

## CAPÍTULO XVII

### *LA GLOBALIZACIÓN y LAS VÍCTIMAS DE LA EXCLUSIÓN: DESDE LA PERSPECTIVA DE LA ETICA DE LA LIBERACION<sup>1</sup>*

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<sup>2</sup>. 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 de 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

---

<sup>1</sup>. 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.

<sup>2</sup>. 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"<sup>3</sup>. Para Ricoeur la "civilización universal" -que es ya todo el problema de la "globalización"- está constituida por "el espíritu científico"<sup>4</sup>, 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..."). 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"<sup>6</sup>, 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'universalisation 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"<sup>7</sup>.

En efecto, a la civilización universal se le oponen las culturas de las grandes civilizaciones, nacionales, regionales, construidas desde un "núcleo ético-mítico"<sup>8</sup>, 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 cohérentes, *closes*<sup>9</sup>: les cultures"<sup>10</sup>.

Las culturas que no se recrean o desarrollan, mueren<sup>11</sup>. 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

<sup>3</sup>. Véase Ricoeur, 1964.

<sup>4</sup>. Para nuestros 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.

<sup>5</sup>. *Ibid.*, p. 277.

<sup>6</sup>. *Ibid.*, pp. 278-279.

<sup>7</sup>. *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).

<sup>8</sup>. *Ibid.*, p. 282.

<sup>9</sup>. Aquí se sugiere una cierta incommensurabilidad incommunicable.

<sup>10</sup>. *Ibid.*, p. 284.

<sup>11</sup>. "Telle est la loi tragique de la création d'une culture" (*Ibid.*, p. 285).

piensa que *ineluctablement* 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 même 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"<sup>12</sup>.

De todas maneras la cuestión queda abierta para un proyecto de "comunicación" -semejante al de la Ética del Discurso-:

"Au syncrétisme<sup>13</sup> il faut opposer la communication, 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 civilisation"<sup>14</sup>.

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 incommunicables, 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*<sup>15</sup>, y el latinoamericano-caribeño Franz Fanon lo enfrentaba desde los oprimidos coloniales en 1961 en *Les damnés de la terre*<sup>16</sup>, cuestiones que se discutían en la época de mi retorno a América Latina -después de diez años de estadía en Europa<sup>17</sup>-. En 1973

---

<sup>12</sup>. *Ibid.*, pp. 280-281.

<sup>13</sup>. 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.

<sup>14</sup>. *Ibid.*, p. 288. Citando a Heidegger ("es necesario perdernos en nuestro origen"), 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).

<sup>15</sup>. Véase Zea, 1957.

<sup>16</sup>. Véase Fanon, 1963.

<sup>17</sup>. 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 filosófico-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"<sup>18</sup>.

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 Hountondji<sup>19</sup>, 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*<sup>20</sup>. Edward Said publicada en 1978, *Orientalism*<sup>21</sup>, 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"<sup>22</sup>. Abogando por una política multicultural pero no globalizante, Charles Taylor escribe:

<sup>18</sup>. Dussel, 1973, § 19, t. 1, p. 153. Ya había nacido la "Filosofía de la Liberación".

<sup>19</sup>. Véase Eboussi Boulaga, 1977, y Hountondji, 1977.

<sup>20</sup>. Ngûgû, 1986.

<sup>21</sup>. Véase Said, 1978. Véase una actualización de la tesis en Said, 1993.

<sup>22</sup>. 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 problematic 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 el 1880, y que desde 1960 (y en especial desde 1990) entra en "the uncertainty 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"<sup>23</sup>.

## 2. ¿HACIA UNA HISTORIA DE LA "GLOBALIZACIÓN"?

Immanuel Wallerstein había ya desde 1974<sup>24</sup> propuesto la existencia de un "World-System"<sup>25</sup>. 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<sup>26</sup>. Jim Blaut, por su parte, opina que la Modernidad comienza estrictamente no con el capitalismo, sino con la "invasión" europea a América en 1492<sup>27</sup>. 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<sup>28</sup>).

Muchos de los momentos del sistema que hoy se globaliza tienen anti-gua historia<sup>29</sup>. En nuestra interpretación el "World-Sytem" tiene ciertos estadios que deseamos recordar resumidamente<sup>30</sup>.

---

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.).

<sup>23</sup>. Taylor, pp.72-73.

<sup>24</sup>. Véase Wallerstein, 1974. También Wallerstein, 1984 y 1995.

<sup>25</sup>. Véase "The *World-System* as philosophical problem", en Dussel, 1966b, pp. 214ss.

<sup>26</sup>. Frank, 1987,1990,1992 y 1992b.

<sup>27</sup>. Véase Blaut, 1992 y 1993.

<sup>28</sup>. 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.

<sup>29</sup>. 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.

<sup>30</sup>. 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<sup>31</sup> (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-<sup>32</sup>. En una visión no-eurocéntrica de la historia es necesario recordar que el Egipto tiene un componente originario bantú, procedente del sur, africano negro<sup>33</sup>. 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<sup>34</sup>. Enunciados normativos como: "Dí pan al hambriento, agua al sediento, vestí al que estaba desnudo"<sup>35</sup>, o: "Que el fuerte no oprima al pobre, para hacer justicia al huérfano ya la viuda"<sup>36</sup>, 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<sup>37</sup>, y por el hierro<sup>38</sup>, y principalmente por el forjado de armas para las guerras de los grandes invasores. Son los llamados impropriamente "indoeuropeos", con sus

---

<sup>31</sup>. 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.

<sup>32</sup>. yo no lo llamaré por ahora "World-System", 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.

<sup>33</sup>. 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*.

<sup>34</sup>. La tradición "indoeuropea", griega, afirma la inmortalidad del alma, incinera por ello los cadáveres; el cuerpo es el origen del mal.

<sup>35</sup>. Capítulo 125 del *Libro de los muertos* del Egipto.

<sup>36</sup>. Del Epílogo del *Código de Hammurabi* de Babilonia.

<sup>37</sup>. 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.

<sup>38</sup>. Que revoluciona todas las técnicas; desde los arneses, 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<sup>39</sup>). 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

---

<sup>39</sup>. 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 Poitiers 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<sup>40</sup>. 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. J.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<sup>41</sup>. 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"<sup>42</sup> 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<sup>43</sup>), dice su autor ser

---

<sup>40</sup>. 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-System" será la primera que intenta valer *para todas las otras culturas*, y ésto es una novedad en la historia mundial.

<sup>41</sup>. Sus mezquitas octogonales recuerdan el arte bizantino-griego, no así las posteriores iglesias góticas, con otro "espíritu".

<sup>42</sup>. "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.

<sup>43</sup>. 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 atribuirle 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 "inter-nos" medievales o renacentistas europeos para la génesis de la Modernidad, se han cumplido con creces en el mundo musulmán siglos antes<sup>44</sup>.

*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<sup>45</sup>, 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<sup>46</sup>. 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).

<sup>44</sup>. 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.

<sup>45</sup>. Véase Wallerstein, 1974, t. 1. También consúltense los ocho volúmenes de Chaunu, 1955, sobre *Sevilla y el Atlántico*.

<sup>46</sup>. 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<sup>47</sup>. 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<sup>48</sup>. 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 discours 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.

<sup>47</sup>. 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.

<sup>48</sup>. 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 ambigüamente 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 auto-poesis del "sistema" à la Luhmann<sup>49</sup>), 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*<sup>50,51</sup>?"

Se trata de situar histórica, empírica y concretamente esta "negación del Otro"<sup>52</sup>. 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 *invalidéz 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)<sup>53</sup>. Es

<sup>49</sup>. Véase Luhmann, 1984.

<sup>50</sup>. 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.

<sup>51</sup>. Cap.V: "Guerra colonial y trastornos mentales", en Fanon, 1963, p. 228.

<sup>52</sup>. 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.

<sup>53</sup>. 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<sup>54</sup> comenzaron su relación sobre las culturas periféricas (en América Latina en el siglo XV, y desde el siglo XVIII<sup>55</sup> en Asia y Africa) con una pacífica propuesta de argumentos racionales<sup>56</sup>. 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<sup>57</sup> II Guerra Mundial). La no-racionalidad, la *irracionalidad de la violencia* de la conquista colonial, en América Latina por españoles y portugueses<sup>58</sup>, en Norte América por los anglosajones (que festejan en el *Thanks Giving* que los indios les dieron pavo para no morir de hambre...

---

<sup>54</sup>. 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.

<sup>55</sup>. 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, reitglon, 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.

<sup>56</sup>. 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.).

<sup>57</sup>. He insistido "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, *arrebato 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*.

<sup>58</sup>. 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<sup>59</sup>, en el Caribe de los piratas<sup>60</sup>, 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 envió, 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 mercado 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<sup>61</sup>.

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,

---

<sup>59</sup>. 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.

<sup>60</sup>. 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.

<sup>61</sup>. 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 el 15% 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)<sup>62</sup>.

*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<sup>63</sup> (la europea)<sup>64</sup>. 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<sup>65</sup> 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

<sup>62</sup>. Y que muchos filósofos europeos y norteamericanos fundamentaron con argumentos *ad hoc*.

<sup>63</sup>. 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 fetichismo). 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

<sup>64</sup>. 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.

<sup>65</sup>. 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 particulares 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 devastadora*, tecnología producto de un criterio de elección a corto plazo: el aumento de la tasa de ganancia<sup>66</sup> (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<sup>67</sup> permite el discernimiento entre las meras ciencias sociales *funcionales* y las *críticas*<sup>68</sup>. Una moral puramente procedimental, como la Ética del Discurso, que pre-

---

<sup>66</sup>. Marx hubiera hablado de "plusvalor". En el socialismo real el criterio igualmente devastador era el del aumento de la tasa de producción.

<sup>67</sup>. Cf. el capítulo XIII de este libro "El programa científico de K. Marx. Ciencia social funcional y crítica".

<sup>68</sup>. 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 discernir 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<sup>69</sup> ( 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).

<sup>69</sup>. 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<sup>70</sup> y es algo que quiero enfocar [...]"<sup>71</sup>.

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 "subsumimos" 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<sup>72</sup>). 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"<sup>73</sup>.

<sup>70</sup>. La "comunidad de las víctimas".

<sup>71</sup>. Menchú, 1985, p. 21.

<sup>72</sup>. 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.

<sup>73</sup>. *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<sup>74</sup>.

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 competitividad", etc., etc., lo que crea hoy una xenofobia creciente, en la California de la ley 187, o ante el Sur africano o el Este

---

<sup>74</sup>. 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 esto 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 economía 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 obra de Kant *La paz perpetua* fue un intento en su época de proponer un principio universal de las relaciones internacionales que se enuncia así:

"Las acciones referidas al derecho de otros seres humanos cuya máxima no admiten publicidad (*Publizität*) son injustas"<sup>75</sup>.

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)<sup>76</sup>, que está reunido en Lyon<sup>77</sup> hoy 1 de julio de 1996, al estar yo escribiendo estas 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,

---

<sup>75</sup>. *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 máxima no podrá basarse nunca sino en la injusticia" (*Ibid.*, B 100, A 94). Sería bueno recordarle esto 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?

<sup>76</sup>. 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".

<sup>77</sup>. 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"<sup>78</sup>, 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"<sup>79</sup>.

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"<sup>80</sup>.

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 São 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.

---

<sup>78</sup>. Apel, 1992.

<sup>79</sup>. *Ibid.*, p. 21.

<sup>80</sup>. *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 principle of universalism both on a world-wide scale and within each of the sovereign states that constitute the interstate system is *hypocritical*. But it is precisely because 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"<sup>81</sup>.

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<sup>82</sup> 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<sup>83</sup> (con un modo de interpretar la felicidad, y con una cierta referencia a los valo-

---

<sup>81</sup>. "Culture as the Ideological Battleground", en Featherstone, 1993, p. 43.

<sup>82</sup>. 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.

<sup>83</sup>. 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 Apel y 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*<sup>84</sup>.

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 comunitaristas-, 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)

---

<sup>84</sup>. 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 esto 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<sup>85</sup> del hambre de esta víctima. Ergo<sup>86</sup> (se fundamenta un enunciado normativo):
3. debo (es una obligación ética), en primer lugar, *criticar* a la norma, acción, institución o sistema de eticidad (*Sittlichkeit*) 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<sup>87</sup> 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-

<sup>85</sup>. 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.

<sup>86</sup>. 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.

<sup>87</sup>. 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 Orika<sup>88</sup>, 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-

---

<sup>88</sup>. 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 devastadores 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<sup>89</sup>.

---

<sup>89</sup>. 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.