta la duda viendo nuestra realidad actual: ¿Pueden organismos internacionales partir en el diálogo y la discusión pública, sin contar con otra exigencia procedimental que es una simetría mínima? ¿No hay veto en las Naciones Unidas? ¿No domina asimétricamente, y por lo tanto orienta la economía y política mundial, el "Grupo de los Siete" (G7)[76], que está reunido en Lyon)[77] hoy 1 de julio de 1996, al estar yo escribiendo esta líneas? Pero, además: ¿cuáles son los criterios que orientan dichas discusiones? ¿No es acaso la valorización del valor, del capital, la posibilidad de superar la crisis y el aumentar las ganancias de las grandes transnacionales, de los bancos (Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial,

---

[75]. *Zum ewigen Frieden*, B 99, A 93; Kant, 1968, t. 9, p. 245. "Una máxima que no puede publicarse sin provocar el fracaso de sus propósitos, que debe mantenerse en secreto para conseguir el éxito deseado, que no puede proclamar públicamente sin levantar el ánimo de todos contra mis intenciones [...] esta máximo no podrá basarse nunca sino en la injusticia" (*Ibid*., B 100, A 94). Sería bueno recordarle ésto al Almirante Canaris contra Hitler, o a los héroes que han muerto en manos de Pinochet o Somoza. La regla de Kant vale para un "estado de derecho" metropolitano. ¿Cómo hubiese pensado Kant si hubiera sido un esclavo afro-caribeño en la Jamaica en el siglo XVIII? ¿Hubiera hecho pública por anticipado su plan de fugarse de la explotación del azúcar para navegar hasta la Costa Atlántica de Centro América y alcanzar así su libertad?

[76]. En las Naciones Unidas hay más de 150 naciones representadas, ¿serán estas "7" más humanas o tendrán más derecho o dignidad que las restantes? ¿No será simplemente que tienen más *poder y riqueza*? Hemos mostrado, esquemáticamente, aspectos de la historia de la acumulación de esa "riqueza".

[77]. Leo en *Cinco Días* (Madrid), 1 de julio (1996): "El G-7 advierte que la globalización agravará el desempleo y la desigualdad" (p. 25).

Banco Interamericano de Desarrollo, etc.), los criterios que orientan esa discusión? ¿Que puede decir la ética además de enunciar reglas para definir la participación simétrica de los afectados para alcanzar validez en la fundamentación de normas... cuyas condiciones de posibilidad se sabe por anticipado que son *siempre empíricamente inexistentes*? Apel, en su ponencia en el diálogo Este-Oeste, sobre "Hacia una macroética de la humanidad"[78], dice optimistamente:

> "Actualmente vivimos, por primera vez en la historia, en una civilización planetaria [...] La unidad de la historia humana se ha realizado hoy en un sentido: [...] como una unidad éticamente deseable, y en parte existente, de cooperación respecto a la formación, preservación y reforma de las condiciones comunes de la civilización del mundo actual"[79].

Después de mostrar en qué consiste el principio ético universal, que se hace presente en aquellas "intuiciones morales proporcionadas por los presupuestos no contingentes de la institución -o metainstitución filosófica- del discurso argumentativo", Apel concluye -nuevamente lleno de optimismo-:

> "Esta fundamentación en apariencia esotérica está, en cierto sentido, *bien confirmada hoy* (...), junto con aquellas declaraciones públicas que acompañan a los cientos de diálogos y reuniones sobre asuntos de importancia vital para la humanidad [...] Pues estas reuniones y diálogos, en la mayoría de los casos, intentan al menos ser algo semejante a los discursos prácticos, luchando por soluciones aceptables para todos los seres humanos afectados"[80].

Todos los países periféricos o empobrecidos; las clases oprimidas del centro y la periferia; los afro-americanos y los hispanos en USA; las mujeres en todo el mundo; los "niños de las calles" de Bogotá o Sâo Paulo y los ancianos en asilos miserables; los marginales a millones y los también millones de emigrantes por causas políticas, raciales, económicas, etc., podrían dar testimonio que nada de eso se cumple, siendo *una asimetría gigantesca* la regla en todas esas reuniones o diálogos, en donde los "afectados" casi siempre están ausentes y las decisiones no son "aceptables" por las grandes mayorías de la humanidad.

---

[78]. Apel, 1992.
[79]. *Ibid*., p. 21.
[80]. *Ibid*., p. 30.

b. Desde las exigencias éticas de la producción, reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad. Pareciera que el principio universalista formal o discursivo es por definición la última instancia racional. Sin embargo no es así. Wallerstein escribe:

> "We can assert, if we wish, that the principie of universalism both on a world-wide scale and within each of the sovereign states that constitute the rinterstate system is *hypocritical*. But it is precisely beca use there is in reality a *hierarchy of states* within the interstate system and a *hierarchy of citizens* within each sovereign state that the ideology of universalism matters"[81].

La dominación entre los estados, las culturas, los individuos, pueden medirse por la cualidad de vida, por la posibilidad que le ofrece la vida para su realización plena a cada una de las partes afectadas. Pero para ello la vida *humana* debe ser otro (no sólo la intersubjetividad discursiva y pública, que es *válido y lo subsumimos*) de los *criterios*, siendo un criterio positivo, y universal de verdad práctica (razón práctico-material}, de donde se fundamenta el *principio* ético material universal positivo, punto de partida del "principio crítico" o negativo (del *deber* evitar la muerte de la humanidad).

Como hemos escrito en otro lugar, proponemos la siguiente descripción inicial del *principio material universal de la ética*, principio de la corporalidad como "sensibilidad" conteniendo un orden pulsional, cultural-valorativo (hermenéutico-simbólico), de toda norma, acto, institución o sistema de eticidad, desde el criterio de la vida humana en general: El que actúa éticamente[82] debe (como obligación o deber-ser ético) *reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida de cada sujeto humano*, teniendo como regla enunciados normativos con pretensión de verdad práctica, en *una comunidad de vida*, desde una "vida buena " cultural e histórica[83] (con un modo de interpretar la felicidad, y con una cierta referencia a los valo-

---

[81]. "Culture as the Ideological Battleground", en Featherstone, 1993, p. 43.

[82]. Explicitar lo de "éticamente" es redundancia, ya que si el que actúa es un ser humano como humano obra éticamente. Pero en este caso la redundancia no sobra ya que refuerza la intención del enunciado.

[83]. Aún en una cultura postconvencional, donde cada individuo debe justificar racionalmente sus decisiones, y no sólo moverse convencionalmente por tradición, el proyecto de criticidad argumentativa intersubjetiva (de Apelo Habermas) son ya un proyecto de "vida buena" postconvencional, que florece en una cultura histórica, en un momento dado, etc.

res O de una comprensión del ser}, que se comparte solidariamente teniendo por referencia última a toda la humanidad, y por ello *con pretensión de universalidad*[84].

Este principio material de la ética incluye el punto de partida y contiene la "materia " (Inhalt) de todos los momentos posteriores (formal-procedimental, de factibilidad, crítico o de liberación}. Este ámbito constituye el *contenido ético* de toda praxis y de todo proyecto de desarrollo futuro: no puede negarse, superarse o dejarse de lado *en ningún caso*. Se trata del ámbito desde donde se implanta la facticidad del mundo cotidiano ético como tal. No es un mero horizonte particular o "patológico" que pueda abandonarse para elevarse a un horizonte *a priori* de principios trascendentales -como en el caso de Kant o Apel-. Tampoco consiste exclusivamente en el horizonte cultural-como para los comunitarianistas-, o inconmensurable -como para los postmodernos-. Pero, además, aunque es el punto de partida *necesario* que se presupone ya siempre en toda ética o moral, no debe olvidarse: no es un horizonte *suficiente*, ya que para la validez, factibilidad o crítica ética, se deberá echar mano *de otros principios* de co-determinación.

Pero este mismo principio *positivo* se transforma en un principio crítico *negativo*. Los criterios fundamentan los principios éticos; ahora "pasando" del "ser-viviente" al "deber-ser-viviente" (negando validez material, en el nivel de los juicios acerca de la vida humana, a la puramente lógico-formal "falacia naturalista "}, podría darse el siguiente ejemplo:

1. Esta víctima tiene hambre; de no comer su vida corre peligro (juicio de hecho o enunciado descriptivo)

---

[84]. La pretensión de universalidad de cada cultura (desde la esquimal o bantú, hasta la azteca nahuatl o moderna europea postconvencional) indica la presencia del principio material universal *dentro de toda cultura*, lo que se opone al etnocentrismo. Etnocentrismo o fundamentalismo cultural es el intento de imponer a otras culturas la pretensión de universalidad que *mi (nuestra) cultura* posee, antes de haber sido discursiva e interculturalmente probada. La pretensión seria de cada cultura a la universalidad debe probarse por el diálogo racional cuando hay confrontación entre culturas. y cuando se confrontan históricamente la culturas, el diálogo es posible desde la pretensión de universalidad de cada una, *y materialmente desde el principio de contenido*, de la reproducción y desarrollo de la vida de todo sujeto cultural, que alienta a cada cultura ya todas, *por dentro*, y que permite materialmente descubrir articulaciones reales al comenzar a dialogar sobre el *cómo cada cultura reproduce o desarrolla la vida humana en concreto*. El momento intersubjetivo discursivo es exactamente el momento procedimental que permite *formalmente* dicho diálogo, pero que no niega la lógica del *contenido material* del cual los dialogantes deben partir. Todo ésto lo hizo fracasar el *eurocentrismo de la Modernidad* ante las culturas periféricas desde finales del siglo XV hasta el presente (véase Dussel, 1993).

2. Yo soy re-sponsable[85] del hambre de esta víctima. Ergo[86] (se fundamenta un enunciado normativo):
3. debo (es una obligación ética), en primer lugar, *criticar* a la norma, acción, institución o sistema de eticidad (*Sitllichkeit*) como parte o totalidad, en cuanto es la causa de dicha negatividad, y además, y posteriormente,
4. debo *transformar* la norma, acción, institución o estructuras que causan tal negación en la víctima.

Se trata de juzgar *negativamente* al sistema (norma, acto, etc.) como la mediación que genera víctimas. Es la *krísis* por excelencia. El "juicio final" (*à la* Benjamin describiendo la obra de Paul Klee) desde el "tribunal (*kriterion*)" de la historia (desde las víctimas), que *mide* toda norma, acto, institución o sistema de eticidad en su bondad (o maldad). El enjuiciar con un "no" al sistema, está precedido por un "no" causar víctimas (de no haber " esta " víctima no se haría necesaria " esta " crítica) .Por ello se comprende el por qué los imperativos más antiguos y venerables de la humanidad fueron siempre *negativos*. Aquí debe situarse la propuesta de Wellmer[87] acerca de la fuerza del imperativo universal como prohibición de una máxima no generalizable.

El principio ético-crítico, en sus momentos negativo, primero (como juicio negativo ante la no-reproducción de la vida de cada sujeto humano), y positivo (como exigencia del desarrollo de la vida de cada sujeto humano), podría ser enunciado aproximativo como sigue: Quien actúa ético-*críticamente* ha reconocido que a las víctimas de una norma, acto, institución o sistema de eticidad, etc., se les ha negado la posibilidad de vivir (en su totalidad o en alguno de sus momentos), por lo que se está obligado, en primer lugar, a) a negar la "bondad" de una tal mediación y su origen, es decir: criticar primeramente la no-verdad del momento que origina la víc-

[85]. En el sentido ineludible indicado por Levinas, pero igualmente si se consideran todas las mediaciones necesarias, ya que todo ser humano, por ser un momento de la estructuras complejas de la humanidad en su desarrollo, en su ser miembro constitutiva mente de una comunidad de vida, no puede declararse *absolutamente* inocente de nada, y tampoco de efectos no-intencionales. Siempre existe algún tipo (directo, indirecto, conciente o no-intencional) de complicidad en la victimación del otro que nos compromete con todos.

[86]. Esta conclusión no es formal-lógica, sino material práctica y de los juicios acerca de la vida humana, autorreflexiva, responsable y por ello obliga a reproducir y desarrollar la propia (y ajena) vida concreta.

[87]. Véase Wellmer, 1986, I: "El programa kantiano".

tima (que desde ahora aparece como dominador), y, en segundo lugar, b) a crear co-solidariamente los medios para transformarlo.

Estos principios material y crítico universales, nos *permiten "orientar" en un nivel abstracto y fundamental las conferencias, reuniones o discusiones* tan valorizadas por la Ética del Discurso, que se efectúan a propósito del proceso de globalización, pero, esencialmente, recordar la asimetría existente, y exigir igualmente a las víctimas a tomar conciencia, luchar por su reconocimiento, por sus derechos, para "poder vivir", fuera de las conferencias, etc., y desde el mundo cotidiano. La Ética de la Liberación, entonces y además de los principios formales (que subsume), fundamenta también un principio material que puede ejercerse negativamente como crítica del Sistema-Mundo que se globaliza, por su contenido (en el nivel económico, ecológico, pulsional, etc.).

c. Importancia filosófica del diálogo discursivo "Norte-Sur" y "Sur-Sur". La filosofía, en su dimensión ética, tiene responsabilidad entonces de dicha "orientación". Debe promover una discusión entre filósofos del Norte (que son los que tienen la hegemonía por el *poder material* de sus universidades, estructuras educativas, casas editoriales, revistas, estructuras de investigación, sueldos, becas, articulación a servicios de Inteligencia, militar, transnacional, etc.) y los del Sur, cuando desarrollan un discurso propio, a partir de su situación de subdesarrollo, opresión, marginalidad y hasta exclusión. Dicho diálogo daría a los filósofos del Sur autoridad entre sus iguales y ante la sociedad civil para emprender la crítica de sistemas periféricos, que son cómplices de una *globalización excluyente* y destructora de la identidad cultural de los pueblos dominados.

Pero, además, sería necesario que el Norte ayude al Sur a realizar diálogos filosóficos Sur-Sur, entre Africa, Asia y América Latina, para que los graves problemas que produce como efectos no-intencionales el proceso de globalización, sea reflexionado desde las exigencias propias del Sur, sin pasar por la mediatización transformativa (y frecuentemente acrítica y condicionante) de las estructuras del Norte. El Prof. Odera Oruka[88], con el que organizamos una Comité Internacional para el diálogo filosófico Sur-Sur en diciembre de 1994 en El Cairo, y que debía participar en el panel organizado en la APA de abril de este año en Seattle (Washington), fue asesina-

[88]. Profesor de la Universidad de Nairobi (Kenya), presidente de la Asociación Filosófica del Africa, amigo personal del autor de estas líneas.

do en diciembre de 1995, por uno de esos gobiernos dictatoriales del mundo periférico, que temen a los filósofos críticos. Es un testimonio de la fidelidad a la crítica, a la filosofía africana, periférica y realmente "mundial " naciente.

5. CONCLUSIÓN: EL " PRINCIPIO-LIBERACIÓN " EN LA GLOBALIZACIÓN-EXCLUSIÓN

Unas pocas palabras de la que pudiera ser toda una discusión futura. Siendo que la globalización produce efectos desvastadores no-intencionales en al menos dos mil millones de seres humanos y de numerosas culturas, que denominamos *"las víctimas" de dicha globalización*, la Ética de la Liberación, debe todavía advertir que la función de la ética ante dicho proceso no termina en dar las reglas discursivas para el consenso sobre las medidas a tomar, ni dar "orientaciones" abstractas pero suficientes en cuanto al principio de reproducir y desarrollar la vida de todo *sujeto humano* -como principio universal, y del cual el principio discursivo es su mediación moral de aplicación-, sino que habría todavía que considerar la factibilidad de la decidido gracias al cumplimiento de los dos principios enunciados (el material y formal).

En efecto, en los países periféricos la *factibilidad* de decisiones laudables, encomiables, las mejores, fija límites absolutos: lo posible desde un punto de vista técnico, económico, político, etc., determina un tercer ámbito de la acción, y hace que la decidido consensualmente como mediación de vida humana sea efectiva o realmente "posible". Hay entonces un principio ético de factibilidad que subsume las operaciones de la razón instrumental (medio-fin) desde la evaluación de los fines mismos (desde el *principio material de la vida* y el principio moral discursivo: debe ser una mediación para la vida decidido racional y simétricamente por los afectados). Lo así efectuado es la "bueno". Es "bueno" el proceso de globalización para muchos países, culturas, empresas económicas, partidos políticos, comunidades científicas o filosóficas. Pero, desde las víctimas, como diría Adorno, la "verdadero" deviene "no-verdad", y la "eficaz" (factible) "ineficaz" para la reproducción de la vida y la participación simétrica *de dichas víctimas*. La factibilidad ética de la reproducción y desarrollo de la vida de los miembros de los países periféricos empobrecidos, de las culturas destruidas, etc., consiste en poner freno a dicha globalización cuya única *medida* es la competitividad eficiente en el mercado (un principio de factibilidad formal,

instrumental, sin ningún criterio o principio ético), que por la valorización del valor está destruyendo ecológicamente la vida en el planeta Tierra y la vida concreta igualmente de la mayoría de la Humanidad. Es en este momento que una Ética que fundamenta los motivos de los sujetos históricos que son las víctimas para tomar conciencia, se hace necesaria, pero no sólo para fundamentar la necesidad de conferencias, reuniones o discusiones para poner límites racionales y éticos a la " eficacia del *mercado total* en el proceso de globalización", sino para fundamentar materialmente (por su contenido) las normas, acciones, instituciones o sistemas de eticidad que *la lucha cotidiana de las víctimas* comienza a realizar de tan múltiples maneras, en los llamados "movimientos sociales", A estos *nuevos sujetos históricos* (movimientos feministas, ecologistas, naciones pobres, clases oprimidas, etnias indígenas, poblaciones urbanas marginales, inmigrantes y desplazados por guerras o situaciones económicas, los grupos antirracistas, los "niños de la calle", los ancianos "desechados", y tantos otros "frentes de liberación") debe articularse práctica y cotidianamente una Ética crítica que pretenda fundamentar sus decisiones[89].

[89]. En el *capítulo 6* de la ya nombrada *Ética de la Liberación* hemos expuesto lo que llamamos ahora el "Principio-Liberación", que no incluimos en esta ponencia.

CAPÍTULO XVIII

SISTEMA-MUNDO y "TRANS"-MODERNIDAD

En este capítulo intentamos comenzar de nuevo una reflexión que nos viene ocupando desde el comienzo de los años 60s. del siglo pasado. Radicalizaremos algunas opciones teóricas al encontrar en trabajos recientes hipótesis muy plausibles, que por triviales no habían sido consideradas hasta el presente. La "centralidad" de Europa se reduce ahora a sólo dos siglos (a lo más a 225 años), lo que permite suponer que lo no-subsumido por la Modernidad tiene mucha posibilidad de emerger pujante y ser redescubierto no como un milagro anti-histórico, sino como el resurgimiento de una potencialidad reciente de muchas culturas sólo ocultadas por el "brillo" deslumbrante -en muchos casos aparente- de la Cultura Occidental, de la Modernidad cuya globalidad técnica y económica está lejos que ser una *globalización cultural de la vida cotidiana* valorativa de la mayoría de la humanidad. Es desde esa potencialidad no-incluida de donde surge, desde la "exterioridad" alterativa, un proyecto de "Trans"-Modernidad, un "más-allá" trascendente a la Modernidad occidental (en cuanto nunca asumid,a; en cuanto despreciada y valorada como "nada") que tendrá una función creadora de gran significación en el siglo XXI.

1. UNA HIPÓTESIS TODAVÍA CON ASPECTOS EUROCÉNTRICOS: THE "WORLD-SYSTEM"

La "hipótesis" de un World-System surgió como contrapartida de un primer eurocentrismo, que pensó que Europa, desde sus pretendidos orígenes griegos y medievales latino, produjo "desde-dentro" los valores, los sistemas instrumental es (posiciones de Hegel, Marx, Weber o Sombart)

[1]. Este capítulo tiene su origen en la ponencia presentada en un Seminario con la participación de lmmanuel Wallerstein, G. Arrighi, Walter Mignolo, en el F. Braudel Center íor the Study of Economics en la Universidad de Binghamton (Mass.), diciembre 1998.

que se universalizaron en los últimos cinco siglos, en el tiempo de la Modernidad. Esta posición eurocéntrica que se formula por primera vez a finales del siglo XVIII[2], con la "Ilustración " francesa e inglesa, y los "románticos" alemanes, reinterpretó la Historia Mundial toda entera, proyectando a Europa hacia el pasado, e intentando demostrar (demostración que ha rendido frutos a Europa en los dos últimos siglos) que todo había sido preparado en la Historia Universal para que dicha Europa fuera "el fin y el centro de la Historia Mundial" -al decir de Hegel[3]. Fue con los "Enciclopedistas" que comienza por primera vez la distorsión de la historia (*L'Esprit des Lois* de Montesquieu es un buen ejemplo[4]), pero igualmente con los "ilustrados" ingleses, y en Alemania con Kant, y finalmente con Hegel, para el que el "Oriente" era la "niñez (*Kindheit*)" de la humanidad, el lugar del despotismo y la no-libertad, desde donde posteriormente el Espíritu (el *Volksgeist*) remontará hacia el Oeste, como en un camino hacia la plena realización de la Libertad y la Civilización. Europa habría sido desde siempre elegida por el Destino para ser el sentido final de la Historia Universal.

Por el contrario, la visión del World-System intentaba demostrar que, desde finales del siglo XV, Europa, por el descubrimiento de América, comenzó a desplegar dicho World-System como lmperio-mundo fracasado, que es el primero "mundial" y no pudo haberlo antes. Gracias a la exposición histórica "de larga duración" de Fernand Braudel, lmmanuel Wallerstein tuvo la creadora idea de escribir la historia de este proceso:

> "A finales del siglo xv y principios del XVI, nació lo que podríamos llamar una economía-mundo europea"[5].

---

[2]. Hasta ese momento, como veremos, Europa supo claramente que el "centro" cultural más avanzado estaba en el Sur (musulmán, del Magreb hasta Egipto, que era para Europa el lugar de la cultura "clásica" como lo ha demostrado Martín Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Rutgers University Press, New Brunswick, t. I, 1987) y en el Este (incluyendo al mundo islámico desde Bagdad, aunque en crisis por el Imperio otomano, el Indostán y la China). Vease la obra de Janet Abu-Lughod, *Before European Hegemony*, Oxford University Press, Oxford, 1989. Esta obra de Abu-Lughod comienza, en su exposición, por Francia, Flandes, y después va hacia el Este. Es un relato todavía que parte desde Europa, sin ser ya eurocéntrico.

[3]. Véase mi libro *The Invention of the Americas*, Continuum, New York, 1995, chap. 1, pp. 19ss.

[4]. Escrito en 1748, escribe en el Libro VIII, cap. xxi: "China, pues, es un Estado despótico; y su principio es el temor". En 1762 Nicolás-Antoine Boulanger escribía *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*. Y el término se acuñará hasta el presente, siendo en todo falso y distorsionante.

[5]. *El moderno sistema mundial*, I, cap. 1 trad.esp. Siglo XXI, México, t. I, p. 21.

Para muchos esta visión de las cosas subsumía la formulación de la antigua "teoría de la dependencia " latinoamericana, no la negaba sino que la subsumía, le daba un marco histórico mucho más plausible. Limitaba la "centralidad" de Europa a los cinco últimos siglos y le quitaba el "áurea" de "centro" eterno de la historia mundial. La "Modernidad" habría sido el manejo (managment) de dicha "centralidad" del World-System. Por ello España y Portugal, como prolongación del capital genovés[6] eran para mi la "Primera Modernidad"[7], de manera que, por ejemplo, las discusiones de un Bartolomé de las Casas contra Ginés de Sepúlveda es el comienzo del antidiscurso de la Modernidad (siendo Ginés un intelectual moderno, expresión de la visión eurocéntrica hegemónica en el momento). El mismo J.M. Blaut une el "Rise of Europe" con el descubrimiento de América (1492)[8], y como Marx mismo (citado por I. Wallerstein en la ya indicada obra al comienzo mismo del tomo I), dicho descubrimiento es un momento fundamental en el origen del capitalismo y de la "acumulación primitiva".

En mi obra *Ética de la Liberación*[9] doy las razones por las que es España, y no Portugal ni una nación musulmana del Magreb o la China, la que pudo descubrir América. Pero, a partir de esta hipótesis anti-eurocéntrica (del "primer" eurocentrismo} cuando se habla "descubrimiento de América " se indica simultánea y necesariamente: World-System, capitalismo y Modernidad (para mí, no para Wallerstein que reserva el concepto de "Modernidad" para el tiempo de la "Ilustración" -posición que ahora contará con un nuevo argumento que yo mismo aportaré, pero para dar otro sentido a dicha tesis-) .

De todas maneras esta "hipótesis" del World-System suponía que el "Rise of the West" partía de la *ventaja comparativa* que a la Europa moderna (en especial el Renacimiento) le habían dado los grandes descubrimientos científicos, los metales preciosos (plata y oro), la nueva fuerza de trabajo incorporada al sistema (la de los indios, de los esclavos africanos del siglo XVI al XVIII en América), los nuevos alimentos (la papa inca, el maíz, el *tomatl* y el *chocolatl* mexicanos, etc.[10]), los millones de kilóme-

---

[6]. Giovanni Arrighi, *The long Twenty Century*, Verso, London, 1994.

[7]. Ahora incluirá igualmente la hegemonía intra-europea de Amsterdam y la Francia y el Reino Unido antes de la Revolución Industrial.

[8]. *The colonizer's model of the World*, The Guilford Press, New York, 1993, pp. 187ss.

[9]. *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, [30-33]; pp. 52ss.

[10]. E194% de los tubérculos que se usan para la alimentación humana en el siglo XIX provienen de Amerindia.

tros incorporados a la agricultura de las colonias europeas por la conquista, y el invento de nuevos instrumentos económicos. Todo esto permitía el triunfo de Europa en la competencia ante el mundo islámico, el Indostán, el Sudeste asiático o la China. Además los europeos, gracias a la carabela (descubierta por los portugueses en el 1441), eran los únicos que podían atravesar los Océanos, armar sus barcos con cañones de alto poder, y dominar primero el Atlántico (pretendidamente desde el siglo XVI "centro" geopolítico del mundo), y posteriormente el Índico y el Pacífico. El World-System lo originó Europa gracias a la invasión del continente americano (llamado "descubrimiento") y su superación deberá nacer "desde-*dentro*" de ese proceso de globalización comenzado en 1492 y que se profundiza al final del siglo XX.

Sin contradicción con esta visión de las cosas, aunque significando una tradición intelectual completamente distinta, hablar de "Post"-modernidad (momento *a* del Esquema 20) es indicar que hay un proceso que surge "desde-*dentro*" de la Modernidad, y significa un estado de crisis actual en el horizonte de la globalización. Hablar en cambio de "Trans"-modernidad exigirá una nueva interpretación de todo el fenómeno de la Modernidad, para poder contar con momentos que *nunca estuvieron incorporados a la Modernidad europea*, y que subsumiendo lo mejor de la Modernidad europea y norteamericana que se globaliza, afirmará "desde-fuera" de ella *componentes esenciales de sus propias culturas excluidas*, para desarrollar una nueva civilización futura, la del siglo XXI. Aceptar esa masiva exterioridad a la Modernidad europea permitirá comprender que hay momentos culturales situados "fuera " de dicha Modernidad. Para ello habrá que superar una interpretación que supone todavía un "segundo" y muy sutil eurocéntris11)oJI, pasando a una interpretación no-eurocéntrica de la historia del sistema mundial, sólo hegemonizado por Europa por algo más de 200 años -y no 500-, por lo que el hecho de que otras culturas hasta ahora despreciadas, no valorizadas, estén emergiendo desde un "más-allá" del horizonte de

[11]. El "primer" eurocentrismo es el de Hegel o Weber, que suponen la superioridad de Europa; superioridad probada "desde" factores puramente internos de la misma Europa. El "segundo" tipo de eurocentrismo, que ha superando el "primero", piensa todavía desde Europa, aunque acepta que Europa logró el dominio por momentos venidos desde "afuera" (por ejemplo, los metales preciosos americanos), lo que le permitirá triunfar en la competencia con el Mundo musulmán, el Africa y el Asia desde e11492. Las descripciones parten narrarivamente siempre desde Europa. Africa o Asia son el mundo *externo*, lejano, posterior. Intentamos superar este "segundo" eurocentrismo para indicar el sentido de una "Trans"-modernidad como proyecto, como alternativa.

la Modernidad europea no es un mero milagro de su surgimiento desde la nada, sino el retorno a ser los actores que ya lo han sido en esa historia en otras épocas recientes. Aunque la cultura occidental se globaliza -en un cierto nivel técnico, económico, político, militar- no agota por ello otros momentos de enorme creatividad en esos mismos niveles que afirman desde su "Exterioridad" otras culturas vivientes, resistentes, crecientes.

2. ¿QUÉ SIGNIFICÓ CHINA EN EL "WORLD-SYSTEM" HASTA EL SIGLO XVIII?

En una obra anterior yo demostraba por qué la China no pudo descubrir América[12]. Aunque me oponía a considerar a China inferior (desde un punto de vista económico, cultural, técnico y hasta científico) a la Europa de los siglos xv y XVI, argumentaba que China no podía ser hegemónica del "nuevo sistema " porque no descubrió América, y no lo hizo porque el "centro" del "Sistema inter-regional"[13] se encontraba hacia el Oeste de la China, en el Indostán y el mundo musulmán, y por ello América estaba fuera de su horizonte -y si llegó a Alaska o a California nada de interés comercial pudo encontrar, como es de suponer-. Con ello se pensaba que China permaneció periférica, o al menos no era central en el World-System, anterior al capitalismo ya la Modernidad por no haber descubierto América, y como algunos llegaban a indicar que, siendo el Renacimiento italiano el comienzo de la Modernidad -tesis de G. Arrighi-, en China sólo hubo a lo más un proto-proceso renacentista en algunas de sus grandes ciudades como Huangchou. Pero fue un proceso que abortó ante la presencia expansiva del colonialismo portugués, español, holandés y posteriormente inglés y francés. China no fue moderna, ni capitalista, ni central, sino que quedó en la "noche oscura" del despotismo oriental, del "modo de producción asiático"...

André Gunder Frank nos propone en *ReORIENT: Global Economy in the Asían Age*[14] una hipótesis que sería un nuevo argumento en favor del

---

[12]. *Ética de la Liberación*, [30-31], pp. 52-54.

[13]. Lo llamo "Inter-regional-System": Asiatic-afro-mediterranean, y no "World-System" por no incluir todavía a América, ya que nos situábamos antes del 1492.

[14]. University of California Press, Berkeley, 1998. Léanse los tres artículos publicados en Review vol. XXII, 3 (1999) de Samir Amin, "History Conceived as an Eternal Cycle" (pp. 291-326); Giovanni Arrighi, "The World According to Andre Gunder Frank"(pp. 327-354), y lmmanuel Wallerstein, "Frank proves the European Mitacle" (pp. 355-372). Debo admitir que acepto casi todas las críticas de los tres autores contra A. G. Frank, pero sin embargo los tres admi-

concepto actual de "Trans"-modernity -y no sólo de "Post"-modernity-, como podrá verse. Indicaré someramente alguna de las tesis sostenibles de A. G. Frank e intentaré al mismo tiempo de anotar mis diferencias[15].

Es "trivial" -y lo obvio frecuentemente oculta grandes verdades- que China fue hasta el siglo XVIII considerada por los europeos una potencia económica, política y cultural[16]. Adam Smith se refiere de manera obvia a la magnitud económica de la China. En frecuentes pasajes de su obra *El origen de la riqueza de las naciones* (todavía en 1776), observando su grandeza y lo bajo de sus salarios, escribe:

> "China ha sido durante mucho tiempo uno de los países más ricos, mejor cultivados, más fértiles e industriosos, y uno de los más poblados del mundo [...] Las relaciones de todos los viajeros convienen en los bajos que son los salarios del trabajo y en las dificultades que tropiezan los obreros para poder mantener una familia"[17].

Considérese que Smith usa el término "industrioso" y "salario" tal como lo hará con respecto a Inglaterra o Escocia, por lo que parece difícil que una tal "industriosidad" manufacturera y un tal "salario" no

---

ten que Frank ha apuntado a una verdad olvidada: la importancia de la China. y digo olvidada, porque si la China era el país más productor del sistema hasta el siglo XVIII, el más poblado, etc., la descripción del World-System debió comenzar por tomar en serio y en primer lugar a la China. y nadie había hecho esto.

[15]. Desde ya acepto las críticas de A. G. Frank contra el concepto de "modo de producción asiático" que es una falacia "orientalista" (por usar el termino de Edward Said), pero de allí a quitar todo sentido al concepto de "valor", "capital" y "capitalismo" hay mucha distancia. Lo que aparece, por el contrario, es una pregunta interesante que A. G. Frank no se hace: ¿Fue la China del 1400 al 1800 un país mercantil capitalista? y creo que él ha aportado la razones para poder comenzar (es tema entonces de futuras discusiones) a afirmar que China tuvo regiones donde se desarrollaron seriamente modos de producción proto-capitalistas manufacturero, en el nivel de la "subsunción formal" de plusvalor en el proceso de trabajo (pero sin "subsunción material" y por lo tanto "real") en el "capital" *sensu stricto*, con obtención entonces de "plusvalor (*Mehrwert*)" -en el sentido conceptual de Marx en *El capital*- en las fábricas o "trabajadurías" artesanales de tantas ciudades chinas de la porcelana, alfarería, tejidos de seda, etc.. Tiene razón S. Amin al mostrar que el Estado chino, de gran potencia y organización, jamás dejó que una cierta burguesía naciente (¿los eunucos?) hubiera podido tomar el poder, y con ello impidió el crecimiento normal del capitalismo. De todas maneras A. G. Frank nos permite lanzar más preguntas creativas de las que él mismo se hace, y no puede hacerlas ni contestarlas adecuadamente, ya que ha descuidado desde hace tiempo la categoría de "valor" (no sólo "valor de cambio") en Marx mismo.

[16]. No se olvide que en el siglo XV, cuando Inglaterra tenía 3 millones de habitantes, España 10, Francia 18, toda Europa 69, la China ya llegaba ella sola a 125 millones. En 1800 Europa tenía 188 millones, y la China casi el doble: 345 (Frank, 1998, p. 168).

[17]. Libto I, cap. 8; trad. esp. Fondo de Cultura Económica, México, 1984, p. 70.

deban dar a los propietarios de dichos establecimiento "plusvalor" en sentido estricto:

> "No nos es dado citar país alguno cuyo progreso en la prosperidad haya sido tan continuo que pudiera haber facilitado la adquisición de un capital suficiente para estos [...] propósitos, a no ser que demos crédito a las maravillosas relaciones de la riqueza y cultura de China"[18]. "*China es un país mucho más rico que cualquier parte de Europa*, y la diferencia en el precio de las subsistencias es muy grande entre estos dos continentes. El arroz es mucho más barato en China que el trigo en cualquier región de Europa"[19].

La vida de la élite es mucho más "desarrollada" en China que en Europa (es el "lujo" que exige Sombart para el capitalismo[20]):

> "El séquito de un magnate en China o en el Indostán es, según todas las referencias, mucho más numeroso y espléndido que el de las personas más ricas de Europa"[21].

Pero, de todas maneras, las enormes masas de obreros son más pobres:

> "El precio real del trabajo, o sea la cantidad real de las cosas necesarias para la vida que percibe el trabajador es [...] más bajo en la China y en el Indostán, los dos mercados más grandes de las Indias Orientales, que en la mayor parte de Europa"[22].

Para Adam Smith, entonces, el descubrimiento de América hispana permitirá a Europa comprar en ambos mercados (los más ricos del World-System, los más variados del mundo hasta la Revolución industrial):

> "La plata del Nuevo Mundo es, al parecer, una de las principales mercancías que se emplean en el comercio practicado entre *los dos extremos [sic] del Antiguo*, y es, en gran parte, este metal el que conecta regiones tan apartadas dei globo"[23].

Es interesante anotar que los "dos extremos" del "Sistema inter-regional" *antiguo* se conectan en el *Nuevo* sistema con el "Nuevo Mundo" constituyendo el "*Primer* World-System". Europa puede entonces "cQm-

---

[18]. *Ibid*., Libro II, cap. 5; p. 331.
[19]. *Ibid*., Libro I, cap. 11, Disgresión, Primer período; p. 182.
[20]. Véase de Wemer Sombart, *Lujo y capitalismo*, Revista de Occidente, Madrid, 1965.
[21]. *Op. cit*., Tercer período; p. 198.
[22]. *Ibid*.
[23]. *Ibid*., p. 199.

prar", gracias al dinero latinoamericano (peruano-mexicano), en el "mer-
I cado" chino; es decir, puede "vender" muy pocos productos-mercancías (excepto plata) fruto de su "industriosidad" por la subsunción del "trabajo asalariado" europeo, porque es una región productivamente "sub-desarrollada " sin competencia posible ante el mayor "desarrollo" de la producción de mercancías chinas tales como los utensilios de porcelana, los tejidos de seda, etc. .Como la fuente del " dinero-plata " está en América:

> "En China, nación más rica que cualquiera de las de Europa -repite A. Smith-, el valor de los metales preciosos se cifra mucho más alto que en ninguna parte del continente europeo [... gracias al] descubrimiento de las minas de América"[24].

La crisis de la hegemonía china en el "antiguo sistema " -¿el primer sistema capitalista?- debido a causas que habrá todavía que estudiar con mayor profundidad[25], permitió el "Rise of the West".

Max Weber tuvo la intuición de que, de no ser Europa la región más preparada para efectuar la Revolución Industrial, debían serlo la China o el Indostán. Por ello dedicó sus trabajos sociológicos, en el nivel ético y religioso, para probar el por qué la China y la India no pudieron dar origen a la sociedad capitalista. El fruto de sus enormes investigaciones[26], una y otra vez concluían con la misma respuesta: la China y el Indostán no pudieron ser capitalistas por... su régimen corporativo de propiedad, por tener una burocracia que impedía la competencia, etc. Y, por el contrario, al estudiar la ética de los profetas de Israel[27] encuentra que desde tan antiguo se comen-

---

[24]. *Ibid*., Concluye la digresión sobre las variaciones del valor de la plata; p. 229.

[25]. Entre ellas: el bajo salario en China no permitió el uso de la máquina, permaneciendo en el nivel de un capitalismo manufacturero de la porcelana y los tejidos de la seda con creación de plusvalor absoluto, habiendo sólo subsumido formalmente el proceso artesanal de producción tradicional. La crisis política entre la dinastía de Manchuria y la China del centro, la necesidad de terminar de colonizar el Sur y la ocupación del Occidente de la China {territorio casi el doble del ocupado por la China en toda su historia), encerró a China en sus propios límites, perdiendo interés por el mercado externo, produciendo así un vacío que llenará Europa, en especial el Reino Unido. La perdida de los mares o la represión de la burguesía naciente por parte del Estado imperial muestra la diferencia con Inglaterra, una isla con una monarquía en crisis.

[26]. Véanse sus obras *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen, vol.1-3, 1920-1921 (traducidos parcialmente al inglés en *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, The Free Press, Glencoe, 1951; y *The Religion of India: the Sociology of Hinduism and Buddhism*, The Free Press, Glencoe, 1958).

[27]. En la obra alemana citada (trad. inglesa *Ancient Judaism*, The Free Press, Glencoe, 1952). Por mi parte comencé igualmente una crítica del eurocentrismo (en un sentido exactamente opues-

zó a preparar el largo camino que culminara en la Modernidad capitalista, cuyo último capítulo será la reforma que impulsara la ética calvinista[28], que son las condiciones de la realización del sistema capitalista. El individualismo calvinista, la riqueza considerada como bendición divina, la competencia, la propiedad privada y la disciplina de una subjetividad austera permitieron el surgimiento del capitalismo, no así el corporativismo chino o el cuasi-feudalismo mágico de la cultura brahamánica del Indostán[29].

Por nuestra parte, nos parece imposible que millones de trabajadores con bajo salario en la producción de porcelana (en torno a la región de la ciudad de Sian, entre los ríos Huangho y Yangtse), de donde partía hacia el Occidente la "ruta de la seda ", o de los tejidos de seda (junto al Huangho o a las ciudades de Changtschou y Futschou en la costa oriental), no produjeran plusvalor tal como la definirá Marx. Al menos se trataba de un sistema regional capitalista -aunque haya sólo subsunción formal del proceso de trabajo y se obtenga *plusvalor absoluto*, como ya hemos indicado-, pero que se abortó por razones políticas. Muy lejos, y mucho más complejo, que un mero "modo de producción asiático".

Pareciera entonces que la China fue hasta el siglo XVIII la mayor potencia productora de mercancías, y el Mar de la China un centro mercantil sin igual en el World-System (por la articulación del Old World con el New World desde 1492).

A.G. Frank estudia algunas causas de las diversas crisis de China y el Indostán en el siglo XVII primero, y después del siglo XVIII. La dinastía Ming (1368-1644)[30], que fundó el imperio chino altamente desarrollado

---

to al de Weber), para demostrar que el "ethos de los profetas" era crítico de la Modernidad en mi obra escrita en 1964 *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros Semitas*, 1969.

[28]. Véase en la misma obra alemana el tema (trad. inglesa en *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Georg Allen and Unwin, Londres, 1930).

[29]. Sin embargo, el actual desarrollo capitalista del Japón, Singapur o Taiwan, de inspiración ética neo-confuciana, puede mostrarnos lo equivocado de las hipótesis weberianas, ya que las relaciones corporativas familiares confucianas permiten perfectamente la organización de la empresa capitalista, aún trasnacional, y aún con mayor eficacia.

[30]. Hoy cae en mis manos una revista de arte, donde leo que el 14 de diciembre de 1600 partía de Manila un galeón de 300 toneladas llamado San Diego, y que fue destruido por piratas holandeses. " Al descubrirse los restos del naufragio en 1991 más de cinco mil piezas han subido a la superficie [...] más de 800 porcelanas blanco y azul de la época Ming, 24 guarniciones de espadas japonesas, monedas de oro y plata [...] cerámica china..." (M. L. Campollo, "400 años después surgen testimonios incomparables. Tesoros del San Diego", en *Casas y Gente* (México), 116 (1987), p. 59.

(con regiones capitalistas), entrará en crisis relativa con la llegada de la dinastía manchuriana (1644-1796), tiempo en el que en Europa se pondrá de moda la " moda china " (chinoiserie) del rococó (en torno a utensilios de porcelana, de pinturas de laca sobre madera[31], de baldaquinos en los jardines para tomar el te, "pavillons" chinos decorados, telas de seda para ropajes con amplias mangas, etc.[32]).

3. RECONSTRUCCIÓN DEL SENTIDO DE LA "TEMPRANA MODERNIDAD" (SIGLOS XV-XVILL)

La interpretación que he sostenido de lo que he denominado "Primera Modernidad", con España y Portugal como primera referencia, gracias al "descubrimiento" de Hispano-américa, y por ello como primer despliegue del "sistema mundo", habría que reconstruirlo profundamente suponiendo una presencia china e indostánica hasta el siglo XVIII. En efecto, el "sistema antiguo" -el "old world" de S. Smith, que he denominado el "III Sistema Inter-regional asiático-afro-mediterráneo[33]- se prolongará en el enorme peso productivo de la China desde el 1400 al 1800 (con regiones de producción mercantil o formal capitalista, pero sin influencia en los océanos y por lo tanto encerrada en su horizonte nacional, sin presencia mundial). Por el contrario, la anexión de Amerindia en 1492 por parte de España permitirá que Europa inicie el despliegue del "World-System " -ahora realmente "mundial"-, pero debemos tener conciencia que esa Europa tenía una significación periférica en referencia al espacio económi-

---

[31]. En la misma revista de arte antes citada, leo en página 8: "Un ejemplo singular del mueble inglés: El gabinete Windsor", por A. de Neuvillate, en el que se indica que John Belchier hizo un *secreter* (del que se incluye fotografía) en 1720, "en madera laqueada en negro" con "patas y con escenas japonesas". En las puertitas del mueble aparecen "dos personajes de la mitología nipona de un refinamiento que habla de por sí solo de la jerarquía del mobiliario inglés [*sic*] del siglo XVIII". Esto nos indica al menos que incluir figuras orientales era la "gran moda" en el siglo XVIII inglés. Se puede sospechar sin embargo que las figuras son chinas, y J. Belchier quizá sólo lustró el mueble, porque muestra una hechura claramente imperial. "La maestría del ebanista y pintor", que el autor del artículo hace pasar por inglés, debió ser en verdad china. La pieza alcanzó en 1996 el valor de 1,5 millón de dólares.

[32]. La dinastía Manchú, como ya hemos indicado, conquistó desde 1724 todo el Oeste, ocupando el Tibet, Sinkiang (desde el Tarim hasta Dzungaria o el Turkestán ruso), la Mongolia, incluyendo la Manchuria por el norte, y por el sur fijando fronteras con Birmania, Siam, Laos y Vietnam desde el río Sinkiang. Una China nunca antes de tales proporciones.

[33]. Véase *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998), [18-26], pp. 36-42.

co y cultural continental asiático, aunque ahora rearticulada por primera vez en el siglo XV, desde la antigua expansión musulmana que en el siglo VII la había separado del continente afro-asiático[34]. Gracias a la plata, y en menor medida al oro, los "metales preciosos" como dinero {origen del capitalismo Dinerario), y como exigencia de la falta de plata en el mercado externo del sistema chino {metal que obraba como instrumento para pagar el derecho de entrar en un tal mercado, siendo que China no tenía colonias ni ocupación militar externa, pero que sí dominaba productivamente el mercado internacional del sudeste asiático), España {y Europa por ella) tuvo el "dinero" para "comprar" en el indicado mercado chino. Desde el Atlántico, desde el Caribe hacia Sevilla, y de allí a Amsterdam o Europa central, o de Génova y Venecia hacia el Mediterráneo oriental, y gracias a la conexión musulmana hacia el Indostán o la China por el Occidente; o del Pacífico del Perú y México hacia Acapulco, y de allí a Filipinas hacia la China por el Oriente, los metales preciosos integraron a Europa desde el siglo XV al XVIII al "old world" como Extremo occidente del naciente "World-System", siendo sólo una región secundaria en cuanto a la producción de mercancías -poco podía vender Europa a China, sino que sólo podían comprar con el " dinero " hispanoamericano-.

Esta época de la "Primera Modernidad"[35] europea, la Modernidad hispánica, humanista, dineraria, manufacturera y mercantil, se desarrolla solo con hegemonía sobre el Atlántico, que no es todavía "centro" geopolítico del World-System {sino que la sigue siendo el Mar de la China en el Sudeste asiático, con el Indostan y la China por fronteras). Es una Modernidad que en la "larga duración" y el "espacio mundial" es todavía periférica del mundo indostánico y chino, y aún musulmán en cuanto a las conexiones con el "Oriente".

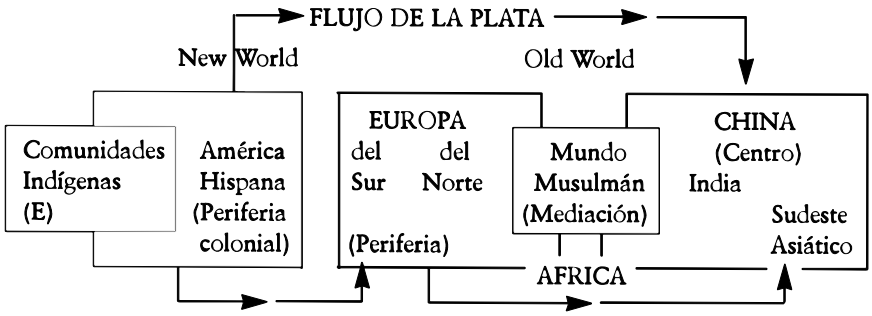
En esta época se produce la "Colonialidad del Poder": el Poder europeo, bajo el peso Oriente, tiene por su parte su periferia colonial naciente (primero América Latina, después la América anglosajona, algunas pequeñas enclaves o regiones de contacto esclavistas en las costas occidentales del

---

[34]. En efecto, la expansión musulmana desde el 623 d. J.C., "separa" (corta) en buena parte a la Europa latino-mediterránea, y por ello igualmente a la germano-nord-europea, de la conexión con el "III sistema inter-regional" -que tuvo por "placa giratoria de contacto" comercial a Bagdad, ya la China y el Indostán por el lugar de mayor peso productivo-.

[35]. Véase mi artículo: "Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity", en F. Jameson-M. Miyoshi, *The Cultures of Globalization*, Duke University Press, Durham, 1998, pp. 3-31.

Esquema 19
El *world-system* al final del siglo XVI



África, y algunas islas, puertos o punto de apoyo en el mundo musulmán o en el Extremo Oriente, gracias a las que puede efectuar "compras" en el mercado hegemonizado por China y el lndostán). La China, que se cierra sobre sí misma con un proyecto nacionalista, perderá su mercado externo.

Así como Grecia fue periférica del mundo persa-egipcio (antes de Alejandro) y sin embargo logró posteriormente la hegemonía con el helenismo alejandrino, de la misma manera Europa periférica acumulará fuerzas durante la Primera Edad de la Modernidad bajo la hegemonía indostánica y china. Mientras que China seguía siendo una potencia continental con un mercado externo próximo a sus costas (el Mar de la China o el Pacífico occidental)[36], mercado externo que significaba muy poco en relación a su enorme mercado interno, Europa, que todavía resentía la despoblación de la peste y por ello con poco aumento demográfico, debió volcarse a los Océanos, después del fracaso de su expansión territorial por el Este (con las Cruzadas), gracias a sus naciones navieras (Portugal y España, al comienzo apoyadas por Génova; que serán después superadas por Holanda, el Reino Unido y Francia). Gracias a estos contactos "externos" se produjo una revolución en la visión del mundo, de la astronomía, de las ciencias, desde el 1492 hasta mediados del siglo XVII (revolución ideológico-científica que siguiendo el camino de España y Portugal, que había retomado con Carlos V los logros del Renacimiento italiano, culminará en Amsterdam, la antigua colonia hispana, y el Reino Unido).

[36]. El Indostán se volcaba hacia Sri-Lanka, Burma, Indonesia, Malaka, ocupando el occidente marítimo del mercado chino.

La América indígena recibe el impacto de la primera globalización -la conquista-, y el racismo, el mito de la superioridad europea, la explotación económica, la dominación política, la imposición de la cultura externa, producen el síndrome de la "colonialidad del Poder" -en la sugerente expresión de Aníbal Quijano-: el Poder colonizador niega lo amerindio e impone lo europeo desde un racismo sutil y sin embargo no menos siempre presente. De todas maneras lo indígena guardará siempre una cierta "Exterioridad" (con E en el *Esquema 19*) del World-System. Es la primera colonización, la de la "Primera Modernidad".

Amsterdan, desde el 1630[37], continúa el proceso del capitalismo mercantil, remplazando en parte la presencia del Portugal (y Génova) en el mundo chino-indostánico, pero sin cambiar fundamentalmente la estructura de la dependencia europea. Sólo el 3% del comercio en Malaka estaba en manos de los holandeses. Estos tampoco podían vender a los chinos o a los comerciantes del Indostán ningún "producto" que hubiera sido elaborado en Europa. Podían "comprar" con la plata hispano-americana en el mercado chino, y hegemonizaban militarmente las rutas navieras, pero no pudiendo todavía imponer ningún producto propio. A los chinos no le interesaba proteger militarmente su mercado, ya que no tenían en el Oriente enemigo a la vista, y además tenían casi un total monopolio mundial productivo, porque eran los únicos que surtían las mercancías más requeridas: los utensilios de porcelana, el tejido de seda, el te, etc.

4. SOLO DOS SIGLOS DE HEGEMONÍA MUNDIAL EUROPEA. LOS EXCLUIDOS DE LA MODERNIDAD

La hegemonía de Europa, principalmente del Reino Unido y Francia -aunque ésta última en menor medida-, acontecerá gracias a la Revolución Industrial, que ideológicamente será fundamentada por el fenómeno de la "Ilustración" y el movimiento "Romántico". Tomando como fecha simbólica la Revolución Francesa (1789), dicha hegemonía acaba sólo de cumplir dos siglos. No se trata de que Europa fue el "centro y el fin de la Historia Universal" *desde siempre*, como hemos ya indicado que la fue para Hegel; o que tenían desde los profetas de Israel la marca de su supe-

[37]. Véase I. Wallerstein, *The Modern World-System. Mercantilism and the consolidation of the European World-Economy*, 1600-1750, Academic Press, New York, vol. 2, 1980.

rioridad ético-política, como para M. Weber; y que ni siquiera había sido desde hace cinco siglos (desde el 1492) el "centro" del "World-System" (posición crítica cierta contra el "primer eurocentrismo", el de un Hegel o Weber, o el del "sentido común" europeo hasta hoy, pero que ahora puede ser considerado como el "segundo eurocentrismo", ya que la hegemonía europea no tendría 500, años sino sólo 200). Se trataría ahora de explicar el *Rise of the West* articulado con el *Decline of the East*. Esto sería pensar globalmente -superando el "segundo" eurocentrismo-. El "World-System", que nació sin embargo como "World" system por la anexión del "New World" (the hispano-american connection) al "Old World" (comprendido entre sus dos extremos: desde la Europa, desconectada y secundaria, hasta la China y el Indostán de mayor peso), tiene un movimiento de conjunto, como un corazón con su diástole y sístole, cuyo primer palpitar se situó en el East. La decadencia del Este permitió, no como un milagro instantáneo -y en esto tiene razón I. Wallerstein en su critica a Frank-, al organización del "centro" del *World-System* en manos del *West* -y no sólo por condiciones y atributos exclusivos de la historia anterior de Europa (interpretación ésta, que intentaba detectar solo "intrínsecamente" la superioridad europea sobre las otras culturas). Pensar "no-eurocéntricamente" es poder imaginar que la Revolución Industrial fue posible también como fruto europeo articulado a un "vacío", producido en el mercado hegemonizado por la China y el Indostán, *efecto de una estructura* (un Estado imperial autocrático que impedirá el triunfo de la burguesía en China), y *de una crisis* (crisis política múltiple, bajos salarios, explosión excesiva demográfica debido a la riqueza económica a partir de11400, etc.). Este "vacío" *atrajo* la "posibilidad" de un ser "llenado" por una producción europea creciente, que se había ido preparando desde fines del siglo XV, no es un milagro instantáneo, como explica I. Wallerstein, adecuadamente. Marx indica acertadamente que la expansión del mercado, como todo intercambio, puede,producir el desarrollo de la producción[38]. y dado el alto salario europeo, y la baja población en el Reino Unido -en relación con la China y el Indostán-, la única solución (para ampliar la producción y bajar la proporción del salario en el valor o precio del producto) fue lanzarse al uso

[38]. *Grundrisse*, Introducción; ed. española Siglo XXI, México, 1971, vol. 1, p. 20 (trad. inglesa Vintage Books, New York, 1973, p.99): "Por ejemplo, cuando el mercado, o sea la esfera del intercambio se extiende, la producción amplía su ámbito". Se "extiende" para el Reino Unido y se "estrecha" para China y el Indostán; la "producción" se "amplía" para el Reino Unido porque se ha estrechado en la China y el Indostán.

creciente de la máquina[39]. La subsunción maquínica en el proceso de producción (que Marx describe adecuadamente como el medio necesario para crear "pluvalor relativo"[40]) dio en pocos decenios tal ventaja comparativa al Reino Unido ya Francia (y poco a poco a toda la Europa del Norte) sobre la China, el Indostán, el mundo musulmán, la América hispana, y aún la Europa del Este (el Imperio ruso, Polonia, etc.) y del Sur (España, Portugal, Italia del Sur, etc.), que ya a comienzos del siglo XIX (el tiempo que transcurre entre el *Origen de las riquezas de las naciones* de 1776 de A. Smith, en el que la China era todavía el país más rico de la Tierra, y las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, dictadas en Berlín por Hegel en el decenio del 1820) todo el "Oriente"[41] será sólo visto como la expresión del eterno y miserable "despotismo oriental".

Al mismo tiempo el África quedará más relegada todavía, como el continente de esclavos -olvidando que Egipto fue una civilización negra africana[42]-, que en el Congreso de Berlín de 1885 será descuartizada por las potencias europeas (¡sólo hace algo más de un siglo!). El Sur de Europa quedará igualmente en el recuerdo eurocéntrico del Norte (anglosajón y germánico) como un momento de la tardía "Edad Media " o como "parte Norte del Africa" ("¡en los Pirineos comienza el África!"), y América Latina, por su parte, con su población indígena y afro, será también relegada como un lejano mundo colonial periférico de la semi-periférica y pre-industrial España y Portugal.

La visión de la "Ilustración " cubrirá como un muro de cemento toda la interpretación anterior de la antigua "Europa desconectada ", secundaria, la de la "Edad Oscura " del medievo, y en el mejor de los casos, hasta el siglo XV, periférica del mundo musulmán, chino, indostánico -mundo "oriental" mucho más "culto", desarrollado, desde todo punto de vista, y

---

[39]. En la América anglosajona del Norte (los yankees) no era ésta la razón del uso de la máquina (o de la Revolución Industrial), sino la aún menor cantidad de pequeños propietarios que trabajaban con sus manos sus propias tierras. En América anglosajona del Norte la máquina era necesaria para aumentar la productividad del trabajo libre (permitir la mayor cantidad de unidades del producto o hectáreas trabajadas de campo por trabajador-propietario). En la América hispana la existencia de numerosa y barata mano de obra indígena o del esclavo africano (y en esto al igual que en las colonias anglosajonas del South) impidió igualmente la necesidad de una pronta Revolución Industrial, como en China y el Indostán.

[40]. Véase el tratamiento del tema en mi libro *Towards an Unknown Marx*, Routledge, London, 2001.

[41]. Así nace la ideología "orientalista".

[42]. Véase la citada obra de Martin Bernal, *Black Athena*.

"centro" del old World, y la parte más densa del World System hasta finales del siglo XVIII. Desde Hegel, Marx, Comte, hasta Weber, incluyendo a Freud, Husserl, Heidegger, Popper, Levinas, Foucault, Lyotard o Habermas, el eurocentrismo brillará sin oposición. y dominará al mundo colonial con el fasto de la "Cultura Occidental", como la expresión "desde siempre" del centro (aunque no sea más como conciencia crítica cualitativamente insustituible, como en el caso de Habermas hasta el presente) más desarrollado de la Humanidad.

Esto justificará entonces que el proceso de la expansión "civilizadora " europea -"Inglaterra se transformó en la misionera de la civilización en el mundo"[43] expresaba Hegel triunfante- ocultara, excluyera, ignorara como inexistente a todas las culturas anteriores, coetáneas e ignoradas (como " pueblos sin historia") por la " Cultura Occidental" .Este proceso de "exclusión", negación o reclusión en la "Exterioridad"[44] efectuada por la Razón moderna de lo sin-valor ante los valores modernos, ante los criterios de civilización con pretensión (*claim*) de universalidad que Europa impuso como evaluación en todos los niveles, se fue extendiendo rápidamente desde el comienzo del siglo XIX sobre todas las culturas no-europeas con una eficacia de resultados sorprendentes, ya que los propios negados -dada su inferioridad industrial evidente- se ocuparon de aplaudir por medio de sus elites neocoloniales (educadas ahora en Europa y después en Estados Unidos) esa ideología eurocéntrica sin oponente crítico hasta hace muy poco.

La *exclusión de lo no-europeo* como criterio civilizador dio a Europa, que ya ejercía la hegemonía militar, económica y política, igualmente una dominación cultural e ideológica. Lo no-europeo excluido terminó por desaparecer de toda consideración práctica y teórica. Los mismo españoles o portugueses (con respecto a la Primera Modernidad) o los chinos, indostánicos o miembros del mundo musulmán -desde Granada, El Cairo, Bagdad, Samarcanda, Delhi, Malaka o Mindanao- (con respecto a su "centralidad" en el Old World y al comienzo del World-System hasta finales del siglo XVIII) terminarán por aceptar la interpretación nord-eurocéntrica, y sus élites occidentalizadas -desde el mismo Mao en la China (¿no fue el marxismo *standard* una modalidad de expansión eurocéntrica?), y

---

[43]. Frase de la *Vorlesgung über die Philosophie der Geschichte*, IV, 3, 3, en *Theorie Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, vol. 12, p. 538.

[44]. Considerése este concepto en mi obra *Philosophy of Liberation*, Orbis Books, New York, 1985.

como indicaba Paul Sartre en la Introducción a *Los Condenados de la Tierra* de Fanon- serán el "eco" periférico de la superioridad de la Cultura Occidental (aún revolucionaria de izquierda) que hoy se globaliza gracias a las trasnacionales y el capital financiero mundializado[45].

La Post-modernidad será, en este sentido, tan eurocéntrica como la Modernidad.

5. LA "TRANS"-MODERNIDAD COMO AFIRMACIÓN[46] DE LA MULTICULTURALIDAD EXCLUIDA POR LA MODERNIDAD EUROPEA

El fenómeno del pensamiento "Post-moderno"[47] nos ha acostumbrado a una cierta crítica de la Modernidad; a una Modernidad en cuanto dominación de la "cantidad" y la subjetividad del *cogito* sobre la comprensión ontológico radical del ser (Heidegger), como crítica de la razón instrumental (Horkheimer), de la universalidad abstracta desde la Diferencia o el "Diferendo" (Derrida, Lyotard), del "pensiero forte"(Vattimo),etc. Crítica a la Modernidad desde una "Post-modernidad " que de ninguna manera pone en cuestión la centralidad del eurocentrismo, y que, en cierta manera, piensa que la sociedad post-convencional, urbana, post-industrial, del mercado cultural libremente elegido, se instalará universalmente, y con ello la misma Post-modernidad global, como una "situación" de la cultura humana en general en el siglo XXI.

Aunque la Post-modernidad critica la pretensión universalista y "fundacionalista" de la razón moderna (R. Rorty) -en cuanto "moderna" y no en cuanto "europea" o "norteamericana"-, y enuncia en principio un respeto a otras culturas en su inconmensurabilidad, diferencia y autonomía -en gener~l, pero no en concreto en referencia precisa con respecto a la cultura china, indostánica, musulmana, bantú, africana o latinoamericana- (como

---

[45]. Véase la obra de Michel Hardt-Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge, 2000.

[46]. Véase mis trabajos" Afirmación analéctica ", en *Ética de la Liberación: ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1998, pp. 54ss; *Philosophy of Liberation*, Orbis Books, New York, 1985; y "The Reason of the Other", en *The Underside of Modernity*. *Apel, Ricoeur, Rorty, Taylot; and the Philosophy of Liberation*, Humanities Press, New Jersey, 1996, pp. 1955.

[47]. Véase mi obra *Posmodernidad y Transmodernidad*. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo, Univ. Iberoamericana-Golfo Centro, Puebla, 1999, y en The Underside of Modernity, ya citada, pp. 129ss.

A. Maclntyre o Ch. Taylor, cada uno de manera diferenciada), sin embargo no tiene conciencia suficiente de la "positividad" de esas *culturas excluidas* por el proceso colonial de la Temprana Modernidad (1492-1789), y por la globalización industrial "ilustrada " de la Modernidad Madura (1789-1989), que Wallerstein situaría bajo la hegemonía de la ideología político-económica liberal, opuesta a las ideologías conservadora y socialista[48].

Lo "post-" de la Post-modernidad no le quita su eurocentrismo; se presupone como obvio que la Humanidad futura alcanzará las mismas características como "situación cultural" que la Europa o Estados Unidos post-modernos, en la medida que se "modernicen" por el proceso de "globalización" ya iniciado, irreversible e inevitable. Bajo el signo de esta "inevitabilidad " modernizadora, la Post-modernidad es profundamente eurocéntrica, ya que no puede ni imaginar que las culturas excluidas en su positividad valiosa por el proceso moderno colonial (desde 1492) e ilustrado (desde 1789, por poner una fecha: el de la hegemonía industrial de Europa en el World-System por la desaparición de China y el lndostán pre-industrial -no pre-modernos-) puedan contribuir con sus aportes "positivamente" en la construcción de una sociedad y cultura futuras, posterior a la cultura Moderna europea y norteamericana, más allá de su "último momento", más allá de su crisis actual, más allá de su límite (más allá del momento "Post"-moderno de la Modernidad). Es necesario pensar la cuestión más radicalmente.

La "Exterioridad" de la Totalidad (meta-categoría que Marx supuso pero no explicitó[49]) fue creada con toda conciencia y fecundamente por Emmanuel Levinas[50], y por ello, y en cierta manera, inició la crítica de la "razón moderna " de otra manera que Heidegger, y que sus sucesores franceses (como Lyotard o Derrida); ya que es Levinas el que origina el movimiento Post-moderno francés[51], pero sin adherirse a él. La meta-categoría de "Exterioridad" puede iluminar el análisis que se propone indagar la "positividad" cultural no-incluida por la Modernidad, no ya desde los supuestos de una Post-modernidad, sino lo que hemos llamado la "Trans"-modernidad. Es decir, se trata de un proceso que parte, que se origina, que se movi-

---

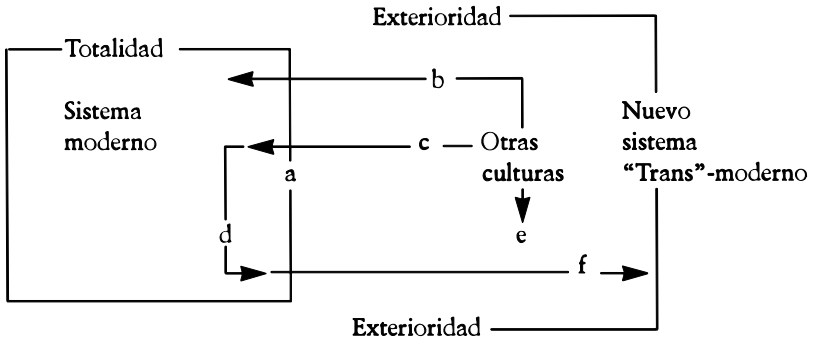
[48]. Véase *After Liberalism,* The New Press, New York, 1995.

[49]. Véase Martin Jay, *Marxism and Totality*, University oí Caliíornia, Berkeley, 1984.

[50]. Véase *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1969.

[51]. Véase, por ejemplo, el antiguo artículo de J. Derrida "Violence et métaphysique", en *Revue de Métaphysique et de Morale* (Paris), 69,3 (1964), pp. 322-354.

Esquema 20
Totalidad, exterioridad, afirmación de la exterioridad



Aclaraciones al *Esquema*: a. "Post-modernidad" (límite de la Modernidad, de la Totalidad); b. Inclusión del Otro en lo Mismo (en el sistema antiguo); c. Interpelación innovadora ante la Modernidad; d. Subsunción de lo positivo de la Modernidad; e. Afirmación del Otro en su Exterioridad; f. Construcción (como síntesis de *c+d+e*) de la "Trans"-modernidad innovadora.

liza desde "otro" lugar ("más allá" del "mundo" y del "Ser" de la Modernidad: desde un ámbito que guarda una cierta "Exterioridad", como se indica en el *Esquema* 20[52]) que la Modernidad europea y norteamericana. Desde la "Exterioridad" negada y excluida por la expansión moderna de la Europa hegemónica "hay" culturas actuales que son anteriores, que se han desarrollado junto a la Modernidad europea, que han sobrevivido hasta el presente, y que tienen todavía un potencial de humanidad suficiente para hacer aportes significativos en la construcción de una Cultura humana futura post~rior al término de la Modernidad y el capitalismo: esa cultura futu-

[52]. Sería la *E* del *Esquema 19*, las culturas amerindias, afro-caribeñas. De la misma manera se trataría de las culturas bantúes, y desde la "decadencia" del "Oriente", la misma cultura musulmana, de la India, del Sudeste Asiático y la China. El 85% de la Humanidad sufre el proceso de globalización del mercado capitalista hegemónico, bajo el Poder militar de Estados Unidos (desde 1989), dado su estado de pobreza, de conservación de sus tradiciones alimentarias, de construcciones arquitectónicas, de su modo de vestir, de la música, de comprensión cotidiana de la existencia religiosa, etc. Todo el mundo "cualitativo" de los valores que explican y motivan la existencia cotidiana de las inmensas mayorías pobres y empobrecidas (es decir, sin capacidad de comprar las mercancías del capitalismo globalizado) guardan una cierta "Exterioridad", son un "más allá" del límite del mercado globalizado. Globalización y exclusión se anudan como un movimiento simultáneo.

ra no será una cultura Post-moderna, ya que ésta es sólo una última etapa de la Modernidad, sino "Trans" moderna, como un *más allá de toda posibilidad interna de la sola Modernidad*. Ese "más allá" ("trans"-) indica el punto originante de arranque desde la Exterioridad (flecha e del Esquema 20) de la Modernidad, desde lo que la Modernidad excluyó, negó, ignoró como "in-significante", "sin-sentido", "bárbaro", no-cultura, alteridad opaca por desconocida, pero al mismo tiempo evaluada como "salvaje", incivilizada, subdesarrollada, inferior, mero "despotismo oriental", "modo de producción asiático", etc. Diversos nombres puestos a lo no-humano, a lo irrecuperable, a lo sin-historia, a lo que se extinguirá ante el avance arrollador de la "civilización" occidental que se globaliza.

Así como las selvas tropicales guardan inmensa cantidad de especies vegetales y animales, que genéticamente son esenciales para el futuro de la Humanidad, de la misma manera las *Culturas de la mayoría de la humanidad Excluidas* por la Modernidad (que no son ni serán Post-modernas) y por la globalización (porque la miseria es "necesidad sin dinero", sin solvencia, y por lo tanto no es mercado) guardan una inmensa capacidad y cantidad de invenciones culturales necesarias para la sobrevivencia futura de la humanidad, para una nueva definición de la relación Humanidad-Naturaleza desde un punto de vista ecológico, desde un punto de vista de relaciones interhumanas de solidaridad (no reductivamente definidas desde el criterio solipsista y esquizoide del mero aumento de la tasa de ganancia).

Siendo que la Modernidad europea-norteamericana tiene total hegemonía sobre las otras culturas (de la china, sudeste-asiático, indostánica, musulmana, bantú, latinoamericana -mestiza, aymara, quechua, maya, azteca-, etc.) *desde hace sólo 200 años* -y sobre el África algo más de 100 años, desde el 1885-, es corto tiempo para penetrar el "núcleo ético-mítico" (diría Paul Ricoeur) de estructuras intencionales culturales milenarias. No es un milagro entonces que la toma de conciencia de dichas culturas ignoradas y excluidas vaya en aumento, lo mismo que el descubrimiento de su identidad despreciada. Acontece lo mismo por parte de las culturas regionales dominadas y silenciadas d~ntro de la misma Modernidad europea (como por ejemplo las culturas gallega, catalana, vasca o andaluza en España; la de las diversas regiones o naciones culturales de Italia -en especial el Mezzogiorno-, de Alemania -en especial Baviera y las cinco "Länder" del Este-, de Francia y del mismo Reino Unido -donde los escoceses, irlandeses y otros pueblos, luchan por el reconocimiento de su identidad-, lo mismo que los habitantes de Québec en Canadá; etc.), y las

minorías en los Estados Unidos (en especial los *black-americans* e hispanos). Todo esto bosqueja para el siglo XXI un mundo cultural multipolar, rcon afirmación creciente de la diferenciación cultural, más allá de la pretensión *homogeneizadora* de la globalización capitalista actual, y aún de la *diferencia* post-moderna que le cuesta imaginar otras universalidades culturales de milenaria tradición. Esa "Trans"-modernidad debería asumir lo mejor de la revolución tecnológica moderna -descartando lo anti-ecológico- para ponerla al servicio de mundos valorativos diferenciados, antiguos y actualizados, con tradiciones propias y creatividad ignorada, lo que permitirá una enorme riqueza cultural y humana que el mercado capitalista trasnacional intenta suprimir bajo el imperio de las mercancías "universales" -como la Coca-Cola, el MacDonald, que subsumen materialmente dentro del capital hasta el alimento, lo más difícil de universalizar-. "Trans"-modernidad futura polifacética, híbrida, pos-colonial, pluralista, tolerante, democrática (pero más alla de la democracia y el Estado liberal) con espléndidas tradiciones milenarias[53], respetuosa de la Exterioridad y afirmativa de Identidades heterogéneas. La mayoría de la humanidad conserva, reorganiza (renovando e incluyendo elementos de la globalidad[54]) y desarrolla creativamente culturas en su horizonte cotidiano e ilustrado, profundiza el "sentido común" valorativo de la existencia real y concreta de cada participante en dichas culturas, ante el proceso de globalización excluyente, que por excluyente "empuja " sin advertirlo hacia una "Trans"-modernidad. iEs el retorno a la conciencia de las grandes mayorías de la humanidad de su inconciente histórico excluido!

---

[53]. Cuando en el Museo Metropolitano de New York se mostró la exposición de "Treinta siglos de arte en México", el norteamericano "de la calle" no podía menos que sorprenderse y preguntarse de ¿cómo era posible que un pueblo tan "subdesarrollado" como México pudiera tener tanta "historia"?, siendo que la cultura norteamericana {si partimos de11620) sólo tiene algo más de tres siglos. La "densidad" cultural de las regiones "pobres" (y explotadas de la Tierra desde la Revolución Industrial) tienen mucho que aportar para el futuro.

[54] Querría distinguir entre a) una "globalidad" positiva, que permite a la humanidad entrar en contacto casi instantáneo de su acontecer histórico, estructura global que hay que saber usar para el desarrollo diferenciado de las grandes culturas tradicionales no-occidentales, b) de la mera "globalización" como estrategia mundial controlada instrumentalmente por las corporaciones trasnacionales y los Estados metropolitanos centrales, todo bajo la hegemonía en última instancia del ejército norteamericano.

CAPITULO XIX

RELIGIONES MUNDIALES y SECULARIZACIÓN DESDE UNA PERSPECTIVA POST-COLONIAL y ANTI-EUROCÉNTRICA[1]

Hace treinta años[2] tratamos por primera vez el tema; ahora situaremos nuevamente nuestra reflexión como una crítica anti-eurocéntrica y post-colonial.

En primer lugar, habría que distinguir entre: a) el "secularismo", que es una ideología eurocéntrica y metropolitana propia de la expansión colonialista y fruto de la concepción teórica de la Ilustración y elliberalismo: ideología de la Segunda Modernidad, de b) la "secularización", que es un proceso comenzado al menos hace veinte siglos, con el mismo cristianismo, y antes aún en la cultura china (con su burocracia secularizada de mandarines en el III siglos a. J. C) o islámica (donde la filosofía tuvo, como razón, un lugar autónomo ante la fe coránica), y como exigencia de sana *autonomía* de la razón, de lo político, de lo económico, de las cuestiones del género y la sexualidad, que denominaremos "secularidad " . Dicha autonomía de los controles que ejercían las estructuras "fundamentalistas" de las religiones de dominación -que definiré de inmediato- eran necesaria aún para el desarrollo crítico de la religión. Afirmaremos por ello la necesidad de la secularización, a fin de crear un ámbito de secularidad, pero no de secularismo.

En segundo lugar, debe distinguirse entre a) un núcleo mítico-ético-ontológico generante de las religion'es universales (como los componentes taoísta y confuciano en las religiones chinas; el componente egipcio-

---

[1]. Este capítulo tiene su origen en la ponencia presentada en el Seminario" After Secularisml Religion. Interpretation, history and politics", en la Universidad de Minnesota, mayo 2000.

[2]. Véase "From secularization to secularism: Science from the Renaissance to the Enlightenment", en *Concilium* 47 (1968), pp. 93-119.

mesopotámico en el judaísmo, el cristianismo y el Islam; la ontología y la ética del hinduismo y del budismo, etc.-), que son las que originan sus respectivas culturas universales[3]. En este primer sentido, la religión será al mismo tiempo, por una parte, un núcleo duro mítico-crítico y, por otra, un conjunto de ritos, narrativas simbólica, institucionalización y organización comunitaria en el tiempo y el espacio como una expresión culturalizada. Y, b) la estructuración de figuras "fundamentalistas" de las religiones, las que habiendo sido en su inicio el origen crítico de las culturas, se transforman en los momentos de decadencia religiosa (aunque frecuentemente en el esplendor cultural) en formas ideológicas culturalizadas que "justifican" la expansión dominadora de las culturas a las que dieron origen. Estas formas dogmatizadas, burocratizadas decadentes (fundamentalistas) son, entre otros, el confucionismo mandarín chino, el judaísmo del Jerusalén sacerdotal anti-profético, las Cristiandades desde Constantino[4], el Budismo en Tailandia por ejemplo, el Islam desde el Califato de Bagdad, etc. Estas formas ideológico-institucionales (en el cristianismo las "Cristiandades") son a las que se opondrá el secularismo ilustrado en la misma Europa (ante las Cristiandades modernas católica, anglicana, luterana, evangélica, etc.), y que se transformará en la ideología secularistas, inadvertidamente colonialista, contra todas las religiones (y culturas) no-europeas en nombre de la Razón ilustrada; violencia del colonialismo eurocéntrico como veremos, proceso simultáneo a la expansión "civilizadora del capitalismo" imperial contra las expresiones religiosas más antiguas y profundas de la Humanidad -que perviven y crecen en el presente en las grandes masas humanas de la periferia en este comienzo de siglo XXI-.

---

[3]. Los "núcleos mítico-ético-ontológicos" de las religiones se originan en un diálogo continuo con sus propias culturas: las culturas son fruto pero al mismo tiempo semillas de religiones; las religiones también son fruto pero al mismo tiempo semillas de cultura. Véase mi obra A *History of the Church in Latin America*. Colonialism to Liberation *(1492-1979),* William B. Eerdmans, Grand Rapids, 1981.

[4]. Hemos expuesto largamente en numerosas obras la historia de la "Cristiandad" hispanoamericana (1492-1992), como prolongación de la historia de la Cristiandad griega {oriental, en torno a Jerusalén, Antioquía, Alejandría y Constantinopla) y latina (romano occidental, en la que consiste la cultura cristiana europea germánica-latina desde Carlomagno al menos: el sacro imperio romano germánico). Véase mi obra *History and the theology of liberation. A Latin American perspective*, Orbis Books, New York, 1976; y especialmente "Las Cristiandades", en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, Introducción, Sígueme, Salamanca, vol. I/1, 1983, pp. 173-205.

1. VISIÓN DEL "PROGRESO" UNILINEAL DE LA HISTORIA: DE LA RELIGIÓN AL SECULARISMO

Una cierta visión de la historia, de los románticos como la de Winckelmann, Goethe, Herder, Hegel, Schlegel, Wilhelm von Humboldt en Alemania, pero igualmente de Comte en Francia, pretende explicar el desarrollo progresivo de la humanidad partiendo del tiempo mítico, irracional, infantil, de las culturas primitivas, para, por un "progreso" lineal, ir conquistando grados superiores de humanización, desde el Oriente (desde la China, el Indostán, los Persas) hasta la "Edad clásica" por excelencia del Occidente (con los Griegos y Romanos), para pasar desde la Antigüedad por la "Edad oscura " de la Cristiandad medieval, donde el cristianismo de todas maneras es considerado el fruto maduro de la historia mundial de las religiones. Por la Cristiandad, entonces, se alcanza al final y como la madurez universal, la Modernidad europea, latino-germánica; se descubre la subjetividad de la individualidad autoconciente, racional, cuyo estadio supremo es la Razón Ilustrada conocedora de sus propios contenidos. La religión ha dejado lugar al "Saber Absoluto" de la razón (es el pasaje de la Religión a la Filosofía de la Enciclopedia y la Lógica hegeliana), del mito allógos, de la creencia a la ciencia, del feudalismo tradicional al capitalismo moderno innovador. El secularismo de las instituciones, los sistemas, las creencias, las teorías, la vida cotidiana llega con Littré en Francia (como desarrollo natural de la posición de los jacobinos) a su edad más desarrollada. Sólo falta que dicha laicidad antirreligiosa a1cance hasta los últimos rincones de la Tierra, de las culturas "bárbaras" del Africa, del "despotismo" del Asia o del "primitivismo" de América Latina, para que la alienación de la religión (concepción esta compartida aún por la izquierda militante de la Segunda Ilustración, del marxismo burocratizado) o el fanatismo (para los liberales) haya dejado lugar a la utopía de la pura racionalidad científica y libertad liberal, en la vida cotidiana y política.

Y bien, esta visión de la Segunda Modernidad, la Ilustración, es parcial, eurocéntrica, colonialista y reductiva de otros tipos de racionalidad que sin embargo no se han agotado, pese a tan definitivo juicio lanzado por el secularismo moderno. El problema es más complejo y de suma actualidad.

2. VISIÓN NO-EUROCÉNTRICA Y POSTCOLONIAL RELIGIÓNYSECULARIZACIÓN

Religión (en el primer sentido definido) y secularización (no como secularismo) no sólo no se oponen sino que, históricamente, se implican. De hecho han sido algunas religiones universales las que han dado las condiciones de posibilidad del origen de la secularidad -por un proceso progresivo de secularización o autonornización de una racionalidad e instituciones que fueron cobrando fisonomía propia-. En la cultura occidental es imposible pensar la secularización sin el cristianismo (no la Cristiandad). Escribe el gran historiador de la ciencia Pierre Duhem:

> "La ciencia moderna nacerá, puede decirse, el día en que se haya alcanzado esta verdad: la misma mecánica, las mismas leyes, dan cuenta de los movimientos celestes y de los movimientos sublunares, la circulación del sol, el flujo y reflujo del mar, la caída de los cuerpos. Para que fuera posible concebir un tal movimiento, era necesario que los astros fueran destituidos de su rango divino, en donde la Antigüedad (greco-romana) los había colocado. Era necesario que se produjera una revolución teológica. Esta revolución será obra de la teología cristiana. La ciencia moderna ha sido encendida por la chispa brota da del choque entre la teología del paganismo y la teología cristiana"[5].

Y esto no solo vale para la ciencia, vale igualmente para la política y la acción social. Proudhon, en *La philosophie de la misére*, escribió:

> "Estudiando en el silencio de mi corazón y lejos de toda consideración humana, el misterio de las revoluciones sociales, Dios, el gran Desconocido, se ha transformado para mí en una hipótesis; quiero decir, en un instrumento dialéctico necesario"[6].

¿A qué se está refiriendo el socialista tan criticado por Marx? He explicado en mis obras[7] que Proudhon indica que la transformación social de todo sistema social y económico histórico presupone el hecho de su no-divi-

---

[5]. *Le systéme du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platón á Copernic*, Hermann, Paris, vol.2, p.453 (Véase mi obra *El humanismo semita*, EUDEBA, Buenos Aires, 1969, pp.118ss).

[6]. P.-J. Proudhon, *Systéme des contradictions économiques ou Philosophie de la Misére*, Prólogo; Union Générale d'Éditions, Paris, 1964, p. 25. Véase Henri de Lubac, *Proudhon et le Christianisme*, Editions du Seuil, Paris, 1945.

[7]. Véase mi *Filosofía ética latinoamericana. Política*, USTA, Bogotá, vol. IV, 1979 (en realidad el tomo cuarto de mi obra *Para una ética latinoamericana de la liberación*).

nidad. ¿Cómo podría transformarse revolucionariamente una estructura social "divina", "eterna", así querida por Dios? La condición de toda transformación social presupone la "hipótesis" de que "Dios, el gran Desconocido", el creador, no es nunca el cosmos ni los sistemas sociales históricos. El creacionismo (el Absoluto es creador; el cosmos es creado, es decir, no-Dios: secularización ateizante del cosmos y lo político-social) es el fundamento metafísico (y ético) de la secularidad de "lo creado": de todo lo que nos rodea, ya que el Divino es Exterioridad trascendental. Ateización desfetichizante de las estructuras sociales, secularización, como condición de la praxis revolucionaria -ésto lo entendió muy bien Marx... pero algo antes Isaías, Jeremías o Jesús-. Todos los nombrados coinciden en afirmar que "el origen de toda crítica es la crítica de la religión " (fetichista).

En una visión no-eurocéntrica de la Historia Mundial puede comprenderse que la hegemonía europea no tiene más de dos siglos (por dar una fecha: el 1789, tanto la revolución industrial como la política). Sólo hace dos siglos logra imponer su dominación definitiva sobre la periferia[8]. Europa nunca fue antes el centro de la historia ni su necesaria referencia, como lo pretende Hegel.

El proceso neolítico, de la revolución urbana, va de la Mesopotamia y el Egipto, hacia el Indo, el río Amarillo, y, con posterioridad, se hace presente en Mesoamérica (que culmina con el mundo maya y azteca) y el Tiahuanaco en Bolivia (posteriormente los incas del Perú). Una gran marcha hacia el Este[9].

Estas grandes civilizaciones tienen macro-relatos simbólicos de larga duración e influencia. Por ejemplo, dentro del horizonte mítico originante de las culturas del Mediterráneo oriental queda bien expresado en el mactp-relato ético fundante del dios Osiris -más influyente en la llamada cultura occidental que los mitos de Prometeo o Adam, tan ejemplarmente interpretados por Paul Ricoeur en *La simbólica del mal* en aquel lejano 1961-.

En efecto, Osiris -quizá un reyezuelo histórico y después convertido míticamente en un dios- es el que juzga a los muertos, a su Ra personal (un como *principium individuationis*) y con nombre propio, en el Gran Juicio

---

[8]. Véase la obra controvertida de A. G. Frank, *ReORIENT: Global Economy in the Asian Age*, University of California Press, Berkeley, 1998.

[9]. Véase mi obra *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Introducción, pp. 24ss.

Universal y Final en la sala de Maat (diosa del Orden y de la Justicia), en presencia de toda la humanidad. Osiris (representado en la escritura jeroglífica egipcia por un "ojo" -todavía presente sobre la pirámide masónica en el billete norteamericano de un dólar-, porque "ve" todas las obras humana aún las más secretas-) es un mito fundante de las culturas mediterráneas, judía, cristiana y musulmana, y por ello de la llamada cultura occidental secularizada y postconvencional que hoy se globaliza (en su nivel instrumental). El muerto (no su alma ni su cuerpo, porque no hay tales principios dualistas), toda su carnalidad corporal, es juzgado desde el criterio ético de la Vida: "Di pan al hambriento" -declara el muerto en el *Libro de los Muertos*, capítulo 125-. Los actos más secretos cumplidos en la privacidad íntima de la casa, fueron ya vistos por su actor como a ser juzgados en la intersubjetividad universal del Juicio de Osiris. Al cumplir su acto íntimo y secreto, en privado, experimentó por anticipado la presencia público-judicativa de la humanidad, y por ello debió avanzar algún argumento ante el dios invisible pero presente: momento discursivo de racionalidad consensual (una ética intersubjetivo-discursiva *à lo Habermas* i hace 5000 años!). Se trata, nada menos, del nacimiento de la conciencia ética personal como responsable ante los otros, ante la comunidad, del cumplimiento de todos sus actos personales, individuales, vistos *sub lumen aeternitatis*, tan propio del pensamiento judío, cristiano o islámico. Toda esta tradición ética se remontan al relato egipcio de Osiris -cuestión desconocida por Ch. Taylor y donde hubiera encontrado "las fuentes del Yo" (*The Sources of the Self).* Así es como mitos religiosos fundantes y originantes de culturas siguen hoy presentes alimentando el sentido (el "sentido comú?", como dirían A. MacIntyre o Ch. Taylor) aún de una ética postconvencional, secularizada, moderna, globalizada. La experiencia de la libertad, de la responsabilidad propia, de la argumentación moral 10 como justificación, de la personalidad individual, del "remordimiento de la culpa" (¿el *Ueber-Ich* de Freud no es todavía Osiris?) quedan explícita-

[10]. El muerto debe "justificar" ante Osiris, en un verdadero tribunal, su justicia. Para ello lleva bien anotados sus buenos actos (eran papiros para los pobres, textos esculpidos en las pirámides para los faraones) para no olvidarlos ante el juez. Debe entonces "argumentar racionalmente" su bondad para merecer la resurrección. Hay entonces negación de la inmortalidad de un alma descorporalizada; hay afirmacion valiosa de la corporalidad viviente que merecerá o no la "vida eterna ". Esto imprime su carácter a la futura ética judía, cristiana, musulmana, europeo occidental y moderna globalizándose secularizadamente en el presente. Mito originante -uno de tantos- que está detrás y que sigue vigente en la racionalidad secularizada actual.

Imente explicados en aquel macro-relato mítico egipcio, nacido más de dos milenios antes de la "Edad Eje" de Jaspers. La historia de la revolución urbana fue entonces hacia el Este.

De la misma manera, las culturas indoeuropeas (comenzando con los invasores desde el Gobi a la China, o desde Kabul hacia el Indostán, originarios de las estepas euroasiáticas, domesticadores del caballo, usando el hierro y adorando al Dios del día[11], se expanderán hacia el sur, con los medos y los persas, con los griegos, latinos o germanos) dejarán sus marcas en la macro-narrativa prometeica en el núcleo ético-mítico de las posteriores culturas, como *contenidos* valorativos cotidianos que secularizados seguirán igualmente presentes hasta hoy.

El despliegue de las religiones universales nacidas en el I Milenio a. J.C (desde los presocráticos, los profetas de Israel, el movimiento zoroástrico iránico maniqueo, los libros definitivos de la tradición hindú, budista, taoista o confuciana), dará lugar a una configuración casi actual de la geografía religiosa del Planeta. Si nos remontamos aproximadamente al año 300 d.JC, observaríamos el siguiente panorama: en China reinaba la dinastía confuciano-taoista de los Tsin occidentales (265-317 d. J.C) dominando la "Ruta de la Seda " hacia el Oeste; se producía el pasaje de los Sakas a los Grupa en la India -Asoka impone el budismo en todo el continente Indostánico en el 232 d. J.C-; se organizaba el imperio persa sasánida con Sapor II (309-379 d. J.C); decaía una Roma corrompida, que unifica el imperio oriental griego y el occidental latino, en tiempos de Diocleciano, rodeada de germanos hostiles; y se expandían los reinos bantúes desde el sur del Imperio romano hacia el sur del Africa. Podemos así contemplar "bloques culturales" perfectamente organizados (con sus macro-relatos míticos de religiones originantes, siempre en transformación propia y mutua) que llegan hasta el presente, y que se mimetizan bajo el ropaje superficial de la globalización secularista e instrumental.

La tradición semita (desde el mundo mesopotámico y egipcio), res urgió en medio de los imperios helenísticos (no tanto en el Este, con los seléucidas que volverán a la tradición persa indoeuropea, pero sí en el Centro ptolomaico y en el Oeste bizantino) y se expandió por la región latino-germánica gracias a la diáspora judía, primero, y al fenómeno del cristianismo, después -con Heraclio se implantaba desde la Mesopotamia en el Este, hasta en el Oeste con el Imperio latino: hasta Portugal, Inglaterra o los paí-

[11]. "Dios" y "día" tienen la misma etimología.

ses escandinavos). Lo mismo puede decirse del deslumbrante desarrollo semita del Islam, sobre un decadente Imperio bizantino y persa (vuelto en parte a sus tradiciones pre-helenísticas), que tendrán a Bagdad por centro comercial del "sistema" y el "mundo antiguo" (*old system and world*) (desde la China, el Indostán, el Sudeste asiático, hasta Europa y el norte del Africa). El mundo musulmán llegaba del Atlántico con Marruecos hasta el Pacífico con Mindanao en Filipinas, pasando por Malaka, centro del mercado del Este.

El mundo helenístico o romano, y mucho más la occidental Europa latino-germánica, nunca había sido "centro" del "antiguo sistema (*old system*)", ni Europa la será hasta fines del siglo XVIII-gracias a la revolución industrial-.

La Primera Modernidad hispano-lusitana y después holandesa, anterior a la revolución industrial (1492-1789) no es sino el momento en el que la secundaria y periférica Europa latina, luego de intentar por las potencias renacentistas (Venecia, Genova, Amalfi, etc.) internarse en el Este (la "Tierra Santa" por la Cruzadas), debió abrirse por el occidente al Atlántico, y gracias a Portugal dominar el Atlántico-sur por el Africa hacia la India y la China; y gracias a España rompen definitivamente el "cerco" del mundo musulmán-turco. La invasión del "nuevo mundo (*new world*)" anexó al " antiguo mundo (*old world*)" o el " antiguo sistema (*old system*) " una cuarta parte desconocida del Planeta (los conocidos eran Asia, África y Europa). Nace así el "sistema-mundo (*World-System*)" como nueva estructuración del "antiguo" y "nuevo" mundo. Pero, contra la que pareciera sugerir la historiografía eurocéntrica, Europa (desde 1492 a 1789) nunca fue hegemónica en el nuevo "World-System" que ella misma originaba de~de España (teniendo por puerto conector a Sevilla: el mayor puerto occidental Gel siglo XVI), sino completamente periférico y secundario con respecto al "centro" productor, demográfico y cultural que se situaba en el Oriente: desde la China, hegemonizando el mercado del Sudeste asiático hasta el Indostán. Este " extremo " este del " antiguo sistema " -como escribiría Adam Smith-, tiene al mundo musulmán como "correa de conexión" mercantil, que une China con el Indostán y por Bagdad (centro mercantil durante 500 años del "antiguo sistema") con Bizancio (hasta que los turcos destruyan al Califato en el siglo XIII).

La expansión ibérica (española y portuguesa) a América en el siglo XVI, permite a Europa, con el oro y la plata mexicana y peruana principalmente, comprar en los mercados asiáticos, y comenzar una acumulación

y desarrollo teórico-tecnológica que rendirá frutos en el siglo XVIII con la revolución industrial, debido, también, a la crisis en el mercado oriental, lo que crea un *vacuum* de productos de gran demanda que Inglaterra se apresurará a ofrecer con la indicada revolución industrial, que no tendrá como eje la producción de porcelana o del textil de seda artesanalmente elaborados por la numerosa y mal pagada masa popular china, sino con el textil de algodón fruto de la nueva maquinaria que revoluciona el proceso de producción reduciendo la proporción del valor-trabajo (el salario) en dicho proceso productivo, aumentando con ello la ganancia (es decir, el plusvalor en su fundamento). Nace así el capitalismo propiamente dicho. La ideología que funda este proceso de hegemonía europeo-capitalista y colonial, por la anexión de nuevas colonias en Asia primero y África después, es la Ilustración (*Aufklärung*). En esta corriente generacional, filosófica, teórico-ideológica, el secularismo se impondrá rápidamente como uno de los aspectos centrales para "salir de la inmadurez autoculpable" indicada por Kant en su definición de Aufklärung. Es necesario entonces no olvidar que Europa tiene no más de 200 años (1789-1989) de hegemonía, expandiéndose en el campo político como liberalismo, en el económico como capitalismo, en el filosófico como la Ilustración, en la posición eurocéntrico-religiosa que denominamos "secularismo". Y, de la misma manera, no tiene más de dos siglos esta actitud negadora de la religión de otros pueblos como momento constitutivo de la política colonial -siendo que la primera Modernidad expandió a la Cristiandad como contenido de su proyecto colonialista (y, por lo tanto, antisecularista).

Sin advertir los supuestos mítico-ético-ontológico de su "sentido común " pretendidamente secularizado (en esto estriba la argumentación de Macln,tyre o Taylor) y que son inevitablemente cristianos, la Europa metropolitan¡1, centro de un mundo periférico colonial, se opondrá a las culturas periféricas, y en primer lugar a sus religiones, por ser expresión de brujerías, magia, hechicerías, barbarie, salvajismo, primitivismo, errores, posiciones no ilustradas, fanáticas, etc. La negación de todas las culturas periféricas se recubrirá bajo el argumento secularista de que la religión es expresión de irracionalidad y subdesarrollo, propio de los pueblos no-europeos. Por otra parte, la lucha interna en Europa de los jacobinos secularistas {en una Francia católica ultramontana} se extenderá inadvertidamente a la periferia como signo de humanización: "Los ingleses asumieron la inmensa responsabilidad de ser los misioneros de la *Civilización* en todo el

mundo" -dirá Hegel en sus *Lecciones de filosofía de la historia*[12]-. La religión es un resto de superstición, de mitología irracional como signo de una edad primitiva de la historia que será necesariamente superada por el desarrollo científico de la humanidad. En esto, tanto los jacobinos burgueses como los revolucionarios socialistas ilustrados parecieran coindicir.

3. RELIGIÓN, SECULARIDAD Y LIBERACIÓN

En la situación presente del Planeta, entonces, el 85% de la población mundial vive en el Sur, en el mundo periférico post-colonial, las masas populares, y aún sus elites, manejan, por una parte, instrumentos teóricos, técnicos, económicos y políticos secularizados, y, por otra, en su vida cotidiana (y aún públicamente) se refieren a los macro-relatos míticos religiosos universales que originaron esas mismas culturas también universales. y digo "universales" en ambos casos, porque, por ejemplo, la religión musulmana como las culturas por ella originadas son ya el resultado de un meta-proceso sumamente complejo, a través de muchos siglos, del desarrollo de una "tradición" que se fue "innovando" por procesos múltiples de "asimilación " de diferentes culturas -tan diversas como la de los bereberes del norte del Africa hasta la de las asiático-filipinas de Mindanao, pasando por las culturas de Indonesia, la multiplicidad de culturas indostánicas, iránicas, de las estepas y desiertos del Gobi, el Turkestán chino o el Tarím, hasta el mundo copto-epipcio o libio, turco o balcánico, etc.-. Son religiones "universales" -cuyo mitos fundantes han inspirado diversos tipos de textos, ritos, instituciones, etc.-, que han sabido inspirar el uso de complejos sistemas instrumental es (desde la técnica agrícola, la navegación, la astronomía, las ingenierías, las matemáticas, hasta el derecho, la filosofía, la teología, la historia, la política, etc.). Son religiones que se globalizaron en enorme's extensiones geográfico-culturales regionales -solo "regionales" en referencia a la moderna globalización planetaria que se inicia en el 1492 y culmina al comienzo del siglo XXI-, y que tienen plena capacidad para dialogar y "asimilar" innovativamente el proceso técnico contemporáneo[13].

---

[12]. Véase las *Vorlesungen über die Philosophie der Ceschichte*, IV, 3,3: "La Ilustración y la revolución"; *Hegel Werke*, Theorie Werkausgabe, Suhrkamp, Frankfurt, vol. 12, 1970, p. 538: "[...] die Engländer haben die grosse Bestimmung übernommen, die Missionarien der *Zivilisation* [subrraya Hegel] in der ganzen Welt zu sein".

[13]. Se dice que Will Cates habría expresado que el mejor equipo de investigación de Microsoft se encuentra en la China. No es de extrañar, para quien conozca el alto grado de racionalización

La pregunta es la siguiente: ¿El proceso secularista, de claro desprecio por las culturas y religiones periféricas post-coloniales y de la propia cultura popular (en Europa, Estados Unidos o japón), ha impuesto a la humanidad actual en sus prácticas cotidianas y *como horizonte valorativo e interpretativo de última instancia* (ante la realidad de la existencia del universo o del ser humano en cuanto tal, de su vida, de su muerte, etc., en el nivel del "sentido") la visión racional científico-tecnológica sin presencia ya de interpretaciones simbólicas propias de los macro-relatos tradicionales religiosos? ¿Puede decirse que las religiones populares postcoloniales han desaparecido o se encuentran en crisis de desaparición? ¿Ha logrado el mundo científico-técnico secularista reemplazar el poder explicativo cotidiano de los antiguos relatos mítico-religiosos?

En la casa de Nairobi (Kenya) del profesor Odera Oruka, doctor en filosofía en Upsala (Suecia), presidente de la Asociación de Filósofos africanos y asesinado por la dictadura de su patria, cuando esperaba sentado para hablar con él, destapé un pequeño mantel que ocultaba una mesita, y, íoh sorpresa!, descubrí un gran tambor: el corazón de todo hogar africano. El doctor en filosofía occidental no podía dejar de referirse a su núcleo ético-mítico fundante que se teje en torno al ritmo del tambor, de la danza, del movimiento ritual del cuerpo, de la comunidad, del cosmos viviente. Coexistencia articulada de racionalidad instrumental occidental y racionalidad hermenéutica, simbólica ancestral. Paul Ricoeur llamaba a la primera "civilización universal": sistema de instrumentos (aún racionales y científico-técnicos que hoy se globalizan); a la segunda "cultura regional": núcleo ético-mítico en última instancia religioso, de hecho y en todas las culturas post-coloniales, periféricas y populares.

¿Han podido 200 años de hegemonía superficial europeo-secularizante capitalista e imperial destruir esos mundos profundos, inconscientes, simbólicos, rituales, festivos, populares, pleno de historia y sentido cotidiano? No lo creo, y no creo tampoco que sería adecuado para el desarrollo de esos pueblos, de sus culturas, de la subjetividad concreta de cada participantes en esos mundos plenos de sentido y celebración -a pesar de la pobreza, explotación, alienación en otros niveles, a la que habría que

---

analítica que exige la escritura y lectura del chino, que al no ser fonético determina en la subjetividad, desde la temprana edad infantil, un desarrollo particular de la capacidad relacional analítico conceptual.

agregar, si el secularismo tuviera eficacia: la alienación religiosa y simbólica, del que niega la religión tradicional dejando en su lugar un vacío sin sentido y destructor-.

¿Es posible alguna articulación entre las culturas post-coloniales periféricas con religión tradicional y la secularidad, que supere la necesaria confrontación entre secularismo y religiones bajo formas fundamentalistas (por ejemplo, como en el mundo musulmán)? ¿Es posible una dialéctica plena de criticidad creadora? En efecto, esta fue la actitud de la llamada Teología de la Liberación en América Latina, desde el fin de la década de 1960.

En América Latina, posteriormente a la Revolución cubana de 1959, cundió por el continente un aire revolucionario. El marxismo ganó la voluntad de la juventud, también de los movimientos juveniles de las Iglesias (JUC[14], JEC[15], JOC[16], JAC[17]?). Si la Primer Ilustración burguesa había sido secularista; la Segunda Ilustración fue social, crítica, socialista, en este caso atea -por lo menos en sus doctrinarios más conocidos desde la II InternacionaI18-. La objeción contra la religión era, no ya como en el caso de la Primera Ilustración, de ser irracional, sino de ser alienante, justificatoria de la dominación de las clases, naciones y culturas opresoras. Los pensadores cristianos latinoamericanos comprometidos en las luchas sociales debieron partir de esta objeción. Fue así, que se produjo desde 1968 todo un movimiento socio-político, práctico, masivo, y también teórico, de cristianos que intentaron demostrar que el cristianismo no era la Cristiandad fundamentalista, y que el núcleo ético-mítico duro del mensaje de Jesús de Nazareth en el Imperio romano y en la Palestina de su época, se situaba en favor de las víctimas, de los pobres, de los excluidos, y su crítica religiosa se dirigía contra el Templo de los sacerdotes que habían dado la espalda el "pueblo de la tierra (*ham haaretz*)", releyendo así el texto fundacional de la tradición judía, macro-narrativa de la liberación de los esclavos de la dominación egipcia del Faraón bajo la conducción profética de Moisés. No era difícil para los teólogos latinoamericanos mostrar la semejanza de los procesos revolucionarios latinoamericanos con la "salida de Egipto".

---

[14]. Juventud Universitaria Católica.

[15]. Juventud Estudiantil Cristiana de inspiración protestante proveniente de las Iglesias históricas (metodistas, presbiterianos, anglicanos, luteranos, bautistas, algunos evangélicos, etc.)

[16]. Juventud Obrera Católica.

[17]. Juventud Agraria Cristiana.

[18]. Véase mi obra *Las metáforas teológicas de Marx*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1994.

Se trataba de un proceso metódico y político certeramente definido y no en la línea del secularismo. Éste exigía para ser revolucionario, y para el triunfo de la revolución, ser ateos y terminar con la religión popular. Por el contrario, el método de la Teología de la Liberación consistía en partir de la religión del pueblo, tomada como una producción simbólica milenaria del mismo pueblo oprimido, y elaborar desde dicha religiosidad, sin negarla, una tarea crítica, un discernimiento entre lo de alienante, dominador y justificatorio, de las estructuras de opresión que dicha religiosidad contuviera, y, en un segundo momento, desarrollar al máximo los aspectos liberadores del Mensaje más antiguo y duro del cristianismo: "¡Bienaventurados los pobres, porque de ellos es el Reino de los Cielos!"; "¡Tuve hambre y me dieron de comer!"...

El simple pueblo oprimido, sumido en su cultura y religión popular, escuchó esas propuestas no como viniendo de un horizonte ideológico extraño, sino emergiendo coherentemente de su propia tradición, de lo que había guardado celosamente, aún contra la Cristiandad opresora de la elite. Pudo ahora, en nombre de sus símbolos religiosos originarios, del núcleo duro ético-mítico de su propia religiosidad popular levantarse contra el orden opresor. Esto acontece en Chiapas (México) en el año 2000, donde la secularidad de las prácticas de un Subcomandante Marcos no se opone, sino que se articulan en las acciones de la comunidad popular, a la religiosidad crítico-política o profética del obispos Samuel Ruiz. Se aunaba la racionalidad secularizada de las propuestas revolucionarias con la simbología del relato mítico tradicional vigorizado, clarificado, hecho nuevamente (como en su origen) crítica contra los dominadores (como cuando Jesús de Nazareth se levantó contra al Imperio romano, o criticó a las elites hebreas colaboracionistas con el Imperio, a las burocracias sacerdotales esclerosadas del Templo en ritos que habían perdido su sentido, a los grupds moralizantes e hipócritas de los líderes espirituales del pueblo que en nombre de la Ley se oponían a la vida). La Teología de la Liberación actualizaba, en la América Latina revolucionaria de los años 60s y posteriores, la capacidad crítica de la religión, siendo respetuosa de la autonomía de lo político, de lo económico, de lo racional (secularidad afirmada y desarrollada). No es difícil comprender que en esas décadas esta Teología post-secularista se extendió por el Africa y el Asia, y entre minorías de los países centrales del capitalismo, lo mismo que en los movimientos feministas, antirracistas, *ecologistas*, de las culturas autóctonas anteriores a la invasión europea (desde 1492).

Se trata entonces de una afirmación crítica de la religión y de una afirmación madura de la secularidad. Como cuando en Nicaragua, en tiempos de la Revolución Sandinista, se coreaba en la Plaza de la Revolución: "¡Entre cristianismo y revolución no hay contradicción!". Lo mismo podría repetirse: entre religión crítico-liberadora y secularización de las instituciones políticas, económicas, educativas, etc. no hay contradicción. Más bien, unas reclaman a las otras.

Se habría así pasado de la necesaria oposición entre religión fundamentalista (como mito irracional y alienante) y secularismo (ideología eurocéntrica, colonialista y dominadora), a una madura y sana articulación entre religión crítico-liberadora y necesaria secularidad de las instituciones políticas, económicas, etc., propias del desarrollo contemporáneo de la historia en la época de la globalidad.

CAPÍTULO XX

DEBATE SOBRE LA GEOCULTURA EN EL SISTEMA-MUNDO[1]

En diferentes trabajos[2] I. Wallerstein repite una y otra vez, de diversas formas, las siguientes cuatro tesis: a) No hubo una "geoculture" en los primeros tres siglos del World-System, es decir, antes de la Revolución Francesa. b) Con la Revolución Francesa tenemos ahora una "geoculture", pero como una tensión establecida por tres ideologías: el conservadurismo (right), el liberalismo (*center*) y el socialismo (left). c) El liberalismo fue la ideología dominante durante dos siglos (1789-1989), pero decae al mismo tiempo que el socialismo real en 1989 (fin de su hegemonía anticipada en la Revolución de11968, que coincide con una *B-phase* de Kondratieff). d) La hegemonía norteamericana ha llegado a su fin, la mismo que la Edad Moderna comenzada hace 500 años; nos abrimos así a una nueva Edad del caos, una " Edad oscura " que llegará hasta la instauración de un nuevo sistema civilizatorio (entre el 2025 al 2050).

Desearía discutir esta cuatro tesis a partir de un diagnóstico diferente, que, sin embargo, toma en cuenta y afirma la propuesta de un World-System iniciado a finales del siglo XV: a) Hubo "geocultures" modernas antes de la Revolución Francesa. b) La configuración de las tres ideologías tiene un origen diverso a la mera Revolución Francesa, por sus antecedentes y consecuencias. c) En 1989 el liberalismo en crisis deja lugar al neoliberalismo conservador, primero, ya un economicismo de liberalización de los mercados ligado a la hegemonía del Poder global de las trasnacionales

[1]. Este capítulo tiene su origen en la ponencia presentada en la Conferencia "The World We are entering: 2000-2050", Luxembourg Institute for European and International Studies, junio 1999, con la presencia de I. Wallerstein, Pablo González Casanova, Samir Amin y otros.

[2]. Al menos en *After Liberalism*, The New Press, New York, 1995, yen "Discussion Notes by Immanuel Wallerstein" para este seminario.

y el capital financiero en manos de una burocracia tecnócrata privada mundial. d) La hegemonía Norteamericana lejos de haber disminuido no cesa de crecer, en especial después de la guerra del Golfo y la de serbia, donde manifiesta una primacía militar (y político-económica) sobre Japón y Europa en pleno desarrollo. La Guerra de serbia es la primera reacción del Dolar contra el Euro. Los próximos años, desgraciadamente, no auguran una nueva Edad, sino el aumento de la polarización económico-ecológica bajo la hegemonía Norteamericana.

Pero, además, todo esto tiene otro significado mirado desde el Sur (*from bellow*), en una posición no eurocéntrica.

1. EL HUMANISMO RENACENTISTA Y LA CULTURA BARROCA

Coincidimos con I. Wallerstein que el *World-System* comienza a desplegarse desde la "invasión a las culturas autóctonas" de lo que será llamado Hispano-América (1492). Pero hay dos cuestiones que se plantean aquí. a) Se trata del "primer" *World-System*, ya que antes hubo sistemas interregionales asiático-afro-mediterráneos[3] pero no "mundiales" (por no encontrarse incluido lo que se llamará América). A. Gunder Frank ha indicado bien que los antecedentes del sistema tienen al menos 5.000 años[4]. El anterior sistema tuvo por centro la región de Bagdad (fundada en 762 y destruida por los Turcos en 1258: 500 años de hegemonía ininterrumpida), samarkanda, Kabul, extendiéndose por el mundo musulmán desde el Atlántico en Marruecos, hasta las Filipinas en el Pacífico. El "primer" World-system comienza con la hegemonía Hispánica (Wallerstein se olvida de ,esto e inicia las hegemonías con las Provincias Unidas), en el cual Imperio el capital financiero genovés es un momento interno (cuestión tratada defectuosamente por Arrighi)[5]. No es el Renacimiento el comienzo de

[3]. Véase la "Historia mundial de la eticidades" a mi *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, 1998, pp. 24-89.

[4]. Véase André Gunder Frank, " A theoretical Introduction to 5000 years of World-System history", en *Review* (Binghamton), 13 (2), 1990, pp.155-248.

[5]. Giovanni Arrighi, *The long Twentieth Century*, Verso, London, 1994. Es extremadamente interesante, por otra parte, las investigaciones que Arrighi viene realizando con sus alumnos sobre ciudades del Extremo Oriente desarrollada suficientemente (como las renacentistas) para dar origen a un sistema capitalista. Todo el proceso se abortará cuando Europa -por el hecho concreto de la incorporación de Hispano-América como periferia del primer *World-System* llegue al Sudeste Asiático ya la China como hegemonizando la "centralidad" de dicho *World-System*. El hecho del *World-System* destruye en otras regiones su proceso autónomo.

la Modernidad (Arrighi) sino su prehistoria próxima. El Renacimiento pertenece a la historia del Mediterráneo, ya la conexión del antiguo sistema (musulmán) con la cristiandad latina (periférica). Sevilla es ya el Atlántico; es ya la Modernidad "central" en el *World-System*.

b) Por ello, la primera Modernidad, y con ella la primera "geoculture", es la del humanismo renacentista hispánico, de la *Gramática castellana* de Nebrija en 1492, de los cronistas de Indias, del *Quijote de la Mancha* de Miguel Cervantes, el manco de la batalla de Lepanto donde España se apropia del Mediterráneo sobre los Turcos, en 1571. No podía ser de otra manera. El Imperio de Carlos V (primer ensayo frustrado de *World-System*) es ya una primera etapa diferente al antiguo sistema (musulmán). Ginés de Sepúlveda es un pensador moderno; justifica la conquista ante bárbaros que no tienen propiedad privada ni conocen la herencia; que no tienen ciudad amuralladas ni escritura (según se creía en la época). La Inquisición es el primer servicio de inteligencia moderno, que "homogeneiza " al participante del cuerpo político (por un criterio todavía religioso: ser católico). El Archivo de Indias será la primera demostración de la existencia de una burocracia moderna al servicio de un Estado. El mercantilismo es la primera etapa del capitalismo. El colonialismo juega igualmente su primer despliegue, siendo Hispáno-América la primera periferia del *World-System*. De manera que en 1492 se originan cuatro fenómenos simultáneamente: 1) *Word-System*, 2) Capitalismo (todavía mercantil), 3) Colonialismo, 4) Modernidad (como fenómeno cultural del manejo "managment" de la *centralidad de Europa en el World-System*).

Dicha ideología afirma ya la centralidad del individuo; la subjetividad personal se abre camino (el "Yo el Rey" se extiende a cada conquistador, a cada colono, a cada europeo ante los "bárbaros"); la autovaloración como superioridad europea sobre las otras culturas; la invasión y el dominio pblítico y económico a través de mejor tecnología (naviera, militar, agrícola, de transporte y comunicación: la brújula, el cañon, los instrumentos de hierro -acha, arado, pico y pala-, el caballo y la escritura en papel, etc.).

La segunda *geoculture* fue el barroco (la cultura del "pliegue") en Hispano-america y en España, Flandes, Alemania, Italia, etc. Cultura de la *hybridés*, de lo exuberante, del color, del dorado (de los metales preciosos hispano-americanos), de la jerarquías, de la interioridad, del claro-oscuro. Es la pintura de la luz y la sombra de Velázquez (y después del flamenco Rembrandt). Su culminación artístico-arquitectónica se encuentra en el

templo de los Jesuitas en Quito, en Tepozotlán en México en los siglos XVII, y en la iglesia del Gesú en Roma.

2. LA PRIMERA GEOCULTURE BURGUESA

La segunda Modernidad, todavía mercantil, la de las Provincias Unidas (Holanda) (desde 1630 aproximadamente), será la prolongación y modificación del barroco (el arte flamenco), pero ya desde una estructura cultural propiamente burguesa de ciudades como Amsterdam, Brujas, Anwerpen, desde el manifiesto moderno del *Discours de la méthode* de René Descartes (que estudió en La Fleche con los jesuitas del sur de Francia) o de la posterior filosofía política racionalista de Baruch Spinoza (de una familia judía de origen hispano-portugués, como es de imaginar).

La tercera Modernidad, ahora bajo la hegemonía francesa y inglesa (y desde e11815, la exclusiva hegemonía inglesa desde la derrota de Napoleón), va generando, desde John Locke (en la tradición empirista inglesa), y desde la reforma presbiteriana calvinista de John Knox (en torno a la escocesa Edimburgo de un Adam Smith, entre tantos otros), lo que puede denominarse la tradición del naciente liberalismo, revolucionario al comienzo contra el poder terrateniente y la tradición anglicana de la monarquía[6],

Es evidente que en la Revolución Inglesa del 1688 todo esto ya se hace presente, pero no con la claridad ideológica de la segunda revolución burguesa en 1789[7], Wallerstein muestra cómo las tesis centrales de la Revolución Francesa permiten la expansión de la ideología liberal, que se opone a la conservadora -desde obras tales como las de J, de *Maistre Considérationssur la France* (1789) o de E. Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790)-, pero que ya en 1794, con la "Revolución de los Iguales", se separa de los primeros socialistas.

---

[6]. Léase el élan revolucionario de Locke, en el capítulo 19 del *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, donde justifica el uso de las armas contra la tiranía que martiriza a un pueblo oprimido.

[7]. Pienso que la primera revolución burguesa fracasó en 1521, cuando Carlos V, viniendo de Flandes, aplasta en Valladar el levantamiento de los "Comuneros" que luchan por los fueros (derechos) de las ciudades, de los burgueses. Medina del Campo era centro de la naciente burguesía castellana en torno a la explotación de la lana y de una proto-industria textil. Aquella derrotada Revolución Burguesa en el siglo XVI definirá la historia de España, Portugal e Hispano-América hasta el presente. La "conquista" no fue hecha por burgueses sino por la pequeña noblesa en decadencia ("hidalgos").

Para Wallerstein el período de dos siglos (1789-1989) de hegemonía de la *geoculture* liberal se realiza, como es evidente, en el "centro" del *World-System*. Aquí sería interesante preguntarse qué fue aconteciendo en la "periferia " del World-System. ¿Cómo fueron procesando a la Modernidad, desde su propia evolución y desde los supuestos de sus culturas anteriores a la Modernidad, América Latina, Asia o África? Samir Amin hablaba de un "bloqueo"[8] en el desarrollo del mundo periférico.

Desde el punto de vista de América Latina, el proceso de la Revolución Francesa será vivido como uno de los puntos de partida -junto a la Emancipación norteamericana y las previas rebeliones incas en el Perú, y los "Comuneros" en Colombia- de la Emancipación colonial. El liberalismo adquirirá fisonomía autóctona de lucha contra el Estado metropolitano y colonial, y de afirmación y justificación de la creación de un Estado con soberanía popular, pero sin ocuparse en primer lugar por la defensa de los derechos del ciudadano burgués ante un Estado absoluto todavía inexistente. Esto determinará un proceso latinoamericano totalmente diferente al europeo-norteamericano (con un liberalismo clásico desde el siglo XVIII) y al africano y asiático (que sólo vivirán la experiencia de la Emancipación colonial en la segunda parte del siglo XX, mientras que América Latina la efectuó en el comienzo del siglo XIX).

Pero la diferenciación más interesante se produce en pleno siglo XX, cuando en plena lucha por la hegemonía del mundo capitalista (1914-1945), ante la decadencia inglesa y el desarrollo alemán y japonés, Estados Unidos irrumpirá en la escena geopolítica mundial. La crisis económica Del 1929, que no juega ninguna función central en la interpretación de Wallerstein, será, por el contrario, central para algunos países periféricos como los latinoamericanos.

En efecto, la guerra entre las metrópolis europeas y Estados Unidos, dará lugar para un cierto nacionalismo hegemonizado por una naciente burguesía industrial (en Argentina, Brasil, Egipto, Indonesia, China, aún colonial en India, etc.), que verá la guerra como una oportunidad de independencia económica, política y cultural. Un proyecto burgués de autonomía nacional indicará el fenómeno del "populismo" (con Vargas en Brasil, Cárdenas en México, Perón en Argentina, Arbenz en Guatemala, Naser en Egipto, Sukarno en Indonesia, etc.). Este "populismo" de la

[8]. P. e. "El bloqueo de las formaciones comerciales: el Mundo árabe y el Africa negra" (*El desarrollo desigual*, Editorial Fontanella, Barcelona, 1974, pp. 34ss).

periferia tenía ciertas relaciones con el nazismo o fascismo (alemán, italiano o japonés) que igualmente se rebelaba ante la hegemonía inglesa o francesa de posguerra. Proyectos de capitalismo nacional independiente (hegemónico en el nazismo, simplemente autónomo en el cardenismo en México) se hicieron entonces presente. No eran liberales, sino más bien de ideología conservadora, pero modernizantes, industrialistas, nacionalistas, antiimperialistas. Es un fenómeno ideológico que no entra en el esquema de Wallerstein y que sigue teniendo mucha importancia en todo el mundo periférico (el 85 % de la humanidad presente). En la Periferia el fenómeno del post-populismo desarrollista, su fracaso, la aplicación del neoliberalismo y el presente economicismo de la "liberalización de los mercados nacionales" al capital industrial trasnacional, pero especialmente al capital especulativo financiero, seguidos de "privatizaciones" (como ideología del IMF) no pueden comprenderse exclusivamente desde la crisis de la ideología liberal en el "centro" del World-Sytem, como lo hace Wallerstein.

3. NEOLIBERALISMO Y LIBERALIZACIÓN DE LOS MERCADOS NACIONALES

La desaparición de la Unión Soviética dió lugar al fin de la "Guerra Fría " instaurada desde Yalta. El pensamiento conservador volvió al Poder. Con Reagan el republicanismo pasa a una fase agresiva. La ideología que se venía practicando -desde el golpe de Estado de A. Pinochet en 1973 en Chile- era el neo liberalismo de F. Hayek o M. Friedman. Esta ideología creci~a en la Guerra Fría, y cuyo oponente claro era el socialismo real soviético, reemplaza, al menos "hacia afuera ", al liberalismo. Este tenía pretensiones democráticas y un cierto progresismo en el nivel social -de efectu~r reformas antes de la explosión social-. El neoliberalismo, tanto bajo las dictaduras de Seguridad Nacional, como posteriormente ante la ausencia de una Unión Soviética siempre amenazadora (anterior al 1989), se vuelve agresivamente ortodoxa, y coloca al mercado como última referencia de racionalidad y posibilidad de modernización y desarrollo econÓmico. El mercado como utopía está más allá del liberalismo, ideología centrista y con pretensiones democráticas. El neo liberalismo no tiene otra exigencia que la libertad de la competencia del mercado sin monopolios (ni el Estado, que debe ser mínimo, ni los sindicatos, que ejercen un monopolio en el ámbito de fijar el precio del salario, etc.).

Esta ideología económica permite expander la hegemonía del "centro" del *World-System*, en especial de Estados Unidos sobre América Latina -a la que sume desde el comienzo de la *B-phase* de Kondratieff en una deuda externa cada vez mayor y artificial[9]-.

Pero, lentamente, el neoliberalismo ideológico y conservador deja lugar a una nueva ideología más economicista: la teoría de la liberalización de los mercados nacionales ligada a las privatizaciones como manera de presencia hegemónica del Poder global de las trasnacionales en la *home-concurrence*, y al capital financiero en manos de una burocracia tecnócrata privada mundial.

Todas estas medidas no son ya de corte liberal. No suponen un proceso democrático de respeto a los derechos del individuo, sino que se exige eficacia en la competencia del mercado mundial, al que hay que saber participar bajo castigo de quedar "fuera del juego". Surge así una argumentación perversa de la liberalización del mercado nacional como exigencia de modernización: a) el capital tras nacional (industrial o financiero) exige al Estado crear infraestructura gratis, como condición de una inversión posible, b) pide igualmente privilegios en la tributación, bajo pena de invertir en otro país más "rentable"; c) paga el mínimo de salario, bajo el mismo pretexto (invertir en otro país con una media de salarios más baja); d) pide privilegios para extraer las ganancias (siempre con el mismo argumento). El Estado nacional queda entonces completamente debilitado[10], ya que siendo sostenido por los impuestos de los ciudadanos nacionales, al final poco recibe de ese "pasaje" por el territorio nacional de esos capitales "golondrinas". Aunque las trasnacionales necesitan al Estado -para crear la infraestructura, como hemos dicho; para asegurar y refrenar los conflictos sociales, y, en especial, para retener en sus fronteras a las masas empobre-

[9]. En realidad América Latina no necesitaba crédito alguno. Ante la crisis de la producción Estados Unidos "vende" dinero sobrante de la producción. Primero a capitales privados, los que insolventes toman a los Estados como garantes. La deuda después se endosa al Estado, y es el pueblo con sus impuestos el que debe pagar una deuda que no contrajo ni necesitó. Un mecanismo novedoso y más nefasto, en la transferencia de plusvalor de la periferia al centro, que el esclavismo, el colonialismo y la dependencia propiamente industrial. Se transfiere valor directamente como interés de un prestamo ficticio -pero que para el país periférico es pagado con petróleo, productos agrícolas, mineros, etc.-.

[10]. Wallerstein indica que las corporaciones trasnacionales no son la causa del debilitamiento de los Estados, porque en realidad lo necesitan. La contradicción se encuentra en ese doble aspecto: 10 debilitan y sin embargo lo necesitan. Entender esta contradicción es poder plantear el problema del Estado hoy.

cidas que de lo contrario emigrarían a los países "centrales" del *World-System*-, sin embargo lo debilitan -para poder alcanzar tasas de ganancia mayores-. Claro que estamos hablando del Estado periférico -no los G8, hasta hace poco G7-, porque los Estados centrales del *World-System* con home-States de dichos capitales trasnacionales.

4. LA HEGEMONÍA MILITAR NORTEAMERICANA. MODERNIDAD Y POSTMODERNIDAD

Entre los *home-Sates* del capital trasnacional {industrial y financiero) hay un Estado que guarda con respecto a los Estados europeos, Japón, Canadá, etc., una posición particular. Deseo poner la atención en un aspecto frecuentemente dejado de lado: el Poder militar. Desde e11989, y dada la crisis de la antigua Unión Soviética, la hegemonía militar de Estados Unidos es hoy sin contraparte. Los otros miembros del G8 nada pueden oponer -sólo Rusia, con sus misiles atómicos a riesgo de pronta puesta "fuera de servicio"[11]-. Esa primacía militar tiene máxima importancia en el *World-System* en su nivel económico (todavía el dólar es la moneda mundial), político (su capacidad de imponer su voluntad en todos los niveles, también el económico, como se ha visto en la crisis con Japón). La estructura militar es la última instancia como coacción monopólica de un Poder internacional que Estados Unidos ha autodefinido desde el fin de la Guerra del Golfo en la persona de G. Bush. La Guerra del Golfo -contra lo que parece opinar Wallerstein- ha permitido a Estados Unidos ocupar físicamente el centro de la reserva petrolera más importante del mundo. Esto no había podido hacerlo antes por la presencia de la Unión Soviética en la región -y dado el equilibrio militar en el tiempo de la "Guerra Fría"-. Israel era el garante de los intereses norteamericanos en el Medio Oriente -es decir, con respecto a las reservas estratégicas para el siglo XXI de petróleo-. Una vez que Estados Unidos está firmemente presente (y no la Unión europea ni Japón, que sin embargo pagaron los "gastos" de la guerra, lo que le significó a la industria armamentista norteamericana una enorme ganancia, que sólo será superada con la Guerra de Serbia) Israel pierde importancia geopolítica, y se irá transformando lentamente en un país más del Medio Oriente.

[11]. En esos antiguos misiles le queda a Rusia un cierto Poder que no ha sabido gestionar dada la debilidad y poca inteligencia de su actual burocracia política decadente. En esos misiles, quizá, Europa pueda en el próximo futuro recobrar alguna autonomía ante la hegemonía que Estados Unidos ejerce en el presente.

Ante el aceleramiento de la unión de los europeos y el surgimiento del "euro" como moneda que puede ser sombra del dólar, Estados Unidos impulsa una guerra contra Serbia, que pone en crisis a toda la social-democracia europea, a los grupos pacifistas y verdes (que deben contradecir su ya menguada crítica de la ideología), y, en especial, a su economía -ya que gran parte de los "gastos" de guerra, como lo hemos indicado, son de fabricación norteamericana y por ello las grandes trasnacionales que producen armas vuelven a "vender" sus últimas novedades ya buen precio-. Estados Unidos saldrá fortalecido de esta guerra, y Europa sumamente debilitada (económica, política, cultural y éticamente).

Si la hegemonía norteamericana no ha llegado a su fin, el próximo medio siglo no es todavía de cambio radical con respecto a los últimos 500 años. Es más bien la culminación del proceso ya comenzado en 1492 y bajo la hegemonía global, por primera vez en la historia mundial (que ni España, las Provincias Unidas, Francia o el Reino Unido jamás pudieron ejercer de manera tan general).

Es en este contexto que deseo abordar una última cuestión. En este momento pareciera irse bosquejando un panorama que pudiera sintetizarse de la siguiente manera:

a) En primer lugar, un Poder trasnacional (industrial y financiero, cada vez más esto último), gestionado por una burocracia tecnocrática privada, situado en el "centro" del *World-System*, que posee una "estrategia " de globalización (que utiliza para su provecho la globalidad [*globality*] de la historia en este momento de su desarrollo). Los Estados Unidos, por ser el home-State de las trasnacionales de punta (en la computación y comunicaciones), de un número importante de las restantes, poseyendo todavía el dólar como moneda mundial, tiene además la garantía *last instance* real y concreta: el poder militar que puede coaccionar a sus competidores a cumplir con sus obligaciones (o a cumplir con las obligaciones que Estados Unidt)s unilateralmente y según su conveniencia les imponga).

b) Ante ese Poder global los Estados (nacionales o multinacionales, como el Reino Unido, Suiza o India), que son la última instancia política de defensa de los ciudadanos (los pueblos de la Tierra) son debilitados, reducidos "a lo mínimo" (Nozik), presionados a cumplir las exigencias del Poder trasnacional. Sin embargo, y como George Soros lo aconseja en su última obra [12], o dichos Estados regulan política y económicamente al capi-

[12]. *The crisis of Global Capitalism*, Public Affairs, Perseus Books Group, 1998.

tal global, o el caos se impondrá en el mercado mundial de capitales. La paradoja consiste, entonces, en que el Estado es debilitado pero se lo coloca como "tabla de salvación " del mismo mercado mundial de capitales.

c) En esta situación los ciudadanos son transformados en consumidores de un mercado anónimo, sin estructuras intersubjetivas que puedan vincular su subjetividad con la sociedad global. El consumidor aislado, el vidente de los medios de comunicación, es arrinconado a una vida despolitizada. Una cierta despolitización, alérgica a la ética, esteticista, afirmando lo sublime de la diferencia por la diferencia, desde un culto a la individualidad moderna (paradógicamente), se expresa con el nombre de "Postmodernismo " .Crítica a la razón moderna en nombre de la última situación cultural de la misma Modernidad. Dicho Postmodernismo podría ser considerado como una última expresión, una "geoculture" del *World-System* en la actual etapa del capitalismo que usa una estrategia de globalización agresiva, en especial por los medios de comunicación, en especial los electrónicos.

d) Mientras tanto, la gran mayoría de la humanidad -que el *Human Development Report 1997*[13] sitúa entre el 80% empobrecido-, que en gran parte vive en zonas rurales, o en urbanas marginales, sigue una vida tradicional dentro de las estructuras de las culturas ancestrales, modificadas a veces superficialmente por la "geoculture" del "centro" del *World-System,* pero lejos de haber suprimido dichas estructuras ancestrales. El problema de una cultura propia del World-System y su choque con la multiculturalidad existente en Africa, Asia, América Latina y en diversas regiones de Europa del Este (y aún del Oeste), nos indica que al final de los 500 años de Modernidad, la población mayoritaria de la humanidad está excluida de los pretendidos avances de la civilización moderna, o los maneja contra su propia cultura, su propia manera de vivir, como procesos de alienación de su propia personalidad.

Pareciera que todavía por algunos decenios habrá a) una hegemonía norteamericana, b) que la Modernidad intentará redoblar sus esfuerzos en una estrategia de globalización capitalista, c) que seguirán produciendo los efectos negativos ya conocidos: destrucción ecológica del planeta y aumento de pobreza en la población mundial.

¿Quién podría hacer cambiar el rumbo de la historia? ¿Quién podría imaginar una sociedad futura transmoderna, postcapitalista, igualitaria?

---

[13]. UNDP, Oxford University Press, New York, 1997.

Quizá sólo las propias contradicciones del sistema; la revalorización y puesta en marcha de una política más clara de los Estados para reglamentar el Poder trasnacional, y por lo tanto potenciación democrática y popular del Estado; la organización de nuevos movimientos sociales (en los Estados e internacionales) que creen conciencia ética contra el suicidio colectivo al que la humanidad se encamina; el lento surgimiento de un proyecto que venga a reemplazar el vacío dejado por el liberalismo y el socialismo -quizá incluyendo lo mejor de ambos[14]-.

Ante el " desencanto " escéptico de muchos será necesario escuchar la voz de los oprimidos, como la de los indios mayas de Chiapas, nos sugieren que la vida no se rinde tan fácilmente ante la muerte.

---

[14]. Cuestión que hemos tratado en los capítulos 5 y 6 de nuestra *Etica de la Liberación* (1998) ya citada.

CAPÍTULO XXI

LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN, LOS SUBALTERN STUDIES y EL PENSAMINETO POSTCOLONIAL NORTEAMERICANO[1]

Los marcos teóricos que se manejan y construyen a finales de los 90s, tanto en América Latina como entre los estudiosos de América Latina en Estados Unidos (latinoamericanistas), que son filósofos, críticos literarios o antropólogos (también historiadores, sociólogos, etc.), se han diversificado y han adquirido tal complejidad que se hace necesario trazar una topografía de las posiciones para poder continuar internándose en el debate. Es decir, han cambiado a tal punto las perspectivas, las categorías, los planos de profundidad de la "localización" de los sujetos del discurso teórico-interpretativo y crítico, que ya no es fácil iniciarse en el estudio, y mucho menos continuar el debate de lo latinoamericano. En medio de tantos árboles el bosque hace tiempo que ha perdido su visibilidad. El antiguo latinoamericanismo ("latinoamericanismo I") pareciera un objeto de museo -debiendo ser, sin embargo, la referencia obligada en toda la discusión-. Veamos rápidamente la dicha topografía del debate, sabiendo que es sólo "una" interpretación. Pero valga como un grano de arena para dar quizá algo de claridad a la discusión.

1. EL "PENSAMIENTO LATINOAMERICANO": DESDE EL FINAL DE LA SEGUNDA GUERRA EUROPEO- NORTEAMERICANA

A mediados de los años 40s, a finales de la guerra europeo-norteamericana, un grupo de jóvenes filósofos (tales como Leopoldo Zea en México, Arturo Ardao en Uruguay, Francisco Romero en Argentina, etc.), reinicia-

[1]. Este capítulo tiene su origen en la Ponencia presentada en el XIV Congreso Interamericano de Filosofía (Puebla, 16-20 de Agosto de 1999), Coloquio de "Filosofía Política" de AFYL.

ron el debatir la problemática de "nuestra América " latina, como había acontecido en el siglo XIX, con un Alberdi, Bello o Martí, o en la primera parte del siglo XX, con un Mariátegui, Vasconcelos, Samuel Ramos y tantos otros. Ante el "Panamericanismo" norteamericano se levantaba una interpretación de América Latina, que tampoco se quería confundir con el "Iberoamericanismo" del franquismo español.

Los miembros de una filosofía académica "institucionalizada " en la etapa anterior a la guerra -en la periodización de Francisco Romero-, habían comenzado a trabar contactos en todo el continente Latinoamericano. Se trataba de conocer la "historia " del pensamiento latinoamericano, olvidado por tanto mirar sólo a Europa o Estados Unidos. *América en la historia* del 1957 (publicada en el FCE, México) de L. Zea es un ejemplo de esta época. El marco teórico de esta generación se nutría de filósofos tales como Husserl, Heidegger, Ortega y Gasset, Sartre, o historiadores como Toynbee. Se retornaba a los héroes de la Emancipación, a comienzo del siglo XIX (no se intentaba recuperar la época colonial), para repensar su ideal libertario ante un Estados Unidos desde 1945 hegemónico del "Occidente" en los comienzos de la Guerra Fría.

Por su parte, igualmente, en el Africa un P. Tempels publicaba en 1949 *La Philosophie Bantu*, en Présence Africaine, Paris. En el Asia, y en la India más particularmente, el pensamiento de un M. Gandhi había redescubierto un "pensamiento hindú" como motor emancipador de la excolonia británica.

Esta etapa culmina en torno a11968, momento de grandes movimientos intelectuales y de estudiantiles (que se inician con la Revolución Cultural en China en 1966, que se hace presente en el "Mayo francés" del 68, o en la protesta contra la guerra de Vietnam en Berkeley en Estados Unidos, en octubre en Tlatelolco en México, o en 1969 en el "Cordobazo" argentino).

2. MODERNIDAD/POSTMODERNIDAD EN EUROPA Y ESTADOS UNIDOS

En la década del 70 cambia el "ambiente" europeo de la filosofía. Las revueltas estudiantiles han agotado una cierta izquierda (que abandona en parte la tradición marxista, Castoriadis), mientras que otros se han burocratizado (constituyendo el marxismo estándar, incluyendo el "clasismo" althusseriano). Surge lentamente una cierta crítica al universalismo, fundacionalista o dogmatismo desde posiciones no tradicionales. Michel Foucault, protagonista en el Nanterre del 68, critica las posiciones metafísicas y ahistóricas del

marxismo estándar (el proletariado Como "sujeto mesiánico", el curso necesario y progresivo de la historia, el Poder macroestructural como el único existente, etc,)[2]. En Francia Gilles Deleuze[3], Jacques Derrida[4] o Jean-François Lyotard en Italia Gianni Vattimo[5] (en posiciones muy contrarias), se levantan contra la "razón moderna", bosquejada bajo la categoría de "Totalidad" por Emmanuel Levinas en 1961 (en *Totalidad e Infinito*, publicada en la colección fenomeno1ógica de Nijhoff, Nimega). La obra de Lyotard, *La condición postmoderna*, de 1979, publicada por Minuit, Paris, es Como un manifiesto. En la tercera línea de la *Introducción* se nos dice que "el término está en uso en el continente americano", y lo define:

"Designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas de juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX, Aquí se situarán esas transformaciones con relación a la crisis de los relatos"[6].

---

[2]. Véanse de Michel Foucault, 1966, Les mots et les choses, Gallimard, París (trad. esp. *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1986); 1969, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, París (trad. esp. *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México); 1972, *Histoire de la folie a l'age classique*, Gallimard, París (trad.esp. FCE, México); 1975, *Surveiller et punir*, Gallimard, París (trad. esp. *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México); 1976, *La volonté de savoir*, Gallimard, París (trad. esp. *La voluntad de saber*, Siglo XXI, México, 1977); 1984, *Le souci de soi*, Gallimard, París (trad. esp. *La inquietud de sí*, Siglo XXI, México, 1987); 1986, El uso de los placeres, Siglo XXI, México. Nos decía R Eribon que puede verse cómo en Historia de la locura Foucault muestra que al excluido no se le deja hablar (como crítica a la psiquiatría); mientras que en *Historia de la sexualidad* (desde *La voluntad de saber*) el Poder prolifera y el excluido toma la palabra (contra el psicoanálisis). Su intención es todo un proceso de liberación del sujeto que parte de la negación originaria y funda la posibilidad de un hablar diferencial. El "orden" (el sistema) del discurso disciplinario (represor) ejerce un Poder que legitima o prohibe, primero; pero, posteriormente, los "quebrados" toman la palabra. Foucault es un intelectual de lo "diferencial"; Sartre de lo "universal". Es necesario saber articularlos.

[3]. Véanse de Gilles Deleuze, 1962, *Nietzsche et la Philosophie*, PUF, París; 1991, Foucault, Paidos, México; con Felix Guattari, 1972, *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Oedipe*, Minuit, París.

[4]. Véanse sus obras juveniles tales como: 1964, "Violence et métaphysique, essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas", en *Revue de Métaphysique et Morale*, 69/3, pp.322-354; 4, pp. 425-43; del mismo en 1967, *L'Ecriture et la Différence*, Seuil, París; 1967b, De la *Grammatologie*, Minuit, París.

[5]. Véanse de Vattimo en 1968, *Schleiermacher filosofo dell' interpretazione*, Mursia, Milano; 1985, *La fine della Modernitta. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Garzanti, Milano; 1988, *Le Avventure della Differenza,* Garzanti, Milano; 1989, El suieto y la máscara, Ediciones Península, Barcelona; 1989b, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Marietti, Genova; 1998, *Credere di credere. E possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?* , Garzanti, Milano.

6. Ed. castellana, Cátedra, Madrid, 1989, p. 9. W. Welsch muestra que su origen histórico del término es anterior (véase en *Unsere postmoderne Moderne*, Akademie Verlag, Berlin, 1993, p. 10).

Desde Heidegger, con su crítica a la subjetividad del sujeto como superación de la ontológica de la modernidad[7], y aún más desde Nietzsche, con su crítica al sujeto, al orden de los valores vigentes, a la verdad, a la metafísica, el movimiento "postmoderno" no sólo se opone al marxismo estándar, sino que muestra la vertiente universalista como propia del terror y de la violencia, de la racionalidad moderna. Ante la unicidad del ser dominante se levanta la "Différance", la multiciplidad, la pluralidad, la fragmentariedad, la deconstrucción de todo macro relato.

En Estados Unidos la obra posterior de Fredric Jameson, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, publicado en 1991 por Duke University, es un nuevo momento del proceso. Richard Rorty es más bien un escéptico anti-fundacionalista, que podría ser inscrito en la tradición "postmoderna", pero colateralmente.

En América Latina, la recepción del movimiento postmodemo se da a finales de los 80s. En la obra de H.Herlinghaus y Monika Walter, *Posmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*, editorial Langer, Berlin, 1994[8], o en la obra copilada por John Beverly y José Oviedo, *The Postmodernism Debate in Latin America, de Boundary* 2, publicada por Duke University en 1993[9], pueden verse trabajos muy reciente; los más antiguos de mediados de los 80s. En general significa una generación que experimenta un cierto "desencanto" propio del final de una época en América Latina (no sólo del populismo, sino de toda la esperanza que despertó la Revolución cubana desde 1959, confrontada con la caída del socialismo real desde el 1989). Tiene una actitud de enfrentar positivamente la hibridez cultural de una modernidad periférica que ya no cree en cambios utópicos. Desean evadirse de los dualismos simplificados de centro-periferia, atraso-progreso, tradición-modernidad, dominación-liberación y transitar por la pluralidad heterogénea, fragmentaria, diferencial, de una cultura trasnacional urbana. Ahora son los antropólogos sociales[10] o

---

[7]. Véase mi obra *Para una de-strucción de la historia de la ética*, Ser y Tiempo, Mendoza; 1974.

[8]. Con trabajos de los editores y José Joaquín Brunner, Jesús Martín-Barbero, Nestor García Canclini, Carlos Monsiváis, Renato Ortiz, Norbert Lechner, Nelly Richard, Beatriz Sarlo, Hugo Achúgar.

[9]. Con colaboraciones de los editores y Xavier Albó, José J.Brunner, Fernando Calderón, Enrique Dussel, Martín Hopenhayn, N. Lechner, Aníbal Quijano, N. Richard, Carlos Rincón, B. Sarlo, Silvano Santiago, Hernán Vidal.

[10]. En especial Nestor García Canclini, 1989, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*, Grijalbo, México.

los críticos literarios los que han producido una nueva interpretación de lo latinoamericano[11].

Pienso que la obra de Santiago Castro-Gómez es de sumo interés, ya que representa un ejemplo de una filosofía postmoderna desde América Latina[12]. Su crítica se endereza contra el pensamiento progresista latinoamericano; contra Adolfo Sánchez Vázquez[13], Franz Hinkelammer[14], Pablo Guadarrama, Arturo Roig[15], Leopoldo Zea[16], Augusto Salazar Bondy[17], etc.. En todos los casos -y sobre el mío propio- su argumentación es siempre semejante: estos filósofos (para S. Castro-G.) bajo la pretensión de criticar la modernidad, al no tener conciencia crítica de la "localización" de su propio discurso, por no haber poseído las herramientas foucaultianas de una arqueológica epistemológica que hubiera permitido reconstruir genéticamente el marco categorial moderno, de una u otra manera vuelven a caer en la modernidad (si alguna vez salieron de ella). Hablar del sujeto, de la historia, de la dominación, de la dependencia externa, de las clases sociales oprimidas, del papel de las masas populares, de categorías tales como totalidad, exterioridad, liberación, esperanza, es caer nuevamente en un momento que no toma en serio el "desencanto político" en el que la cultura actual se encuentra radicada. Hablar entonces de macro-instituciones como el Estado, la nación, el pueblo, o de las narrativas épicas heroicas es haber perdido el sentido de lo micro, heterogéneo, plural, híbrido, complejo. De una manera personal, entre otras críticas, se escribe:

---

[11]. Véase Roberro Follari, *Modernidad y postmodernidad: una óptica desde América Latina*, Rei, Buenos Aires, 1991; Samuel Arriarán, *Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la Modernidad desde América Latina*, UNAM, México, y la crítica de un R. Maliandi, 1993, *Dejar la Postmodernidad. La ética ante el irracionalismo actual*, Almagesto, Buenos Aires.

[12]. Véanse de nuestro filósofo: 1996, *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill Libros, Ba(celona; 1997 (?), *Die Philosophie der Kalibane. Diskursive Konstrutionen der Barbarei in der lateinamerikanischen Geschichtsphilosophie*, Facultad de Filosofía, Tübingen (sin fecha); edItor con Eduardo Mendieta de 1998, *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, Porrúa-Univ. de S. Franscico, México, con trabajos de los editores y W. Mignolo, Alberto Moreiras, Ileana Rodríguez, Fernando Coronil, Erna von der Walde, Nelly Richard, Hugo Achúgar.

[13]. S.Castro-G., 1996, p.18.

[14]. *Ibid*., p.19.

[15]. Muy especialmente en las tres obras nombradas y en muchos lugares (es el autor más criticado).

[16]. Lo dicho con respecto a A.Roig.

[17]. S.Castro-G., 996, pp. 89ss. "Salazar Bondy piensa que la esquizofrenia sicológica es sólo expresión de una enajenación económica" (*Ibid*., p. 90). S. Castro-G. tiende siempre a simplificar la posición del contrario de una manera un tanto simiesca.

> "El otro de la totalidad es el pobre, el oprimido, el que, por encontrarse en la exterioridad del sistema, se convierte en la fuente única de renovación espiritual. Allí en la exterioridad, en el *ethos* del pueblo oprimido, se viven otro valores muy diferentes a los prevalentes en el centro... Con lo cual incurre Dussel en una segundo reducción: la de convertir a los pobres en una especie de sujeto trascendental, a partir de la cual la historia latinoamericana adquiriría sentido. Aquí ya nos encontramos en las antípodas de la postmodemidad, pues lo que Dussel procura no es descentralizar al sujeto ilustrado sino reemplazarlo por otro sujeto absoluto"[18].

Lo que no advierte Castro Gómez es que Foucault critica ciertas formas de sujeto, *pero revaloriza otras*; critica ciertas maneras de historiar desde leyes apriori necesarias, pero revaloriza una *historia genético-epistemológica*. Frecuentemente Castro-Gómez cae en el fetichismo de las fórmulas, y no advierte que es necesaria una cierta crítica del sujeto, para reconstruir una visión más profunda del mismo; que es necesario criticar una simplicación de las causas externas del subdesarrollo latinoamericano, para integrarlo en una interpretación más comprensiva; que es necesario no descartar las rnicro-instituciones (olvidadas por las descripciones macro) para mejor articularlas a las macros instituciones; que el Poder se constituye mutua y relacionalmente entre los sujetos sociales, pero no por ello dejar de haber el Poder del Estado o el Poder de una Nación hegemónica (como hoy es el caso de Estados Unidos). Se critica una cierta unilateralidad con otra de sentido contrario, y se cae en aquello que se critica. Desde una crítica pan óptica postmoderna repite la pretensión universal de la modernidad; es decir, "la postmodernidad -nos dice Eduardo Mendieta- perpetúa la intención hegemónica de la modernidad y de la cristiandad al negarle a otros pueblos la posibilidad de nombrar su propia historia y de articular su propio discurso autorreflexivo"[19].

En Europa, por otra parte, un cierto racionalismo universalista, que desconfía del irracionalismo fascista (del período nazi alemán), como el de

---

[18]. S. Castro-G., 1996, pp. 39-40. Olvida aquí Castro-Gómez que H.Cerutri me criticó en nombre de la "clase obrera" (el proletariado como categoría metafísica, que yo no aceptaba dogmáticamente) del alrhusserianismo, por el uso indebido de "pobre" y "pueblo" que, como mostraré después, es, exactamente, un modo muy foucaultiano de detenerse reflexivamente sobre los "excluidos" (el demente de los manicomios, el criminal de las prisiones... "Otros" que vagan en la "exterioridad" de la visión pan óptica de la "totalidad" de la "Edad clásica " francesa). E. Levinas había radicalizado antes ciertos temas que M. Foucault trató después.

[19]. En "Modernidad, posmodernidad y poscolonialidad", en la obra que edita con S. Castro-G., 1998, p. 159.

Karl-Otto Apelo Jürgen Habermas, opina que, por el contrario, lo que se trata es de "completar la tarea de la Moderidad", como racionalidad críti-co-discursiva, democrática. Se trata de un intento de fundamentar la razón contra escépticos, del tipo Richard Rorty.

De manera que el debate, en el Norte, se estableció entre una pretensión de racionalidad universal o la afirmación de la diferencia, de la necesidad de la negación del sujeto, la deconstrucción de la historia, del progreso, de los valores, de la metafísica, etc.

3. SURGIMIENTO DE DIVERSOS PENSAMIENTOS CRÍTICOS EN LA PERIFERIA POSTCOLONIAL: LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN[20]

En el Seminario en la Universidad de Duke, *Cross-genealogies and Sub-altern Knowledges*, del 15 al 18 de octubre de 1998, convocada por Walter Mignolo, pude conocer a colegas de la India tales como Gyan Prakash (Princeton), Dipesh Chakrabarty (Chicago) y Jha Prabhakara (Colegio de México), que describieron cómo surgió el movimiento hoy denominado "Subaltern Studies", cuando en torno al año 1970 Ranajit Guha[21] inició una transformación teórica que de marxista estándar, por medio de una lectura situada de M. Foucault, comenzó a salirse de los caminos trillados del pasado innovando en cuanto al estudio de la cultura de las masas populares, grupos o clases subalternas, en la India. Lo importante de este movimiento, que después se enriquece con la participación entre otros de Gayatri Spivak[22], Homi Bhabha[23], los nombrados G. Prakash y D. Chakrabarty, y

---

[20]. Véanse mis obras *Philosophy of Liberation*, Orbis Books, New York, 3th ed. 1993 ed. inglesa; y 1996, *The Underside of Modernity*, Humanities Press, New Jersey.

[21]. Véase de 1988, "On some aspects of the Historiography of colonial India", en R. Guha-G. Spivak, *Selected Subalternal Studies*, Oxford University Press, New York. Como puede suponerse esta corriente historiográfica se opone a la mera "historiografía de la India" tradicional en el mundo anglosajón. Su diferencia la establece un método crítico inspirado en Karl Marx, Michel Foucault o Jacques Lacan. En esto la semejanza con la Filosofía de la Liberación se hace evidente.

[22]. Véanse de 1987, "Subaltem Studies: Deconstructing Historiography and Value", en G. Spivak, *In Other Worlds*. *Essays in Cultural Politics*, Methuen, Neww York; 1993, *Outside in the Teaching Machine*, Routledge, New York-London; 1994, "Can the Subaltem Speak?", en P. William-L. Chrisman, *Colonial Discourse and Postcolonial Theory*, Columbia University Press, New York, pp. 66-111.

[23]. Su obra de 1994, *The location of culture*, Routledge, London-New York, de la cual E. Said escribe: "His work is a landmark in the exchange between ages, genres and cultures; the colonial, post-colonial, modernist and postmodem", se sitúa en una fecunda "localización (*location*)": el

muchos otros. Todos ellos utilizan la epistemología de Foucault, de Lacan, sin dejar de recurrir a Marx y situarse como un movimiento intelectual de "compromiso" político junto a los grupos subalternos. Ahora pueden abrirse a problemas de género, de cultura, de política, de crítica al racismo, contando con nuevos instrumentos teóricos críticos de análisis.

La obra de Edward Said de 1978*, Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, publicado en Penguin Books, Londres, se sitúa igualmente como una toma de conciencia crítica ante los estudios europeo sobre el Asia. Con respecto al Africa, la posición de Tempels será criticada casi tres decenios después de su aparición por P. Hountondji, el que en 1977 publica su obra *Critique de l'éthnophilosophie*, en Maspero, Paris.

Quiero con esto sugerir que en toda la periferia (África, Asia y América Latina), comenzaron a surgir movimientos críticos que partían de su propia realidad regional, y que utilizaban en algunos casos a un marxismo renovado como referencia teórica.

Pienso que la Filosofía de la Liberación en América Latina, que se inicia igualmente en torno de 1970 (casi al mismo tiempo entonces que los primeros trabajos de R.Guha en India), e influencia da también por un filósofo francés, aunque en este caso no por M. Foucault sino por E. Levinas, se encuentra enmarcada por un mismo tipo de descubrimientos que pueden ser malinterpretados si no se reconstruye convenientemente la situación originaria desde donde nace, y por ello se distorsiona su perspectiva. La Filosofía de la Liberación nunca fue simplemente "Pensamiento latinoamericano", ni historiografía de tal pensamiento. Fue filosofía crítica y localizada autocríticamente en la periferia, en los grupos subalternos. Por otra parte, desde hace más de veinte años (desde 1976 en algunos casos), se viene proclamando el agotamiento de la Filosofía de la Liberación. Pareciera, al contrario, que sólo ahora al final de los 90s va descubriendo, abriendo nuevos horizontes de profundidad que permiten un diálogo Sur-Sur, preparatorio de futuros y creativos diálogos Sur-Norte.

"ser-entre", el "in-between(ness)" supera las dicotomías sin negarlas unilateralmente. Trabaja en la tensión y en el intersticio. Bahbha no niega el centro ni la periferia, el género ni la clase, la identidad ni la diferencia, la totalidad ni la alteridad (se refiere frecuentemente a la "otherness of the Other" pensando explícitamente en Levinas), sino que esplora la fecundidad del "ser-entre" del "border land" de la tierra, del tiempo, de las culturas, de las vidas, como un "lugar" privilegiado de localización creadora. Se ha superado la dualidad y no se ha caído en su pura negación. La Filosofía de la Liberación, sin negar sus intuiciones originarias puede aprender mucho, crecer. Bahbha asume una negación simplista del marxismo, como muchos postmodernos latinoamericanos, que sin advertirlo caen en posiciones conservadoras, y hasta reaccionarias.

La intuición originaria de la Filosofía de la Liberación, tradición filosófica (a diferencia de los otros movimientos más antropológicos, históricos, de crítica literaria, que deberán por ello articularse enriquecedoramente) heredera de los movimientos del 68, partió de una crítica de la razón moderna, del sujeto cartesiano desde la crítica ontológica de Heidegger, por una parte, lo que le permitió sostener una posición crítico radical de dimensiones ontológico-fundamental. Por otra parte, se inspiró igualmente en la primera Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, especialmente en el H. Marcuse de *El hombre unidimensional*), lo que le ayudó a comprender el sentido político de la dicha ontología (incluyendo la heideggeriana en su vinculación con el nazismo). Citábamos en 1969 un texto de Heidegger en nuestra *Para una de-strucción de la historia de la ética*:

> "¿Qué significa mundo cuando hablamos de oscurecimiento mundial? El oscurecimiento mundial implica el debilitamiento del espíritu de sí mismo, su disolución, consunción y falsa interpretación [...] La dimensión predominante es la de la extensión y el número [...] Todo esto se intensifica después en América y en Rusia "[24].

Y concluíamos diciendo que es necesario decir "un no al mundo moderno que ya termina su ciclo; y un sí al nuevo hombre que hoy está en el tiempo de su conversión, de su viraje (*Kehre*)"[25].

Pero, al mismo tiempo, fueron obras como las de Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, las que nos situaron en el horizonte de las luchas de liberación de los 60s. En Argentina en ese momento las masas populares luchaban contra la dictadura militar de Onganía, Levingston y Lanusse. Como filósofos y académicos asumimos la responsabilidad crítica y teórica en el proceso[26]. Sufrimos atentados de bomba, fuimos expulsados de las universidades y del país, alguno (como Mauricio López) fue torturado y asesinado. El desmontaje teórico iba articulado al práctico. Se fueron elaborando categorías críticas ante la subjetividad moderna. El acceso histórico era fundamental en la de-strucción de la Modernidad. Era ya una genealogía de las categorías modernas, pero desde un horizonte mundial (metrópolis/colonia). Situando nuestro discurso dentro del sistema-mundo (al que no pudie-

---

[24]. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, Tübingen, 1966, pp.34-35.

[25]. Mi *op. cit*., p.126, nota 170.

[26]. Véase mi artículo "Una década argentina (1966-1976) y el origen de la Filosofía de la Liberación", en *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1994, pp.55-96.

ron acceder ni Foucault, Derrida, Vattimo, ni tampoco Levinas) descubríamos en el "Yo" con el que firmaba desde 1519 sus reales cédulas el rey de España, y Emperador, era el mismo "Yo" que el "yo conquisto" de Hernán Cortés en México en 1521, mucho antes que el "ego cogito" de Descartes en la Amsterdam del 1637. No era sólo ir a los supuestos epistemológicos de la "Edad clásica " de la Francia de los siglos XVII y XVIII, era considerar a la Modernidad mundial toda desde hace 500 años.

Hace 500 años comenzó a esbozarse el "mito de la Modernidad"[27], la superioridad europea sobre las restantes culturas del orbe. Ginés de Sepúlveda fue ciertamente uno de los primeros grandes ideólogos del "occidentalismo" (el eurocentrismo de la Modernidad), y Bartolomé de las Casas, desde 1514, el primer "contradiscurso" de la Modernidad con sentido global, mundial, centro-periferia[28].

El "excluido" y "vigilado" en el manicomio y la prisión pan óptica clásica francesa, había sido anticipado en siglos por el indio "excluido" y "vigilado" en las "reducciones", pueblos y doctrinas de la América Latina desde el siglo XVI[29]. El negro vigilado en la "sensala" junto a la "casa grande" había surgido en 1520 en Santo Domingo, cuando se terminó la explotación del oro de los ríos y comenzaba la producción del azúcar. "El Otro" de Levinas, que en mis obras de 1973, habiendo leído con cuidado ya en ese entonces a Jacques Derrida, lo denominaba lo "dis-tinto" (porque la "di-ferencia" se definía desde la "Identidad"[30]), es, de una manera "generalizada " o en abstracto, el "excluido" y vigilado de Foucault como

---

[27]. Véase mi obra *1492: El encubrimiento del Otro*, en diversas ediciones españolas y con traducciones en seis lenguas (entre ellas, y con el título *The lnvention of the Americas*, Continuum P. H., New York, 1995, y en alemán en Patmos Verlag, Düsseldorf, 1993). Véase en el presente libro el capítulo XVI: "Europa, modernidad yeurocentrismo".

[28]. véase el capítulo XVIII: "Sistema Mundo y Transmodernidad", en el presente libro.

[29]. Lo pan óptico podía observarse en los planos claros, cuadrados, con la iglesia al centro, de los pueblos trazados con racionalidad renacentista hispana, pero no por ello menos "disciplinaria" de los cuerpos y de las vidas, regladas hora por hora desde las cinco de la madrugada, reglas interiorizadas por el "examen de conciencia" jesuítico, un "ego cogito" reflexivo muy anterior a Descartes... en las reducciones socialistas utópicas del Paraguay, o entre los Moxos y Chiquitos en Bolivia o los californinos en el Norte de México (hoy Estados Unidos).

[30]. Es decir, hablaba de la "Différance" como "Diferencia" otra que la mera "diferencia" en la Identidad, desde 1973 en mi *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t.l, Siglo XXI, Buenos Aires. Después desde México en *Filosofía de la Liberación*, indico repetidas veces la diversidad entre "diferencia" y "Dis-tinción" del Otro (Edicol, México, 1977), donde en el prólogo observo (en 1977, dos años antes que Lyotard) que se trata de una filosofía "post-moderna".

demente recluido en el manicomio o como criminal separado en la prisión. Ver en la "exterioridad" una categoría meramente moderna es distorcionar el sentido de esta categoría levinasiana crítica, que la Filosofía de la Liberación "reconstruye" -no sin la oposición del propio Levinas, que sólo pensaba en Europa, sin advertirlo, y en la pura "responsabilidad" ética por el Otro, pero sin "responsabilidad" sobre el que dejara de "tener hambre", de estar sin casa, de ser extranjero-. La Filosofía de la Liberación se separa bien pronto de Levinas, porque debía pensar críticamente la responsabilidad acerca de la vulnerabilidad del Otro pero en el proceso de la construcción de un nuevo orden (con toda la ambigüedad que esto conlleva). El filósofo de la liberación no es "representante" de nadie, ni habla en nombre de otros (como que hubiera sido investido de esta función política), ni realiza una tarea para sobrellevar o negar una culpabilidad pequeño burguesa. El filósofo crítico latinoamericano, como lo concibe la Filosofía de la Liberación, se asigna la responsabilidad de luchar por el Otro, la víctima, la mujer oprimida del patriarcalismo, las generaciones futuras a las que le dejaremos una Tierra destruida, etc. (todos los tipos de alteridad posible) desde su conciencia ética situada; la de cualquier ser humano con "sensibilidad" ética que sepa indignarse ante la injusticia que sufre algún Otro.

"Localizar" (en el sentido de Homi Bahbha) el discurso fue siempre la obsesión de la Filosofía de la Liberación. Intentaba situarse desde la periferia del sistema-mundo, desde las razas dominadas, desde la mujer en el orden machista, desde el niño en el sistema de educación bancario, desde la miseria[31] etc. Claro es que los instrumentos teóricos deben irse perfeccionado, y para ello el aporte postmoderno debe subsumirse. Pero la Filosofía de la Liberación igualmente subsumió las categorías de Marx, de Freud, de la hermenéutica de Ricoeur, de la Ética Discursiva, y de todos los movimientos de pensamiento que puedan aportar categorías que son necesarias aunque no suficientes para un discurso que justifique la praxis de liberación. Si es verdad que hay una historia hegeliana, "gran relato" encubridor y eurocéntrico[32], no es sostenible que las víctimas necesiten sólo micro-relatos fragmentarios. Por el contrario, Rigoberta Menchú, el Ejercito Zapatista, los

[31]. Hermann Cohen escribía que el método óntico inicia su tarea asumiendo la posición del miserable.

[32]. Véase mi obra ya citada 1492: *El encubrimiento del Otro*, cap.1.

black americans, los hispanos en Estados Unidos, las feministas, los marginales, la clase obrera en el capitalismo trasnacional que se globaliza, etc., necesitan una narrativa histórica que reconstruya su memoria, el sentido de sus luchas. Las "luchas por el reconocimiento" de los nuevos derechos (hablando como Axel Honneth) necesitan de la organización, de la esperanza, de la narrativa épica que abra horizontes. La desesperanza tiene su sentido durante algún tiempo, pero la esperanza de la vida humana, de su producción, reproducción y desarrollo es una "Voluntad de Vivir" de la que ya Schopenhauer se declaró contrario, aunque nunca Nietzsche. Richard Rorty no necesita nada de esto, pero sí las miles de víctimas, por ser pobres, del reciente huracán Mitch en el Caribe y Centroamérica.

El dualismo simplista de centro-periferia, desarrollo-subdesarrollo, dependencia-liberación, clases explotadoras-clases explotadas, todos los niveles del género, cultura, razas en la bipolaridad dominador-dominado, civilización-barbarie, fundamento-fundado, principios universales-incertidumbre, totalidad-exterioridad, *en cuanto superficial o reductivamente utilizado* debe ser superado. Pero superado (en tanto subsumido) no quiere decir que se puede "decretar" su inexistencia, inutilidad epistémica, o total negación. Por el contrario, la "deconstrucción" derridariana supone que el texto puede ser leído desde una totalidad de sentido vigente o desde la exterioridad del Otro {esto último permite una tal deconstrucción}. Estas categorías dialécticas duales deben ser situadas en niveles concretos de mayor complejidad, articuladas con otras categorías que le sirvan de mediación, en un nivel micro. Sin embargo, suponer que no hay dominadores ni dominados, ni centro ni periferia, etc., es caer en un pensamiento reaccionario o peligrosamente utópico. Ha llegado el tiempo en América Latina de pasar a posiciopes de mayor complejidad, sin fetichismo o terrorismos lingüísticos que deqlaran "superadas", "antiguas", obsoletas, sin validez a posiciones que usan otra nomenclatura que la deseada por el expositor. La "lucha de clases" nunca podrá ser superada, pero no es la única lucha, hay muchas otras (las de la mujer, de los ecologistas, de las razas discriminadas, de las naciones dependientes...}, y en ciertas conyunturas otras luchas son más apremiantes y con significación política mayor. Si el "proletariado" no es un "sujeto metafísico" para toda la eternidad, no significa por ello que no es ningún sujeto colectivo, intersubjetivo, que aparezca y pueda desaparecer en ciertas edades históricas. El olvidarse de su existencia es igualmente un grave error.

4. LOS ESTUDIOS LATINOAMERICANOS EN ESTADOS UNIDOS

En los últimos tres decenios, en parte por la diáspora latinoamericana debido a las dictaduras militares, y en parte por la pobreza de la sociedad latinoamericana debido a la explotación del capitalismo tardío trasnacional, muchos intelectuales latinoamericanos (y muchos otros ya en Estados Unidos integrados como "hispanos") han renovado completamente los marcos teóricos interpretativos en el ámbito de los "Estudios Latinoamericanos" (LASA se funda en 1963), especialmente en la crítica literaria, que tomó el relevo del "pensamiento latinoamericano", en manos de los filósofos en el pasado. Esto es debido, entre otras razones, a que una cierta izquierda marxista norteamericana fue expulsada de los departamentos de filosofía y se hicieron presente en los departamentos de crítica literaria, literatura comparada o lenguas romances (en especial el francés), lo que dió a estos estudios un vuelo teórico nunca antes alcanzado (ni en Estados Unidos, ni tampoco en Europa). La preponderancia en el uso de filósofos franceses (Sartre, Foucault, Derrida, Lyotard, Baudrillard, etc.) se explica igualmente porque es desde los departamentos de lengua francesa (y no la inglesa[33] más tradicional y bajo el control de un pensamiento más conservador) que dicho movimiento inicia sus trabajos.

Si a esto agregamos que los "Cultural Studies", especialmente en el Reino Unido (piénsese en Stuard Hall, de origen jamaicano), también contó con los aportes de la diáspora latinoamericana (piénsese en el caso de Ernesto Laclau, por ejemplo), podrá entenderse que el panorama se fue ampliando.

Los "Subalternal Studies" procedentes de la India, el "pensamiento" y la "filosofía africana" afro-americana y afro-caribeña, en pleno desarrollo, permitieron discutir la innovadora hipótesis de una "razón poscolonial (*post-colonial reason*)"[34], que surgió en Asia y África después de la emancipación de naciones de dichos continentes a partir de la II Guerra europea del siglo XX. Pero entonces se advierte que el antiguo "pensamiento latinoamerica-

---

[33]. Solo cuando en torno al "inglés" del "Commonwealth" comiencen a exponer su pensamiento asiáticos, afticanos y caribeños el panorama cambiará radicalmente, en una línea muy semejante a la Filosofía de la Liberación.

[34]. Véase Bart Moore-Gilbert, 1997, *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, Verso, London. Con excelentes descripciones muestra ahora la presencia del pensamiento crítico de la periferia postcolonial en los departamentos de literatura inglesa en Estados Unidos. El *Commonwealth* se hace presente.

no" y la "Filosofía de la Liberación" habían ya planteado cuestiones que ahora se discuten en Africa y Asia. Un "estudio subalterno latinoamericano (*Subalternal latin american Studies*)" se sobrepone a muchos temas ya tratados por la tradición filosófica latinoamericana iniciada en los 60s., y aparentemente olvidada (en parte porque los especialistas en crítica literaria no fueron protagonistas de las discusiones filósóficas en aquellas épocas).

De allí que un Alberto Moreira muestre la necesidad de la crítica del primer latinoamericanismo (tanto de los "estudios latinoamericanos" en los Estados Unidos como del "pensamiento latinoamericano" de América Latina), como del neolatinoamericanismo. La tarea de un segundo latinoamericanismo sería "producirse como aparato antirrepresentacional, anticonceptual, cuya principal función sería la de entorpecer el progreso tendencial de la representación epistémica hacia su total clausura"[35], lo meramente global, de una sociedad donde lo disciplinario ha dejado lugar al control antidiferencial.

Ante el descubrimiento de la interpretación del "orientalismo", en los términos de Said, se descubre con posterioridad un cierto "occidentalismo" (la autocomprensión moderna de Europa misma), y por ello se habla con Roberto Fernández Retamar o Fernando Coronil de "postoccidentalismo":

> "Occidentalism is thus the expression oí a constitutive relationship between Western representantions oí cultural diíierence and worldwide Western dominance. Challenging Occidentalism requires that it be unsettled as a mode oí representation that produces polarized and hierarchical conceptions oí the West and its Others"[36].

Lo "postoccidental" de Coronil es, por ello, como la "transmodernidad" que estamos proponiendo en otros trabajos. Lo "postmoderno" es

---

[35]. Véase "Fragmentos globales: latinoamericanismo de segundo orden", en E. Mendieta-S. Castro-G., *Teorías sin disciplinas*, pp.59-83. El "latinoamericanismo norteamericano" que se practica en los "estudios de áreas" de las universidades de ese país cuenta con la inmigración masiva de intelectuales de América Latina, en estado híbrido e inevitablemente un tanto desarraigados. Pero es posible la solidaridad: "La política de solidaridad, así entendida, debe concebirse como una respuesta contrahegemónica a la globalización y como una apertura a la traza de lo mesiánico en el mundo global" (*Ibid*., p.70). La única cuestión de fondo sería preguntarse si la pobreza y la dominación de las grandes masas de las naciones periféricas no las sitúan en muchos niveles como de hecho excluidas del proceso de globalización. Es decir, no parece tan evidente que "la sociedad civil no puede entenderse hoy fuera de las condiciones globales, económicas y tecnológicas" (*Ibid*., p.71).

[36]. Fernando Coronil, 1997, The Magical State. Nature, money and Modernity in Venezuela, University of Chicago Press, Chicago, pp. 14-15.

todavía europeo, occidental. Los postoccidental o transmoderno va más allá de la Modernidad (y de la postmodernidad), y se encuentra mejor articulado a la situación latinoamericana, cuya "occidentalización" es mayor que en el Africa y Asia, y su emancipación lejana -por lo que lo de "poscolonialismo" no le cabe adecuadamente[37]-.

5. REFLEXIONES FINALES

Todo lo dicho, como podrá observarse, fue intuido en parte ya por la Filosofía de la Liberación desde sus inicios, y, en último caso, tiene posibilidad de aprender, de integrarlo, reconstruido, en su propio discurso. Sin embargo, y con respecto a todas estas nuevas propuestas epistémicas, tanto en los centros de estudios de América Latina como de Estados Unidos o Europa, la Filosofía de la Liberación sigue guardando una posición propia. En primer lugar, se trata de una "filosofía ", que puede entrar en diálogo con la crítica literaria y asimilar mucho de ella (y de todos los movimientos nombrados, de los postmodernos, "Subalternal Studies", "Cultural Studies", "postcolonial reason", metracrítica del latinoamericanismo como la de Moreira, etc.). En cuanto filosofía crítica, le cabe una función bien específica: debería estudiar el marco teórico más abstracto, general, filosÓfico de la literatura denominada de "testimonio" (prefiero llamarla "épica ", como expresión creadora de los nuevos movimientos sociales que irrumpen en la sociedad civil contemporánea). En tercer lugar, debería analizar y fundar el método, las categorías, el discurso mismo teórico de todos esos movimientos críticos que, de hecho, habiéndose inspirado en Foucault, Lyotard, Baudrillard, Oerrida, etc., deben ser "reconstruidos" desde un horizonte mundial (ya que, por lo general, piensan eurocéntricamente), ya partir de muchas exigencias hoy ineludibles, tales como la comprensión del diálogo (si lo hubiere) intercultural en la estructura de un sistema que se globaliza. Globalización-exclusión (nueva aporía que no debe simplificarse fetichistamente) enmarca la problemática de las otras dimensiones.

Cabría todavía hacer algunas reflexiones sobre el anti-fundacionalismo, por ejemplo del tipo rortyano, y aceptado por muchos postmodernos. No se trata de una mera defensa de la razón por la razón misma. Se trata de la

[37]. Walter Mignolo, en "Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina" (en el libro editado por E. Mendieta-S. Castro-G., pp. 31-58), desarrolla el argumento.

defensa de las víctimas de los sistemas presentes, de la defensa de la vida humana en riesgo de suicidio colectivo. La crítica de la "razón *moderna*" no le permite a la Filosofía de la Liberación confundirla con la crítica de la razón como tal, y con respecto a sus tipos o ejercicios de racionalidad. Muy por el contrario, la crítica de la razón moderna se hace en nombre de una racionalidad diferencial (la razón ejercida por los movimientos feministas, ecologistas, culturales, étnicos, de la clase obrera, de las naciones periféricas, etc.) y universal (como la razón práctico-material, discursiva, estratégica, instrumental, crítica, etc.[38]). La afirmación y emancipación de la Diferencia va construyendo una universalidad novedosa y futura. La cuestión no es Diferencia o Universalidad, sino Universalidad en la Diferencia, y Diferencia en la Universalidad.

De la misma manera, el grupo de pensadores anti-fundacionalista opone los principios universales la incertidumbre o falibilidad propias de la finitud humana, lo que pareciera abre el campo de la lucha por el hegemonía indecidible *a priori*[39]. La Filosofía de la Liberación puede, por su parte, afirmar la incertidumbre de la pretensión de bondad (o justicia) del acto humano, conociendo la falibilidad e indecidibilidad inevitable práctica, pero pudiendo al mismo tiempo describir las condiciones universales o los principios éticos de dicha acción ética o política. Universalidad e incertidumbre permiten, exactamente, descubrir la inevitabilidad de las víctimas, y desde ellas se origina el pensamiento crítico y liberador propiamente dicho.

Opino por todo ello que la Filosofía de la Liberación tiene recursos teóricos para afrontar los desafíos presente y poder así sub sumir la herencia del "pensamiento latinoamericano" de los 40s y 50s, dentro de la evolución que s:e cumplió originariamente en los 60s y 70s, que la preparó para entrar en los, nuevos diálogos fecundos y creativos, como en un proceso crítico de retroqlimentación en los 80s y 90s. Con Imre Lakatos diríamos que un programa de investigación (como la Filosofía de la Liberación) muestra ser pro-

[38]. Véase todo esto en mi obra *Ética de la Liberación* (Dussel, 1998).

[39]. Es la posición de Ernesto Laclau. Véanse de este autor 1977, *Politics and ldeology in Marxist Theory*, N LB, London; 1985, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, Londres; 1990, *New Reflections on the Revolutionn of our Time*, Verso, Londres; 1996, *Emancipación y Diferencia*, Ariel, Buenos Aires (en inglés *Emancipation*(*s*), Verso, London, 1996). Véase el capítulo X del presente libro: "Pueblo y hegemonía. Una conversación con E. Laclau", donde doy cuenta crítica de la posición de este crucial pensador latinoamericano.

gresiva si puede subsumir antiguos y nuevos retos[40]. El "núcleo firme" de la Filosofía de la Liberación, su Ética de la Liberación, ha sido criticada parcialmente (por H. Cerutti, O. Schutte, K.-O. Apel y otros), pero, opino, ha respondido como *totalidad* hasta ahora creativamente.

En efecto, el siglo XXI nos depara tareas urgentes. Desde hace más de veinte años (desde 1976 en el Caso de H. Cerruti y otros colegas, se viene proclamando el agotamiento de la Filosofía de la Liberación. Pareciera, al contrario, que sólo ahora al comienzo de este siglo se va descubriendo, abriendo nuevos horizontes de profundidad que permiten un diálogo Sur-Sur, preparatorio de futuros y creativos diálogos Sur-Norte, es decir, de Africa, Asia, América Latina y la Europa oriental, incluyendo las minorías del "centro". Además, el diálogo "transversal" de las "Diferencias": la posibilidad de articular el pensar crítico de los movimientos feministas, ecologistas, anti-discriminacionista entre las razas, de los pueblos o etnias originarias, de las culturas agredidas, de los marginales, de los inmigrantes de los países pobres, de los niños, de la tercera edad, sin olvidar la clase obrera y campesina, los pueblos del antiguo Tercer Mundo, las naciones periféricas empobrecidas... las "víctimas" (usando la denominación de Walter Benjamin) de la Modernidad, de la Colonización y del Capitalismo trasnacional y tardío. La Filosofía de la Liberación intenta analizar y definir el meta-lenguaje filosófico de esos movimientos.

Pienso que la Filosofía de la Liberación nació en este "ambiente" crítico, y por ello pensó desde su origen estos problemas con los recursos teóricos "a la mano" y en su época, en su "localización" histórica. Meta-categorías como "totalidad", y "exterioridad" siguen teniendo vigencia, como referencias abstractas y globales, que deben ser medidas por las microestructuras del Poder, que se encuentra diseminado en todos los niveles y del cual nadie puede declararse inocente.

La Filosofía de la Liberación, al final de los años 60s fue ya una Filosofía postmoderna desde la periferia mundial, como superación de la ontología (la Ueberwindung) inspirada en la miseria latinoamericana y la alteridad levinasiana. Fue criticada por el marxismo estándar, por el populismo irracionalista, por el conservadurismo, por el liberalismo, por la filosofía repetitiva (analítica, hermenéutica, académica, etc.) y hoy por jóvenes

---

[40]. Veánse el capítulo XIII: "El programa científico de investigación de K. Marx. Ciencia social funcional y crítica", y el capítulo XIV: "Sobre el concepto de 'ética' y de ciencia 'crítica'", ambos del presente libro.

postmodernos latinoamericanos (¿eurocéntricos?) que quizá no han descubierto en la Filosofía de la Liberación un movimiento post-moderno *avant la lettre*, en realidad *transmoderno*, que aprecia la crítica postmoderna pero la descentra desde la periferia mundial y la reconstruye desde las exigencias políticas concretas de los grupos subalternos.