

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

SEMINARIO DE LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

Título:

**LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN DE
ENRIQUE DUSSEL EN EL DEBATE
CONTEMPORÁNEO:**

**Una lectura desde las bases teóricas y
metodológicas de la Historia de las ideas
latinoamericanas**

**ALUMNA: PATRICIA YORI
DNI N° 16.330.804
REGISTRO DE ALUMNA N° 6796
CARRERA: FILOSOFÍA
DIRIGIDO POR LA DRA. ADRIANA ARPINI**

MENDOZA 29 DE AGOSTO DE 2001

ÍNDICE

PRÓLOGO.....	Pág. 4
I. INTRODUCCIÓN	Pág. 6
I.1. Presentación.....	Pág. 7
I.2. Marco teórico – metodológico.....	Pág. 12
I.2.1. Marco de referencia	Pág. 12
I.2.2. Elementos metodológicos para el análisis del discurso..	Pág. 19
I.2.3. Los niveles de análisis.....	Pág. 28
I.2.4. El recorte del corpus	Pág. 32
II. DESARROLLO.....	Pág. 33
II.1. El contexto de la <i>Ética de la Liberación</i>	Pág. 34
II.1.1. El marco del debate ético contemporáneo	Pág. 34
II.1.2. Umbrales de la filosofía de la liberación latinoamericana.	Pág. 40
II.1.3. El autor y su obra	Pág. 43
II. 2. Primer nivel de análisis de "La <i>Ética de la Liberación</i> "	Pág. 47
II.2.1. La estructura de la <i>Ética de la Liberación</i>	Pág. 48
II. 3. Segundo nivel de análisis: la construcción de categorías axiológicas	Pág. 98
II.3.1. La exterioridad como supuesto ético antropológico en la construcción de los sujetos históricos.....	Pág. 98
II.3.2. La alienación-negación como criterio ético-crítico correlativo de la praxis de liberación.....	Pág. 121
II.3.3. El ejercicio ampliado de la razón: la razón ético pre-originaria y liberadora, lugar del enunciador verdadero.....	Pág. 132
II.4. Tercer nivel de análisis: el ejercicio de la función utópica.....	Pág. 138
III. CONCLUSIÓN	Pág. 146
IV. Notas aclaratorias	Pág. 158
V. BIBLIOGRAFÍA.....	Pág. 166
APÉNDICE.....	Pág.170

PRÓLOGO

Filosofar es plantear la condición humana desde su radicalidad. Cuando decimos radicalidad no apelamos a un origen absoluto o trascendental, sino a una historia de tensión y lucha por abrir nuevos espacios de reflexión, nuevas miradas y problemas sobre la cotidianidad. Es decir, apelamos a una lucha que se esfuerza por construir nuevas verdades para vivir. En este sentido, la filosofía es una huella simbólica en la historia de las vidas humanas que se crea y recrea en cada lectura, en cada vida filosófica, en cada episodio histórico, en cada contexto social y cultural.

A finales del siglo XX y albores del XXI los nudos de tensión más importantes de la realidad se tejen en torno a la ética. No es casual que en el marco del "fin de las ideologías" se constate un amplio retorno a la disciplina inaugural de la filosofía griega de tradición humanística: la ética¹. De allí nuestro primer interés por centrar la lectura en un trabajo filosófico que se inscribe en el debate ético contemporáneo, tal como la *Ética de la Liberación, en la edad de la Globalización y la exclusión* (1998) de Enrique Dussel². Centrar nuestra reflexión en la obra de un pensador latinoamericano responde, además, al hecho que alrededor de esta obra se entrecruzan varios campos polémicos:

- El campo polémico de la filosofía latinoamericana, como expresión de un filosofar que hunde sus raíces en nuestro contexto histórico y social.
- El carácter polémico del discurso dusseliano que permite rastrear los debates éticos y políticos actuales.
- El carácter comprometido y polémico de la actividad intelectual del autor en el ámbito de la filosofía académica.

¹ Dentro del período de la filosofía griega clásica, se considera que a partir del siglo V a. C. la reflexión filosófica se vuelca sobre el hombre y los problemas humanos. Los sofistas son los precursores de este giro reflexivo que culmina en Sócrates, quien antepone a las cuestiones cosmológicas las reflexiones morales.

² DUSSEL, Enrique. **Ética de la Liberación, en la Edad de la Globalización y la exclusión**. Madrid, Trotta, Col. Estructuras y procesos, 1998.

Dichos rasgos permiten abrir nuevas miradas y lecturas sobre estos temas que consideramos de gran relevancia, no sólo en el campo filosófico, sino también en el de la vida cotidiana.

Optamos por abordar el estudio desde las bases teóricas y metodológicas aportadas por la "Metodología de la historia de las ideas latinoamericanas" (en particular desde la aplicación metodológica impulsada por el Dr. Arturo Roig a partir de los 80) porque consideramos que ofrece herramientas adecuadas para leer en los discursos filosóficos la conflictividad y para detectar sus rasgos de originalidad en un momento que la ética aparece como un discurso saturado.

Por otra parte, la elección responde a una necesidad de formación personal, en la medida que la temática nos ha permitido explorar y profundizar algunos aspectos del amplio debate sobre la filosofía latinoamericana.

I. INTRODUCCIÓN

I. 1. PRESENTACIÓN

Este estudio consiste en una lectura de la *Ética de la Liberación, en la Edad de la Globalización y la exclusión*, de Enrique Dussel, desde las bases teóricas y metodológicas de la "Metodología de la historia de las ideas latinoamericanas"³. Aunque reconocemos que no es la única perspectiva desde la cual se podría abordar una obra filosófica, optamos por ésta porque consideramos que es aquella que permite dar mayor consistencia al diálogo entre subjetividades; con mayor razón tratándose de la ética como problema.

La *Ética de la Liberación* es una obra de síntesis del pensamiento dusseliano cuyos rasgos más notorios son el tono beligerante y la densidad discursiva. La obra aborda un tema que invita a tomar posición por su vigencia, tal como es el debate ético-político en el contexto de la globalización. A pesar del vasto campo de debate abierto por la obra, intentamos acercarnos a ella de modo acotado. Con este sentido, circunscribimos el abordaje en función de algunas **preguntas iniciales** que orientaron la búsqueda, tales como:

- ¿Cuál es la estructura axiológica que organiza el discurso?
- ¿De qué modo la dialéctica discursiva expresa la dialéctica real?
- ¿Qué rasgos de originalidad presenta "La Ética de La Liberación" en el marco del debate ético-político contemporáneo?
- ¿De qué modo ha resignificado la estructura categorial con relación a sus primeras obras, teniendo en cuenta el cambio de escenario histórico?

Desde las bases teóricas y metodológicas propuesta por la "Historia de las Ideas latinoamericanas" el trabajo parte de la siguiente **hipótesis sustantiva**:

- *El lenguaje es una forma de mediación que se conforma doblemente: tanto por la existencia material de los signos como por la función valorativa y social que poseen. Los acontecimientos discursivos son producciones simbólicas que surgen desde una determinada situación histórico-social y están axiológicamente marcados. La lectura de la*

³ Cfr: ROIG, Arturo. **Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano**. México, F.C.E, 1981.

dimensión ideológica⁴ en las prácticas discursivas permite mostrar e interpretar la conflictividad de las prácticas sociales y los modos en que los sujetos reproducen y producen la propia subjetividad y las estructuras sociales, políticas, culturales⁵.

Esta hipótesis sustantiva se operativiza en la siguiente **hipótesis derivada**:

- *El discurso filosófico es una producción simbólica que se organiza de acuerdo a categorías marcadas histórica, social e ideológicamente. El análisis de dichas categorías en la trama discursiva y de su organización axiológica permite interpretar la toma de posición del autor respecto a la conflictividad socio-histórica*

En síntesis, partimos del supuesto que el discurso filosófico, como acontecimiento de verdad, muestra, dispone, oculta, crea y se recrea en la trama de una situación vital y de una gestualidad subjetiva frente a la misma. Por lo mismo, todo discurso filosófico como producción simbólica, es un espacio de tensión, de lucha, de producción, de convergencia o divergencia entre diversas dimensiones: la dimensión conflictiva de la realidad social en la que adviene y es interpretado, la posición axiológica que adopta el autor y el lector frente a esa conflictividad, y lo que el discurso mismo produce o no produce.

Los **objetivos generales** que perseguimos en esta lectura se sintetizan en:

- Interpretar críticamente la *Ética de la Liberación* de Dussel, y

⁴ Se entiende ideología en sentido amplio como conjunto de valores, creencias y representaciones que muestran la relación de un sujeto con su condición socio-cultural. No se entiende en su acepción restringida de falsa conciencia. Bajtín designa fenómeno ideológico a una producción material cuya especificidad es la de otorgar significación a lo concreto y material. Lo material de todo producto ideológico es el signo que tiene carácter social. (Cfr: DE LINDE, Cármen. **Algunas reflexiones sobre el lenguaje: De la lengua al discurso.** p.70 y sig.)

⁵ Se toma en consideración la siguiente afirmación de Adriana Arpini: *"Toda producción textual, todo discurso, en fin, todo proceso de semiotización surge de una determinada posición social y está axiológicamente marcada. La ideología, lo mismo que el lenguaje y las formas de producción y reproducción de la vida cotidiana, constituyen mediaciones a través de las cuales los sujetos realizan su propia autoafirmación; o bien juzgan según patrones ajenos, esto es desrealizarse o enajenarse. Las diversas formas (niveles o grados) de autoafirmación de los sujetos pueden "ser leídas en el discurso, si este es considerado como una producción socialmente operada"* (ARPINI, Adriana (Comp.). **América Latina y la moral de nuestro tiempo. Estudio sobre el desarrollo histórico de la razón práctica.** 1997, p.7)

- Practicar una hermenéutica crítica de la obra en el marco del debate ético-político contemporáneo.

Dichos objetivos generales se desagregan en algunos **objetivos específicos** que han servido para orientar los distintos niveles de análisis:

- Identificar los elementos discursivos o estructuras de verosimilitud⁶ en la obra,
- Identificar la organización axiológica de la *Ética de la Liberación*,
- Analizar la dimensión pragmática de la *Ética de la Liberación* e
- Interpretar la dialéctica discursiva en relación a la dialéctica real

La **lógica de construcción del texto** es implicativa del proceso de lectura, es decir, sigue el proceso inferencial de interpretación que ha permitido producir nuevos sentidos sobre el discurso analizado. En función de esta lógica, se ha organizado el texto moviéndose a través de distintos niveles de generalidad y especificidad, al modo de un movimiento de *zoom*. La integración de los niveles de lectura se realiza a través de movimientos oscilatorios entre texto - contexto y el producto de nuestras interpretaciones. En algunos momentos, la mirada se posa sobre cuestiones muy particulares y detalles concretos, en otros se toma distancia para encuadrarlos en un marco general o abrir una reflexión. El tiempo de la lectura también se pone de manifiesto, no como una sucesión lineal, sino como la reconstrucción del tiempo personal, recursivo, ordenado a partir del tiempo interpretado.

- Seguido a la introducción, se presenta un **marco teórico-metodológico** cuyo propósito es establecer los marcos conceptuales en que se inscribe la lectura. Consideramos pertinente hacer explícito este marco, no sólo por su peculiaridad, sino también porque supone una toma de posición frente a la obra. Exponemos allí las herramientas básicas de la "Metodología de la historia de las ideas latinoamericanas" y algunos elementos que orientan el análisis del discurso.

A continuación, se desarrolla la lectura propiamente dicha, ordenada en los siguientes capítulos:

- Un primer capítulo está destinado a ubicar **contextualmente** la *Ética de la Liberación* en el marco del **debate ético contemporáneo**. Introducimos un breve comentario acerca del nacimiento de la denominada "**filosofía de la liberación latinoamericana**" y acerca de la **evolución de la obra del autor**. La finalidad que persigue esta ubicación es la de establecer algunos parámetros históricos de la obra analizada.
- En el segundo capítulo se presenta **la estructura de la *Ética de la Liberación***. Aquí se expone de modo sintético los resultados de un primer nivel de análisis centrado en las propiedades internas del discurso. La lectura de la obra se desplaza linealmente, tratando de privilegiar el eje sintagmático y destacando, a la vez, algunas categorías axiológicas que organizan el discurso.
- El tercer capítulo está destinado a profundizar la construcción de algunas **categorías axiológicas** como resultado de un segundo nivel de análisis. Centramos nuestra atención sólo en algunas de las categorías que consideramos relevantes, expuestas en los siguientes apartados: a) La exterioridad como a priori ético-antropológico en relación a la constitución del sujeto; b) La "alienación / liberación" como espacio de estructuración de la crítica y c) El ejercicio ampliado de la racionalidad centrado en el análisis de "razón ética pre-originaria".
- El cuarto capítulo, denominado **el ejercicio de la función utópica de la *Ética de la Liberación*** resulta de un tercer nivel de análisis en el que tratamos de acceder al nivel pragmático propiamente dicho. Se intenta poner de manifiesto de qué modo se vincula la dialéctica discursiva con la dialéctica real centrandó el análisis en el ejercicio de la función utópica como dispositivo discursivo.
- Por último, **la conclusión** se estructura en una breve recapitulación del análisis y un suspenso o cierre parcial del proceso de lectura con algunas reflexiones personales.

⁶ Se entiende por estructuras de verosimilitud a los elementos del discurso que simulan su verdad y lo hacen aparecer como verdadero. La verosimilitud designa el efecto de realidad que produce el discurso como mediación. (Cfr: IBAÑEZ, 1979).

- Además, ordenamos en un apartado **notas especiales** que consideramos relevantes para esclarecer los temas tratados pero que por su extensión no se incluyeron a pie de página.

Por otra parte, deseamos aclarar que nuestro abordaje del texto no ha sido neutro. Lo hemos inquirido desde un problema y hemos abierto recorridos al mismo tiempo que suspendimos otros. El conocimiento, decía Nietzsche, es la chispa que surge en el choque entre dos espadas y con este sentido desarrollamos el combate de la lectura. El texto ha sido desmenuzado y rearticulado en un nuevo texto que no permanecerá pasivo; seguirá generando dificultades, interpondrá ambigüedades, se cerrará, se dispersará, se repetirá. Quizá, resultará muy denso en citas pero creímos necesario dar la palabra al autor para posibilitar distintas interpretaciones, y de este modo, expresar la necesidad sentida de acercar la lectura al diálogo.

I.2. MARCO TEÓRICO - METODOLÓGICO

I. 2.1. MARCO DE REFERENCIA

El trabajo consiste en un análisis del discurso de una de las últimas obras de Enrique Dussel: *Ética de La Liberación, en La Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Se ha optado por abordarla desde la perspectiva teórica metodológica propuesta por la "*Metodología de la historia de las ideas latinoamericanas*", en particular desde la aplicación metodológica dada a partir de los 80⁷, porque esta metodología ofrece valiosas herramientas de análisis para abordar la dimensión histórica, política y social de los discursos filosóficos en la realidad latinoamericana.

Han servido de inspiración las bases planteadas por el Dr. Arturo Roig, la Dra. Adriana Arpini y equipos, que en diversos artículos se han referido al discurso, al texto y a los símbolos en relación con la historia y la realidad latinoamericana.

Abordar los discursos filosóficos desde esta perspectiva implica aceptar algunos supuestos teóricos propuestos por Arturo Roig:

- La filosofía, entendida como "quehacer social" y "saber para la vida". Desde este punto de vista se abre la búsqueda de originalidad del pensamiento latinoamericano más allá de los ámbitos académicos.
- El punto de partida del "a priori antropológico" cuya significación consiste en: "*Querernos a nosotros mismos como valiosos y consecuentemente tener como valioso el conocernos a nosotros mismos*" (ROIG, A. Op. cit., 1981, p. 11).

⁷ La Historia de las Ideas Latinoamericanas es una disciplina que se constituye como un área de estudio particular a partir de los Seminarios organizados por José Gaos en México en los años 40. Los elementos de renovación metodológica que se desprenden del historicismo de Gaos son: la comprensión de las ideas del pasado a partir de la situación de diálogo entre sujetos diferentes desde sus respectivas circunstancias (autor e historiador) y la concepción del fenómeno de la mediación como un proceso por el cual el sujeto histórico objetiva el mundo. Por su parte, Arturo Roig desarrolla desde hace muchos años un proyecto para dar forma a la historia del pensamiento de América Latina. Su propuesta de ampliación metodológica se asienta en la recuperación crítica de los aportes de la Lingüística, la Semiótica, la Teoría del Texto, la Teoría crítica de las ideologías, entre otros. Esta metodología le ha permitido formular categorías teóricas del pensar y analizar la constitución histórica del sujeto latinoamericano. (Cfr: ARPINI, Adriana. **Consideraciones teórico metodológicas a propósito de nuestra Historia de las Ideas**. 1994.)

"(...) ponernos para nosotros mismos y valer sencillamente para nosotros"
(*Ibíd.*, p. 16).

Dicha aprioridad antropológica remite a un sujeto empírico cuya temporalidad no se funda en la interioridad de la conciencia, sino en la historicidad como capacidad de todo hombre de gestar su propia vida. De este modo, según Roig, una teoría y crítica del pensamiento latinoamericano debe tomar como punto de partida este a priori antropológico.

Lo primero, según Roig, es la empiricidad del sujeto, es decir, el hecho de que somos insoslayablemente sujetos históricos. A partir de ese hecho o empiria encarnada en la historia (no sumergida), cada "nosotros" se abre a la comprensión del mundo. Lo axiológico, sobre lo cual se organiza la experiencia, se fundaría, a su vez, en aquella empiria. La historia es posible en tanto el a priori antropológico no es un "yo" sino un "nosotros" y se origina en la comprensión del mundo del que parte ese "nosotros". Este hecho de ser sujetos históricos fundamenta, de acuerdo al autor, nuestra dignidad y nos constituye como gestores de la propia historia.

Por otra parte, el a priori antropológico, en cuanto ponerse como valioso, "exige el rescate de la cotidianidad dentro de los marcos de esta última, y es función contingente y no necesaria". (*Ibíd.*, p. 12). Recubre, además, las formas lógicas sobre las que se organiza el pensamiento porque la afirmación del sujeto, su autovaloración, constituye un sistema de códigos de origen socio-histórico que se ponen de manifiesto en la estructura axiológica de todo discurso posible (*Ibíd.*, p.14). En este sentido, el a priori se presenta como una *natura naturans* (creativa, que se gesta) en que lo teleológico resulta decisivo. La filosofía es una función de la vida, entendida como hecho social conflictivo. Según Roig, la conflictividad, la lucha de los hombres entre sí y la lucha con la naturaleza "es la que impulsa a la historia" como un proceso de acuerdos y desacuerdos, de encuentros y desencuentros.

Además, aclara el autor, que en ese "ponernos a nosotros mismos como valiosos", conviene que nuestra confianza vaya acompañada de una desconfianza, que nuestra afirmación vaya "acompañada del suficiente grado de

actitud crítica". Es decir, el a priori antropológico exige el planteo de su legitimidad.

"Hay que poder afirmar y negar, asentar y poner a prueba porque la conciencia en su marcha no depende sólo de sí misma, se mueve dentro de una experiencia social, en relación directa con un sistema de contradicciones objetivas". (Ibíd., p. 198)

La conciencia en su "marcha conflictiva" es una realidad que no se trata de una conciencia de los hechos, sino "de los modos de realización de un sujeto respecto de sí, mediante aquellos hechos, acciones u obras y por lo tanto de un sujeto que, a su vez se capta a sí mismo como tal". No sólo eso, sino que la conciencia histórica implica "una comprensión de la temporalidad propia del hombre". (Ibíd., p.199)

El acto de ponernos como sujeto, no se resolvería sólo en una subjetividad, sino que sería, además, raíz de toda objetividad, sin la cual no sería posible la subjetividad misma, porque la crítica y la autocrítica son posibles con el control de los sujetos y los objetos que están más allá del individuo. El verdadero sujeto de la crítica y de la autocrítica es un sujeto plural. Además, todo hecho que aparece fuera del sujeto es hecho preinterpretado y en este sentido se puede hablar de "construcción" de la objetividad y posibilidad del discurso⁸:

"De la construcción de esa objetividad depende la formulación del discurso y su carácter opresor o liberador, más aún, el discurso integra al acto de "ponernos como sujeto" como uno de sus momentos". (Ibíd., p. 198)

La temática sobre la cual Roig ha centrado sus últimos estudios se relaciona con la reconstrucción de una "antropología de la emergencia" de los pueblos latinoamericanos, cuya lectura puede realizarse a partir de las categorías de "moralidad-eticidad".

*"Nuestra intención es la de rescatar una tradición moral que se ha desarrollado en América Latina desde los inicios de su cultura y a la que denominamos "moral de la emergencia". No se trata de una doctrina surgida al margen de los movimientos sociales, sino que ha sido fruto de ellos y quienes la han expresado en sus escritos se han caracterizado, no por ser profesores universitarios o filósofos profesionales, sino antes que nada, hombres de acción y, necesariamente, de palabra". (ROIG, A. **Ética del poder y moralidad de la protesta: La moral latinoamericana de la emergencia.** 2000, Preámbulo)*

⁸ Se puede establecer un punto de comparación entre la postura planteada por Roig y la de Juan Samaja (desde el punto de vista de la epistemología). Samaja, en una relectura del pensamiento kantiano, plantea la posibilidad de pensar una síntesis entre la objetividad del pensamiento metódico y la hermenéutica en el cuadro de una metodología crítica integral. Según el Samaja: "...la teoría kantiana permite poner las dos tesis: la de la objetividad y la de la hermenéutica en términos de una historia constructiva, solidaria de sujeto y objeto. "Dime qué objetividades tienes y te diré qué comunidad de sujetos libres has construido"...y viceversa". (SAMAJA, J. Op. cit., 1993, p. 370)

Esta moral de emergencia tiene como idea reguladora la dignidad humana, idea emanada de las prácticas discursivas y reales. A través de estas prácticas la subjetividad se afirma y se reconoce en sus propios modos de objetivación de la realidad. La moral emergente, entendida como "una dialéctica entre subjetividad y objetividad" supone dos niveles de la moral. Entre estos niveles, la subjetividad en los momentos de emergencia ha jugado un papel irruptor con respecto a la objetividad, apoyada en la dignidad como valor irreductible. Por otra parte, la noción de emergencia se encuentra articulada a la "función utópica" del discurso, y expresa modalidades de oposición a totalizaciones opresivas de un sistema hegemónico.

El lenguaje entendido como una de las formas, aunque no la única, de objetivación y mediación, es un lugar de "presencia y ausencia" que atraviesa las prácticas humanas operando como una urdimbre sobre la que se tejen las distintas formas históricas de racionalidad. En cuanto hecho histórico, el lenguaje es manifestación de una realidad social y cultural, muchas veces conflictiva y problemática. Roig se ha referido al lenguaje como una totalidad posible discursiva que permite aproximarse a lo real y construir nuevos significados y sentidos⁹. A través de la mediación del lenguaje, el sujeto histórico de conocimiento se encuentra con el mundo, lo analiza, lo clasifica, lo interpreta, lo explica, lo construye. Sin embargo:

"La realidad que hace de referente es siempre anterior al lenguaje, aunque éste constituye el modo de prioridad del sujeto frente a lo objetivo que es únicamente posible como un sistema de códigos desde los cuales convertimos al mundo en objeto de un sujeto" (ROIG, A. Op. cit., 1981, p. 78).

"La filosofía es, además, cosa tan una con el lenguaje que hasta se ha llegado a desplazar en nuestros días el lugar de lo trascendental, desde la conciencia al lenguaje, como el "lugar" natural de todo a priori posible. Pero el lenguaje no es un instrumento dócil hasta no hace mucho compañero inadvertido del filosofar, sino, con una versión cotidiana, "que se las trae consigo". En otros términos, es una mediación y la mediación más universal de todas, a través de la cual se expresan todas las mediaciones posibles." (ROIG, A. **Rostro y Filosofía de América Latina**. 1993, cap. 7)

⁹ El interés por el lenguaje como una de las vías fundamentales de objetivación, le permiten a Roig avanzar en una "teoría del discurso" y articularla a la contextualidad social. Desde este campo de investigación propone categorías sociales para abordar la lectura de una época y avanzar hacia una "simbólica" latinoamericana. Por otra parte, la distinción entre *significado* y *sentido* de un texto le permiten afirmar que lo ideológico no es externo a la filosofía. En este caso, no se trata de lo ideológico en el texto mismo, sino de la lectura de un texto en dos planos que se presentan como sobrepuestos : el del significado y el del sentido. (Cfr: ROIG, A. Op. cit., 1993, p. 100).

La ampliación metodológica propuesta por Roig permite explorar los procesos de los pueblos por recuperar su identidad y en este sentido da preferencia a la historia de las ideas concebida como historia de la conciencia social de los pueblos. El autor defiende la fuerza de la racionalidad, entendiendo por racionalidad una respuesta crítica a una realidad dada en un contexto histórico. En la historia de las ideas se recortan las filosofías y las ideologías, se amalgaman auténticas ideas filosóficas con otras de valor literario, político, cultural.

El estudio de la "Historia de las Ideas Latinoamericanas" parte de la comprensión de las ideas como signos lingüísticos¹⁰, portadores de contenidos semánticos socialmente contruidos. Los signos norman y pesan por su valor, es decir, la simbólica es axiológica. Si bien los símbolos encuentran su clave de funcionamiento en la sociedad que los ha creado, no siempre son "reflejos" de la misma; puesto que el discurso puede ocultar aspectos de la realidad por motivos diversos.

Además, el pensar latinoamericano sobrepone en sus textos el sentido al significado. Gracias al sentido, la direccionalidad prevalece sobre el significado que representa el encadenamiento lógico, el discurso constituido, el sistema. El sentido, en cambio, representa el estilo, la expresión, lo específico y no se entiende como textura teórica, sino como valor. La inserción del hombre en una sociedad sujeta a contradicciones es la "fuente del sentido" y lo que hace que el lenguaje filosófico sea una forma de lo simbólico (*Véase notas aclaratorias, N. 1*).

Si bien Roig se hace cargo de la deconstrucción iniciada por Foucault y los Posmodernos pretende dar un paso más allá con su metodología a fin de encontrar un acceso al sujeto plural latinoamericano y a la construcción de su historia (*Véase notas aclaratorias, N.2*). Postula que puede haber formas emergentes de racionalidad contra las objeciones hechas a la posibilidad de una filosofía de la sospecha o una "teoría crítica de las ideologías". Una de estas objeciones delata el riesgo de la regresión al infinito (tal como fue propuesta por Foucault con la metáfora del desenmascaramiento) (*Véase notas aclaratorias, N. 3*).

¹⁰ Considerar las ideas como signos, sitúa en un umbral de la semiótica, este es: "el nudo en que una semiótica pide que se sustituya por una hermenéutica (...) que es el umbral

La otra es la que proviene de los posmodernos, quienes previenen de la caída en una argumentación circular, es decir, que la razón que critica sería la misma que se autoconvalida.

En la *Microfísica del Poder* Foucault repudia los análisis que versan sobre el campo simbólico y el dominio de las estructuras significantes (el sentido), reniega de la dialéctica y de la semiología en la medida que eluden lo esencial, esto es: el acontecimiento. Para el autor el acontecimiento no es sólo un gesto que excluye o reprime, sino también una instancia positiva y creadora, una instancia de poder como productividad. Para entender el acontecimiento será preciso plantear la pregunta por el poder. En función de esta pregunta, Foucault se sitúa en el estudio del enunciado (entendido como acción misteriosa de poder), al que investiga genealógicamente en sus micro y macro estructuras. El propósito que persigue el autor consistiría en mostrar el nacimiento del significado buscando su génesis en el acontecimiento del discurso (las formaciones discursivas).

Si se piensa en el signo, tal como lo presenta Peirce, no sólo desde el punto de vista del formalismo semiótico estructural, sino como esa relación problemática que pone en contacto la primeridad del acontecimiento con la terceridad del significado, se abre un camino para una interrogación radical. Por otra parte, si se toma como punto de referencia la naturaleza profunda del signo, en la medida que ella contiene: a) una referencia al interpretante (lugar de la función del sujeto), b) al significado (estructura histórica de la división de los entes, saber que delimita individuos, valores) y c) a la cualidad del acontecimiento como lo Otro radical (como distancia originaria sobre la cual se articula desde el principio la historia del hombre), entonces se podría abordar el problema de acontecimiento de la verdad en el doble sentido de *aletheia* y *ratio*¹¹.

Consideramos que esta última es la perspectiva desde la cual Roig plantea su metodología. En efecto, si bien Roig asume la teoría foucaultina, polemiza con ella movido por el deseo de superar las lecturas autorreferenciales. Contra la genealogía de Foucault postula que el "juego de máscaras" del que habla Foucault "es un juego literario, dentro de los términos de una dialéctica

en que se debaten hoy las semióticas de la textualidad". (ECO, U. **Tratado de semiótica general**. 2000, p. 249).

¹¹ Cfr: SINI, C. **Semiótica y filosofía**. 1985. Cap. I y III.

discursiva". (ROIG, A. Op. cit., 1993, p. 121). La regresión al infinito se da sólo si se separa el texto de su contextualidad social e histórica, pero si nos atenemos a la dialéctica real, *"se da una praxis que corta el proceso y que hace que la crítica o el desenmascaramiento deje de ser un absurdo. Si eliminamos la sospecha, la interpretación se resuelve en una lectura intratextual, descriptiva. Pero si la sospecha se mantiene como impulso, la interpretación será contextual, histórica, diacrónica"*.(Ibíd., p. 119).

La categoría emergencia se funda en el modelo del lenguaje como un acontecer de verdad y en la del sujeto foucaultiano como acaecimiento en el proceso contingente de emergencia y hundimiento en estructuras de formaciones de saber y poder¹². Pero a diferencia de éste, Roig afirma la subjetividad empírica del sujeto social e histórico cuya autoafirmación, bajo formas más o menos auténticas o alienantes, revela su anterioridad -posterioridad con respecto a su propia construcción y con respecto al lenguaje.

Por otra parte, contra el "pensamiento débil" de los posmodernos, Roig polemiza defendiendo la importancia de una decisión éticamente orientada frente a lo real:

" (...) "Debilidad" y "fuerza" que no tienen que ver con la riqueza o pobreza del aparato teórico desarrollado, ni con lo que se entiende como "rigor", ni tampoco con una organización "sistemática" o "asistemática", sino con la presencia o ausencia de un referente universal que implique un compromiso, no por cierto metafísico, sino básicamente social". (ROIG, A. Op. cit., 2000, Preámbulo)

Si bien nos extendimos en demasía en esta exposición teórico-metodológica consideramos importante aclarar aspectos relativos al abordaje crítico de los discursos, no sólo por la amplitud del debate actual en torno a este tema, sino también porque nos permitirá establecer algunos puntos de comparación con la teoría dusseliana.

¹² Michel Foucault es reconocido por su teoría acerca de los dispositivos de poder y sus investigaciones sobre los espacios sobre los que éste se ejerce. Su particular modo de definir y analizar los discursos está en la base de toda su obra desde la dimensión metodológica. El abordaje del discurso se plantea desde el estudio del acontecimiento discursivo. En este sentido trata de restituir al enunciado su singularidad de acontecimiento y mostrar que la discontinuidad se da en el hecho mismo de la enunciación. *"Se lo le hace surgir en su irrupción histórica, y lo que se trata de poner ante los ojos es esa incisión que constituye, esa irreductible y a menudo minúscula emergencia (...), un enunciado es siempre un acontecimiento que ni la lengua ni el sentido pueden agotar por completo"*. (FOUCAULT; M. **La arqueología del saber**. 1991, cap. II.)

I.2.2. ELEMENTOS METODOLÓGICOS PARA EL ANÁLISIS DEL DISCURSO

En primer lugar, entendemos al discurso como una producción lingüística en cuyo transcurso determinados enunciados, tomados del código de la lengua, son asumidos por un locutor, en determinadas circunstancias históricas y sociales.

Los planteos teórico-metodológicos en que se sustenta este trabajo se circunscriben al ámbito del *análisis del discurso*, entendido globalmente como el estudio de la relación entre el lenguaje y los contextos en que se usa. Si bien análisis del discurso es un término ambiguo, Stubbs, desde una perspectiva sociolingüística, lo define como sigue:

"...en líneas generales se refiere al intento de estudiar la organización del lenguaje por encima de la oración o la frase, y en consecuencia, de estudiar unidades lingüísticas mayores, como la conversación o el texto escrito. De ello se deduce que el análisis del discurso también se relaciona con el uso del lenguaje en contextos sociales..." (STUBBS, M. **Análisis del discurso**. 1987, p. 17)

Los discursos no son sólo signos lingüísticos destinados a ser comprendidos, sino también signos de riqueza destinados a ser valorados, apreciados y signos de autoridad destinados a ser creídos y obedecidos. Además, los contextos en que se constituyen esos discursos son contextos de lucha por la imposición de la visión legítima sobre un determinado fenómeno.

Generalmente se distingue entre texto y discurso¹³. En este caso se concibe al texto como una materialización concreta de la discursividad, dotada de coherencia y cohesión siempre relativas, puesto que el texto no es un producto acabado, sino el resultado de un proceso de producción de significaciones actual

¹³ Texto es cualquier pasaje hablado o escrito, de cualquier extensión, que funciona como un todo coherente (Halliday y Hassan, 1976). El texto es la unidad lingüística comunicativa fundamental, producto de la actividad verbal humana que posee siempre carácter social. Está caracterizado por su cierre semántico y comunicativo, así como por su coherencia profunda y superficial debida a la intención comunicativa del hablante de crear un texto íntegro, y a su estructuración mediante dos conjuntos de reglas: las propias del nivel textual y las del sistema de la lengua. E. Bernárdez destaca tres ideas fundamentales sobre el texto. Ellas son: a) El texto tiene un carácter *comunicativo* (es una acción o actividad que se realiza con una finalidad comunicativa), desde una perspectiva sociosemiótica, el texto es contemplado como "un intercambio social de sentido" (Halliday y Hassan, 1980), b) tiene carácter *pragmático* (se produce en una situación comunicativa concreta y como resultado de la intención del hablante, c) está *estructurado* (el hablante elabora un texto mediante reglas propias del nivel textual y del sistema de la lengua). Las propiedades básicas de los textos son dos: *coherencia* y *cohesión*. (Cfr: VAN DIJK, T. **La ciencia del texto**. 1983)

o posible. En este sentido, se usa la noción de texto como equivalente del discurso.

Considerar al discurso o texto como productividad implica los momentos de producción, circulación y re - producción. Esta instancia de producción supone una apertura al contexto (desde el momento de la producción) y a la producción de nuevos sentidos (desde la lectura).

El texto como un fenómeno lingüístico y social cuenta con los aportes de la Teoría del Texto de Schmidt y de la semiótica de Julia Kristeva.

Schmidt considera al texto como una estructura bilateral que puede ser entendido desde el punto de vista lingüístico y social. Según Schmidt, los textos actúan como realizaciones verbales de la textualidad y por lo tanto son "textos en función" que remiten al contexto extradiscursivo.

Adriana Arpini lo sintetiza del siguiente modo:

"El intento de hacer una lectura de la realidad a través de sus expresiones discursivas implica no sólo establecer relaciones entre signos en el interior del discurso, sino atender también a la función referencial del lenguaje y a la posibilidad que tiene de iluminar las relaciones interhumanas" (ARPINI, A. Op. cit., 1997, p. 21).

La apertura al contexto pone en relación al texto con las prácticas sociales en que se gesta, prácticas que se juegan en una realidad histórica conflictiva y remiten al tema de lo ideológico (Cfr: ARPINI, A. Op. cit., 1994, p. 7).

La tesis de Roig es "que es posible leer lo ideológico en el texto mismo, y, en particular, en sus modalidades formales". La propuesta de señalar lo ideológico buscando en la propia textualidad las trazas de la contextualidad, en particular la social, responde al intento de superar un tipo de lectura mecanicista.

Julia Kristeva, por su parte, llama práctica significativa a la constitución y a la travesía de un sistema de signos. Postula además, que la constitución de un sistema de signos exige la identidad de un sujeto hablante con una institución social que dicho sujeto reconoce como soporte de esa identidad. Según la autora:

"La travesía de un sistema de signos se obtiene del proceso del sujeto hablante que cuestiona las instituciones sociales, y coincide con los momentos de ruptura, de renovación, de revolución de una sociedad (...)" (KRISTEVA, J. **Travesía de los signos**. 1985, p.5)

"Práctica significativa y modo de producción no implican de ningún modo una separación inicial de dos que habría que reconciliar, sino la pertenencia intrínseca de un modo de producción de signos al modo de producción del conjunto socio- económico. El terreno específico en el que se da esta pertenencia intrínseca es el sujeto hablante y, más concretamente, la relación que se instaura en éste entre la unidad (fundamento del conjunto significativa y social) y el proceso que la excede y precede". (Ibíd., p.6)

El discurso como productividad permite analizar el cruce de superficies textuales que se realiza en la estructura. Adriana Arpini a partir de los aportes de Julia Kristeva afirma:

"Las tres dimensiones que operan en el espacio textual (sujeto de la escritura - destinatario - textos exteriores) permiten definir el estatuto de la palabra horizontalmente, según el eje escritor- destinatario y verticalmente, según el eje texto - contexto. El diálogo como intertextualidad no es sólo el lenguaje asumido por el sujeto, sino una escritura donde es posible "leer" al otro. De esta forma la persona - sujeto de la escritura - cede lugar a la ambivalencia de la escritura. (...) En la palabra ambivalente se produce una polémica interna, así se revela el carácter ideológico (Voloshinov) que resulta de la afirmación axiológica de el/ los sujeto/s históricos que la sostienen". (ARPINI, A. Op. cit., 1994, p. 8)

Si se concibe al contexto del discurso (la realidad social) como fundamentalmente conflictiva e incorporada de modo mediado en el discurso, entonces el emisor expresa de algún modo dicha conflictividad de la sociedad a la que pertenece que puede ser leída en el texto.

La conflictividad social presente en el plano discursivo puede ser leída en el texto a partir de la organización axiológica que el discurso adopta. Habría un nivel político, en sentido amplio, donde el autor a partir de juicios de valor toma posición respecto a la conflictividad de la realidad social (polemiza, se coloca en un punto de vista aséptico, silencio, etc.).

Para abordar la estructura axiológica del discurso es necesario decodificar los instrumentos conceptuales que organizan el discurso, denominadas categorías histórico sociales. Entiéndase por categorías:

"...objetivaciones producidas desde un contexto social e histórico determinado, que se expresan en la mediación del lenguaje, facilitando la comunicación dentro de una determinada estructura referencial (dimensión semántica anticipada por Aristóteles) y que transmiten valores orientadores del obrar de los hombres - dimensión pragmática - en relación a su propia realidad epocal" (ARPINI, A. Op. cit., 1997, p. 31).

Tales categorías permiten acceder al horizonte histórico e ideológico desde el cual el autor produce, porque operan como una síntesis constructiva de los acontecimientos sociales y políticos de una sociedad, seleccionados y codificados desde una perspectiva histórica e ideológica determinada.

Por último, se considera a las "categorías de la razón práctica" de acuerdo al sentido acuñado por Adriana Arpini. La Moralidad y la Eticidad¹⁴ como categorías de la razón práctica quedan definidas del siguiente modo:

¹⁴ El término griego *éthos* se refiere al carácter o manera de ser de una persona. Esta breve definición revela dos dimensiones del *éthos*: la social y la moral. El *éthos* es siempre social porque la manera de ser de la persona se concreta en acciones que tienen efectos sobre otras personas y se realiza en el seno de una sociedad en la que existen

"... la eticidad resume las objetivaciones socialmente producidas e institucionalizadas en usos, costumbres, normas, códigos, leyes, según los cuales se orienta la vida social y política de los pueblos. El Estado, y las distintas formas que puede asumir, constituye una de esas objetivaciones en cuyo entramado enlazan las formas históricas de poder. Por otra parte, el hecho de reconocer la historicidad de esas objetivaciones que se plasman a nivel de la ETICIDAD, implica reconocer el proceso dialéctico en el cual surgen. Proceso que no es ajeno al ámbito de vida cotidiana, ámbito de la MORALIDAD en la medida que involucra el hacerse y rehacerse de los sujetos, por cierto, históricos. La moralidad en este sentido, no queda reducida a mera subjetividad, sino que tiene una dinámica propia, esto es un obrar que va más allá de la sola recepción y aceptación y adecuación de los sujetos a las formas de eticidad vigentes" (Ibíd, p.35 y sig.).

La lectura sintagmática abre la posibilidad de rastrear las categorías fundamentales que organizan el discurso. La lectura paradigmática permite delimitar los puntos nodales del texto en los cuales las categorías van determinándose, enriqueciéndose a través de las significaciones que el autor constituye (Véase notas aclaratorias, N. 4).

El nivel político o ideológico de los discursos se pone de manifiesto, además, en las marcas o entidades de enunciación. Estos son mecanismos discursivos que más allá del enunciado aluden al decir, a la presencia o ausencia del enunciador en el discurso y al tipo de relación que se propone al receptor¹⁵. El emisor puede ocultarse en el discurso proponiendo la objetividad de lo dicho; puede asumir la defensa de una posición presentada como propia, puede presentar su discurso de modo performativo, etc.

Umberto Eco afirma:

"Desde el momento que en que se afirma el trabajo de producción de signos constituye una forma de crítica social, (y, en definitiva, una de las formas de la praxis), entra en definitivamente en escena (...) el sujeto humano en cuanto actor de la práctica semiótica (...) ya se entienda como una entidad trascendental o como una presencia empírica.

Efectivamente, una teoría de la relación emisor-destinatario debería tener en cuenta el papel desempeñado por el sujeto que comunica no sólo como ficción metodológica, sino también como sujeto concreto, arraigado en un sistema de condicionamientos históricos, biológicos, psíquicos..." (ECO, U. Op. Cit, 2000, p. 421)

normas y se prefieren valores. Por otra parte, el *éthos* es también moral por cuanto la manera de ser refleja la forma en la que las acciones responden a pautas que el sujeto asume como válidas. Entonces, hablar de eticidad es referirse a la unidad dialéctica de la moralidad con la sociabilidad; de la persona (el particular) con la comunidad (lo general); del interior (la asunción íntima y personal de normas) con el exterior (las regulaciones y valores que establece la comunidad); del proceso de individuación (por el que la persona se conforma como algo único e irreplicable) con la identidad de el colectivo (que implica reconocimiento de valores compartidos y normas legítimas).

¹⁵ Umberto Eco aclara la diferencia entre "sujeto de la enunciación" y "sujeto del enunciado". El primero es uno de los posibles referentes del texto y va presupuesto por el enunciado (con todas sus propiedades y actitudes), por lo tanto puede leerse o interpretarse como uno de los elementos del contenido. Por otra parte desde un filón psicoanalítico el sujeto del enunciado puede ser considerado como objeto de una presuposición y sujeto de una actividad. Esa actividad puede considerarse como deíctica (el sujeto remite a las consecuencias de su acción verbal) o anafórica (el sujeto remite a los instintos profundos que han motivado su actividad). (Cfr: ECO, U. Op. cit., 2000)

Adriana Arpini, por su parte, rescata como aporte de la teoría semiótica de Julia Kristeva la noción de "relación anafórica" como aquella que permite abrir en la textualidad una vía de acceso a las prácticas translingüísticas. La propuesta de Julia Kristeva de la semiótica de los sujetos hablantes (sujetos de pulsiones) abre un camino para lo que Roig denomina hermenéutica crítica como método de acceso al nivel pragmático del discurso. De este modo, es posible abrir un nuevo punto de vista que no se cierran en la hermenéutica del sujeto trascendental ni disuelvan el sujeto en la autorreferencialidad de los discursos.

La perspectiva metodológica de la Historia de las Ideas se define como una "comprensión conjetural" o hermenéutica del texto que admite ambigüedades y equívocos en virtud de las diversas circunstancias y reconoce múltiples interpretaciones; con lo cual queda superada la clausura del texto impuesta por la hermenéutica clásica. La productividad del texto como espacio de intertextualidad, dialogismo y ambivalencia revela el carácter ideológico de los signos lingüísticos, que resultan de la afirmación axiológica del sujeto o los sujetos históricos que los sostienen. Esta afirmación de la historicidad permite tomar distancia tanto de las lecturas que suponen un sujeto trascendental como de aquellas que consideran al sujeto ausente en la estructura. (Cfr: ARPINI, A. Op. cit., 1994, p. 8).

Algunas de las categorías analíticas fundamentales acuñadas en el seno de esta disciplina son:

- El **UNIVERSO DISCURSIVO** que alude a la totalidad de discursos reales y posibles en una época y lugar dado. De este modo, un texto contiene el discurso del autor y una multiplicidad de discursos referidos bajo las formas de apelación a la autoridad, ironía o el silenciamiento de otros discursos epocales. Roig la define como:

"... la totalidad posible de una comunidad humana concreta, no consciente de dicha comunidad como consecuencia de las relaciones conflictivas de base, pero que el investigador debe tratar de alcanzar" (ROIG, A. Op. cit. 1981, p.134).

- El **Discurso contrario** supuesto a la existencia de todo discurso (dado en un universo discursivo) que se organiza a partir de una orientación axiológica distinta del analizado, tenga o no manifestación textual.

- El **Discurso referido**, definido por Voloshinov como: "*discurso dentro de un discurso, enunciado dentro de un enunciado, y, al mismo tiempo, discurso acerca del discurso y enunciado acerca del enunciado*" (Voloshinov, V,1975:143). De este modo, un texto contiene junto al discurso del autor una multiplicidad de discursos referidos (dialogismo interno) ya sea que el autor apele al criterio de autoridad, ironice, tergiversa, niegue, polemice, silencie, etc.
- La **Densidad discursiva** designa la capacidad de ciertos discursos para manifestar en el nivel simbólico la conflictividad social. La inmanencia del contexto social del discurso social y simbólico remite a formas discursivas contemporáneas. Además, dicha referencialidad tiene grados desde la omisión que da al discurso una apariencia de autosuficiencia textual, desde las formas más encubiertas hasta las más explícitas. Por otra parte, la referencialidad discursiva y la dimensión política se relacionan íntimamente en el texto.
- El **UNIVERSO DE LO REAL** como suelo donde se arraigan las diversas formas de discursividad. Universo discursivo y real forman una totalidad dialéctica cuyo motor son las contradicciones que agitan la vida cotidiana. Para Roig la fuente del conocimiento filosófico no es sólo la tradición académica sino la realidad misma latinoamericana, en otras palabras, no sólo lo epistemológicamente valioso sino también lo que proviene de la vida cotidiana.

"...el mundo de los lenguajes, manifestado en las diversas formas de significación, dentro de las cuales, la palabra - oral o escrita - es tan sólo una de ellas, aún cuando se organiza a partir de un nivel primario, al que podríamos denominar "lenguaje cotidiano" o de la "vida cotidiana". (ROIG,A. Op. cit., 1993, p. 108).

- La **VIVENCIA DE LA COTIDIANIDAD** se refiere a los modos de valoración de la vida cotidiana de los cuales emergen diversas formas discursivas. Cuando la vida cotidiana se valora positivamente da lugar a discursos justificadores del orden social. Si, por el contrario, se vive de modo más o menos negativo da lugar a discursos críticos o que manifiestan disenso con los discursos vigentes o legitimadores.

"...la dialéctica discursiva y la dialéctica real, genera dos comprensiones de la vida cotidiana las que podemos llamar cotidianidad positiva y cotidianidad negativa.

Con ello regresamos a aquel factor que para nosotros constituye lo verdaderamente cualitativo del universo discursivo, como nivel profundo, el axiológico" (Ibíd.,p.111)

▪ **CATEGORÍAS QUE PERMITEN PENSAR EL CAMBIO SOCIAL**

La categoría **emergencia como quiebre de totalidades** opresivas, relacionada a las formas de producción de sentido. Esta categoría ha sido construida por Roig a partir del análisis de los discursos producidos en la realidad latinoamericana. Roig define la emergencia de los modos de objetivación de la vida moral del sujeto latinoamericano, la moral de emergencia se caracteriza por:

"...sucesivos "comienzos" y "recomienzos" del pensar latinoamericano, desde aquel siglo XVIII hasta nuestros días, se planteó de modo constante —dentro de las formulaciones de una particular antropología— la quiebra de totalidades opresivas que impedían las diversas formas de "emergencia". (...). La escala de valores sobre la que se organiza el pensamiento moral de ese complejo cuya larga tradición hemos señalado, se nos aparece subrayando el disenso de modo constante, en relación con un ejercicio vivo de la función utópica y una afirmación de alteridad como lo no comprendido en los marcos de una lógica imperante, expresada como resistencia.(...) Más aun, diríamos que esa afirmación ha sido y es altamente defectiva, a tal extremo que nos vemos obligados a exponer nuestro pensamiento como sucesivos "comienzos" y "recomienzos", como una búsqueda de "huellas", o como una serie de "emergencias". (ROIG, A. Op. cit., 2000, Preámbulo).

La **categoría "dislocación"** (acuñada por Laclau) señala las posibles posiciones del sujeto en la distancia entre la estructura y la decisión que se toma fuera de ella. Es un modo de subjetivación como contingencia y decisión que resulta de los colapsos de la objetividad. (Cfr: MAURE, M. **Tres categorías para pensar el cambio social**, 1995, p. 19).

▪ **LAS FUNCIONES SOCIALES E IDEOLÓGICAS DEL DISCURSO**

Las **funciones ideológicas** relacionan la referencialidad discursiva y la dimensión política de un texto en sentido amplio. Roig rescata formas de "pensamiento ideológicas", entendidas como formas de saber acrítico pero que contienen modos de conocimiento relacionados con las filosofías. Ellas merecen su *status* dentro de la historiografía filosófica. El concepto no es tan libre, como cree Hegel, sino que está condicionado, cargado por todo el contexto en que aparece. Habría, según Roig, un mundo preconceptual que rodea y acecha al concepto. En este sentido, se trata de la toma de posición implícita o explícita a partir del horizonte axiológico desde el cual el sujeto organiza la trama discursiva. Algunas de las funciones ideológicas son:

- La función de **Historización- deshistorización**: la función de historización se manifiesta cuando el discurso es equiparado al nivel de un habla, expresión de una situación social e históricamente relativa. La

de deshistorización es un recurso para privilegiar el propio discurso ubicándolo en el nivel de una lengua o código que establece valores y verdades eternas. Por nuestra parte, agregamos que la función de deshistorización encuentra sustento teórico en la noción de alienación (Marx) que consiste en un olvido o borramiento de las huellas de la propia génesis o la abolición de los de los supuestos históricos en la existencia actual¹⁶.

- La **función de apoyo**: consiste en privilegiar ciertos discursos remitiéndolos a un fundamento absoluto y permite al autor situarse en el lugar de una conciencia transparente que interpela a lo real desde un punto de vista superador de la perspectividad.

Entre las **funciones sociales** en relación a la acentuación de los momentos temporales, se destacan:

- La de **integración**, si el acento está en el presente.
- La **apocalíptica**, si el acento está en el pasado
- La **utópica**, si el acento está en el futuro.

Según Roig, la **función utópica** es una función natural del discurso en la medida que todo discurso está organizado sobre ciertas ideas reguladoras de la razón¹⁷. Sin embargo, la función utópica no debe confundirse con las utopías. El modo como se ejerce esa función tiene que ver con los modos de objetivación de la utopía, la que puede manifestarse como narrativa, descriptiva o utopías expresadas en fórmulas breves. El ejercicio de la función utópica se articula bajo tres modalidades:

- La **crítico-reguladora** que remite a la capacidad de negación y la exigencia de cambio de las instituciones vigentes en función de una idea reguladora. Esta idea abre horizontes a una acción transformadora, a la vez que sirve de parámetro para reajustar la legitimidad de la topía y la posibilidad de nuevas utopías.

¹⁶ Cfr: SAMAJA, J. **Introducción a la epistemología dialéctica**. 1994, p.116.

¹⁷ ROIG, A. *El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana*. En: **La utopía en el Ecuador**. Quito, Banco Central y Corporación Editora Nacional, 1987

- La **liberadora del determinismo legal** cumple la función de historizar el propio discurso y posibilitar la asunción de la propia realidad humana como contingente y como perteneciente a un ámbito específico en el cual sujeto y objeto se co-determinan.
- La **anticipadora del futuro** en virtud de la cual el discurso se proyecta hacia la dimensión de futuro como novedad y no como mera repetición de lo acontecido.
- La **constitutiva de las formas de subjetividad** como aquella función que permite construir en la trama simbólica un espacio de autorreconocimiento del sujeto y de identidades políticas y sociales¹⁸.

Por último, aclaramos que esta opción metodológica facilita, a la vez que impone límites al análisis propuesto en este estudio. Pues, se intenta analizar el pensamiento de un autor (Dussel) que comparte fuentes semejantes a las de Roig. Ambos autores, si bien recorren itinerarios distintos, parten de tesis neo-dialécticas nacidas de las lecturas de Kant, Hegel y Marx¹⁹. Además, ambos autores tienen relación con el denominado giro lingüístico y el paradigma comunicativo, paradigmas que han orientado la travesía de los discursos filosóficos y sociológicos hegemónicos en el debate académico contemporáneo.

A pesar de las dificultades planteadas, consideramos que la riqueza teórica y metodológica de la perspectiva de análisis propuesta para la Historia de las Ideas, abre numerosas posibilidades para estudios filosóficos que intenten explorar rasgos de originalidad. Riqueza y originalidad que cuenta con numerosos estudios precedentes en el marco de esta disciplina.

¹⁸ Si bien esta función no ha tenido un tratamiento específico en la obra de Roig, Estela Fernández la tematiza a propósito de la construcción de los discursos contrahegemónicos. (Cfr: FERNÁNDEZ, E. *La problemática de la Utopía desde una perspectiva latinoamericana*. En: Roig, Arturo (Comp). **Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América**. 1995, p.42)

¹⁹ En la modernidad Kant abre la posibilidad de crítica mediante un movimiento de conversión del sujeto práctico a sujeto teórico mediante el carácter inevitable de la "ilusión trascendental" que contiene las bases para un examen crítico de la legitimidad de los principios. Desde las tesis dialécticas, esta concepción daría lugar a una teoría de la enajenación. Desde la neodialéctica estimamos que abriría paso a la ética crítica de la liberación (Dussel) o a la hermenéutica crítica como historia constructiva, intersubjetiva, de sujeto y objeto (Roig) en función de rehabilitar la historia como proyecto humano (donde se establece un vínculo entre la objetividad y la hermenéutica). Por otra parte la teoría kantiana también daría lugar a ultracríticas como la ontología negativa de Foucault.

I. 2.3. LOS NIVELES DE ANÁLISIS

En relación a las técnicas de análisis del discurso, consideramos que no son senderos neutrales por los cuales se aproxima o se acerca a una determinada faceta del discurso que estuviera ya dada en él. Más bien son herramientas conceptuales que lo descomponen haciendo que se evidencie de un modo u otro una faceta que se busca estudiar. De este modo, se reconoce el papel constituyente que tienen las técnicas y, a través de ellas, la perspectiva teórica del investigador dentro de los procesos de análisis.

Por otra parte, se intenta analizar tanto lo superficial como lo que se encuentra bajo la superficie del discurso, es decir, tanto la información explícita como la implícita, puesto que un texto siempre expresa más de lo que dice (*Véase notas aclaratorias, N. 5*)

Teniendo en cuenta que la obra es contemporánea y latinoamericana, el acceso al contexto se ve facilitado por la familiaridad de las problemáticas. A la vez, en cierto modo, esta situación obstaculiza la actitud de extrañamiento y la distancia necesaria para acceder a la organización axiológica del texto. El hecho de encontrarnos en una situación coetánea con el autor hace necesario poner en crisis la visión naturalizada del contexto. En relación con este aspecto, se tiene en cuenta algunas reflexiones realizadas por Bourdieu, Chamboredon y Passeron (1975) que aportan al análisis de cualquier forma de mediación una mirada rigurosa para prevenir contra la ilusión del saber inmediato sobre el mundo social. Según los autores, es necesaria la reflexión sobre los propios supuestos ya que la principal herramienta de la investigación es la propia subjetividad. Según Bourdieu es necesario "Objetivar al sujeto objetivante" que supone adoptar una actitud de compromiso y, a la vez, de distanciamiento para analizar críticamente los propios supuestos. Intentaremos por otra parte, seguir la recomendación de Bruner (1996) sobre la necesidad de dejarse sorprender más que buscar regularizar los hallazgos.

Se tiene en cuenta, además, la necesidad planteada por Roig de superar la oposición entre "crítica interna" y "crítica externa" de los textos. Su propuesta es

llevar a cabo una crítica apoyada en lo formal y estructural, que "desde el texto mismo" permita "saltar" hacia lo no-textual.

Puesto que se trata de un discurso filosófico, el análisis se enmarca en el trabajo retórico desde la perspectiva de la llamada "Nueva Retórica" (Peleman).

De acuerdo a esta teoría:

"...todos los razonamientos humanos sobre hechos, decisiones, creencias, opiniones y valores ya no se consideran como obedientes a una razón Absoluta, sino que se los ve en su relación mutua con elementos valorativos, afectivos, valoraciones históricas y motivaciones prácticas. En esa perspectiva, el discurso persuasivo se despoja de su aura de fraude que lo rodeaba (...) y pasa a ser una técnica de la interacción discursiva racional, sujeta a la duda, a la revisión, condicionada por una serie de elementos extralógicos" (ECO,U. Op. cit., p. 386 y sig.)

El análisis del discurso comprende tres niveles de lectura:

1. El primer nivel es el nuclear, centrado en las propiedades internas del discurso. Consiste en la captación de los elementos nucleares y de las estructuras elementales del material discursivo. Los elementos nucleares son estructuras de verosimilitud, entendidas como elementos mínimos del discurso que simulan su verdad y lo hacen aparecer como verdadero. En este sentido, la realidad translingüística es suplantada por el lenguaje, siendo la verosimilitud sus efectos de realidad²⁰. Ibáñez establece (a nivel nuclear) el análisis de cuatro formas de verosimilitud o formas a través de las cuales el discurso intenta simular la verdad: la verosimilitud referencial, la verosimilitud lógica, la verosimilitud poética y la verosimilitud tópica (*Véase notas aclaratorias, N. 6*).
2. El segundo nivel, denominado autónomo, estriba en descomponer el material discursivo en diferentes discursos o textos que se puedan relacionar con distintos valores, connotados y asociados a los términos. Consiste en un análisis de las relaciones entre las propiedades internas del discurso con las propiedades de quienes lo pronuncian y/o de quienes lo reciben.
3. Y el tercero nivel, completa los anteriores puesto que intenta recuperar la unidad material del discurso anteriormente diseccionada y descompuesta en los niveles anteriores. Aquí se intenta analizar e interpretar la relación dialéctica entre los discursos, cómo los discursos se constituyen mutuamente entre sí y la relación de esos discursos con el contexto sociocultural del que

forman parte. Accedemos así a un nivel de lectura en el que se decodificará la instancia política e ideológica.

A) El nivel nuclear de análisis

En este nivel se practicará una lectura lineal en la que se intentará analizar las siguientes formas de verosimilitud:

- La **verosimilitud referencial** que se inscribe en el ámbito de las relaciones del discurso con el mundo. El discurso clasifica, ordena, da coherencia y estructura las cosas del mundo, constituyendo modelos conceptuales bajo distintas formas: esquemas clasificatorios, oposiciones binarias de carácter paradigmático o metáforas. Esos modelos conceptuales o categorías histórico-sociales no son sólo formas a partir de las cuales se concibe un mundo o se concibe una realidad ya clasificada y organizada, sino sobre todo formas que contribuyen a constituir ese mundo y a los propios sujetos sociales. La capacidad del discurso para provocar cambios en concepciones y prácticas sociales (de provocar efectos perlocutorios) pasan por lograr previamente cambios en los modelos conceptuales, esto es, en las cosmovisiones, en las percepciones y en las valoraciones sobre una determinada realidad.
 - **Aspectos a analizar:** las categorías axiológicas (esquemas clasificatorios o categoriales a través de los cuales se clasifica / organiza la realidad, oposiciones binarias que la estructuran, metáforas estructurales que organizan la cognición, la percepción, la valoración y la acción sobre la realidad.
- **La verosimilitud lógica** es el arte de persuadir, es el arte de encadenar los significados ocultando el encadenamiento, operando mediante el razonamiento y la argumentación en el plano ideológico del discurso. Para Perelman (1994), el objetivo pragmático de toda argumentación es provocar la adhesión a las tesis presentadas o bien crear en los receptores una predisposición. Esto implica que el análisis debe proceder a: a) identificar y diferenciar los tipos de argumentos a los que se recurre; b) desentrañar la forma en que esos argumentos 'encadenan' los significados y 'ocultan' a la vez

²⁰ Cfr: IBÁÑEZ, J. **Interpretación y análisis. Más allá de la sociología.** 1979, p. 333-351.

los encadenamientos; c) captar las predisposiciones que se intentan crear en los receptores; d) conectar esos argumentos con las características del auditorio (receptor) al que se dirigen.

- **Aspectos a analizar:** Formas utilizadas de conseguir la verosimilitud lógica (razonamientos, promesas y/o probabilidades); tipos de argumentos a que se recurre; manera en que esos argumentos 'encadenan' los significados y 'ocultan' esos encadenamientos, lugar del enunciador, destinatarios y predisposición que se intenta crear en los receptores.

B) Nivel autónomo de análisis

El material discursivo contiene una pluralidad de textos o una pluralidad de discursos, cada uno de los cuales tienen sus propios modos de producir la verosimilitud. El análisis a nivel autónomo estribaría en despiezar ese material descomponerlo en partes. La pluralización del material discursivo es una operación ligada a la categorización.

Para emprender el análisis a nivel autónomo, se arranca de los resultados del análisis nuclear. Consiste en agrupar bajo una misma categoría de acuerdo a los criterios internos del discurso: según las metáforas utilizadas, su posicionamiento frente a los pares binarios que configuran su estructura, los argumentos que utilizan, las funciones sociales, según funciones ideológicas, etc.

Se usa en este nivel el soporte informático QSR NUD*IST 4 que permite categorizar, establecer relaciones nodales entre categorías y construir un árbol de nodos. Las unidades textuales están seccionadas en párrafos.

c) Nivel pragmático de análisis

El nivel pragmático es el integrador, puesto que se recupera en el análisis la unidad o la totalidad del universo discursivo. Esta integración se produce en dos sentidos. En primer lugar, porque las situaciones concretas en que se producen los discursos son concebidas como un reflejo a nivel microsocial de lo que sucede a nivel macrosocial. Esas situaciones son vistas como momentos de un proceso social global del que forman parte, de modo que el análisis a nivel pragmático persigue interrelacionar esos momentos con el proceso que actúa sobre ellos. Y, en segundo lugar, en este nivel se reconstruye el universo

discursivo. De este modo, se intenta recuperar el aspecto dinámico de la vida social bajo el supuesto que los discursos se constituyen en sus interrelaciones dialécticas con otros discursos y que su organización axiológica se conforma teniendo en cuenta lo enunciado por otros discursos a los cuales se enfrenta o con los cuales se quiere alinear. Desde este punto de vista se analizará la función utópica del discurso para acceder a su dimensión ideológica.

1.2.4. EL RECORTE DEL CORPUS

Se ha seleccionado para el análisis una obra del pensamiento maduro de Dussel, la **Ética de la Liberación, en la edad de la Globalización y de la exclusión** (1998). Esta obra representa una sistematización del pensamiento del autor, fruto de casi 30 años abocado a fundamentar una ética de la liberación. Es una obra de gran densidad discursiva que permite recorrer el contexto socio histórico latinoamericano y el debate filosófico actual. El interés por la obra reside en su permeabilidad para rastrear posibles rasgos de originalidad del pensamiento latinoamericano en su dimensión filosófica y política. Por otra parte, resulta significativa la posición del autor como intelectual crítico que permitiría resignificar el lugar de los filósofos académicos en la cultura actual, especialmente en la latinoamericana. El esfuerzo por reconstruir una ética fundamental desde el debate ético filosófico actual y reconducirla hacia una ética crítica, configura la obra como una densa polifonía que abre perspectivas de un universo discursivo polémico.

Más allá, la intención de estudiar la obra de un filósofo mendocino y latinoamericano responde a una demanda de "tenernos a nosotros mismos como valiosos" y reconocer a aquellos que de un modo u otro han insistido en el compromiso de pensar la realidad latinoamericana.

Por otra parte, este estudio no pretende agotar la obra, pues, reconocemos que un análisis exhaustivo del *corpus* excedería el propósito aquí planteado. Por tal motivo, nos circunscribimos al análisis de algunas líneas de reflexión abiertas en la misma obra que consideramos significativas y a establecer algunos puntos de comparación con otras obras del autor.

II. DESARROLLO

II. 1. EL CONTEXTO DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN

Este capítulo está destinado a dotar de un marco contextual el análisis del texto. En vistas a este propósito presentamos: en primer lugar, las líneas de superficie del debate ético contemporáneo; a continuación, un breve esbozo de la filosofía de la liberación en sus albores; y por último, situamos la *Ética de la Liberación* (1998) en relación a la obra del autor.

II.1. 1. EL MARCO DEL DEBATE ÉTICO CONTEMPORÁNEO

El panorama de la ética actual se relaciona con dos contextos históricos íntimamente relacionados: el de la historia de los acontecimientos políticos, sociales, económicos, etc., y el de la historia de la filosofía. Esbozamos de modo indicativo algunos de los debates éticos planteados en la segunda mitad del siglo XX.

En el período que se extiende entre las dos guerras mundiales se desarrollaron varias teorías éticas de importancia, muchas de ellas vinculadas al interés filosófico de superar el positivismo. Por esta época, adquirieron especial interés las cuestiones axiológicas que fueron especialmente asumidas por el neokantismo y la fenomenología. Entre las éticas centradas en los valores adquiere un lugar de relevancia la "ética material de valores", cuyos representantes más destacados son Max Scheler y Nicolai Hartmann.

Después de la Segunda Guerra Mundial, se pierde el interés por tematizar los valores y se inicia una crítica a las éticas materiales, especialmente por fundarse en criterios intuicionistas. Las críticas provenían de dos frentes: el neopositivismo y el existencialismo. Los primeros tienden a exigir de la filosofía una objetividad científica, los segundos ponen énfasis en lo personal, subjetivo y comprometido.

El interés por los fenómenos morales revive poco tiempo después bajo diversas formas. Una de esas formas se inserta en el marco del llamado "giro lingüístico" de la filosofía contemporánea. Desde aquí se desarrollan numerosas teorías analíticas en el campo de la metaética (nivel de reflexión ética que atiende especialmente a la semiosis del ethos, significación y uso de los términos y enunciados morales). El campo de la metaética abarca dos grandes grupos de

teorías: las llamadas cognitivistas y no cognitivistas. El análisis del lenguaje moral significó un gran aporte para la clarificación de sus términos, sin embargo implicó un cierto olvido de las cuestiones morales sustantivas.

A partir de los años 60 se produce un regreso a las éticas normativas y aplicadas y hoy se observa un marcado interés por la filosofía práctica. En el ámbito de la ética normativa (reflexión ética) reaparecen viejas polémicas con espíritu renovado. En función de buscar algún criterio de clasificación (no exhaustivo) de las teorías recientes se puede distinguir entre las éticas que intentan buscar un principio de universalización o universalistas (neocontractualismo, ética del discurso) y las que han recrudescido formas de escepticismo (posmodernismo) y relativismo (comunitarismo), también las propuestas alternativas de base empirista (*Véase notas aclaratorias, N. 7*)

Los comunitarianistas ocupan un lugar propio en el panorama contemporáneo norteamericano de las éticas de contenido. Su reclamo, ante las éticas formalistas (sean analíticos, emotivistas, liberales o racionalistas neokantianos) estriba en la necesidad de tomar en consideración el aspecto material de "contenido". Según ellos, la historia de tradiciones culturales han vaciado de contenido ético a su análisis formal y han caído en una crisis irreversible de "sentido" ético concreto por haber pasado demasiado pronto a un nivel abstracto sin analizar las condiciones del punto de partida. Los comunitarianistas proponen dos tesis fundamentales: la primera, es que en cualquier nivel fundamental no puede darse ningún debate racional entre las tradiciones, sino más bien en el interior de ellas; la segunda, parte del presupuesto que cada tradición desarrolla su propio punto de vista en los términos de su idiosincrasia y no es posible ninguna corrección de ese esquema a partir de un punto de visto externo, por lo tanto, pareciera que cada tradición debe desarrollar su propio esquema de modo que no resulte factible ni siquiera la traducción de una tradición a otra.

El comunitarismo se establece aceptando de hecho y entrando de lleno en el horizonte político económico del capitalismo tardío y su ethos histórico cultural. Lo hace reinterpretando a Aristóteles (MacIntyre), a partir de la posición

de eticidad hegeliana (Taylor), o recurriendo a principios materiales de diversas esferas institucionales para clarificar los problemas de justicia (Walzer).

Los universalistas, en cambio, proponen la fundamentación de la moral en términos de universalidad más o menos formales. Entre éstos encontramos el formalismo neocontractualista de John Rawls, la ética del discurso de Karl-Otto Apel y de Jürgens Habermas. Para estos autores, propiedades tales como la universalidad, la imparcialidad y la reciprocidad son la garantía argumentativa y discursiva de la corrección en el ámbito ético de los juicios morales, cualquiera sea el contenido que éstos tengan que inevitablemente variará contextualmente.

Rawls propone como núcleo de una moralidad pública y política la regulación puramente procedimental de las interacciones sociales mediante principios universales de justicia. Tales principios deben asegurar la igualdad de todos los miembros de la comunidad social y garantizar el goce de aquellas oportunidades mínimas, abiertas a todos, a través de su propia formación y de la elaboración de sus capacidades (físicas, emocionales y cognitivas) para que cada uno encuentre la vía de su autorrealización libremente elegida. Rawls no opta por una filosofía trascendental (como Apel) sino por una filosofía moral política formal procedimental que parte del modelo de la tradición liberal progresista norteamericana.

Por su parte, la ética discursiva nacida en la década del 70, cuya completa exposición se halla en la obra de Habermas, está vinculada al enfoque trascendental de tipo kantiano y a la filosofía del lenguaje. La teoría de la acción comunicativa considera necesaria la participación y la opinión de los ciudadanos para que mediante un control de las decisiones puedan concretarse algunos valores universales legados por la Ilustración, tales como la libertad, la democracia y la igualdad. El principio ético propuesto por Habermas tiene carácter procedimental: *"Sólo pueden tener validez las normas que encuentran aceptación por parte de todos los afectados como participantes de un discurso práctico."* De este modo, para que la norma sea correcta tienen que haber participado en el diálogo todos los afectados por ella, y se tendrá por correcta sólo cuando todos (y no los más poderosos o la mayoría) la acepten porque satisfacen intereses universalizables.

La Ética del Discurso está autoinserta en las denominadas éticas cognitivas, universalistas, procedimentales y de principios, situada en el nivel posconvencional del desarrollo de la conciencia moral. No prescribe formas de vida concretas, sino que proporciona aquellos procedimientos que permiten legitimar normas y así prescribirlas con validez universal.

Podríamos hacer mención a otros discursos hegemónicos en el debate académico contemporáneo de los que se desprenden algunas propuestas de implicancias éticas y políticas ante los problemas estructurales de control de las sociedades modernas. Algunas de ellas son: La Microfísica del Poder de Michel Foucault que propone el gobierno de sí, una actitud beligerante y el respeto de las minorías de diferentes. El ironismo liberal de Richard Rorty cree necesario no delegar el poder personal gratuitamente y solidarizarse con nuestros contemporáneos en comunidades pequeñas, intentando ser con ellos cada vez menos crueles. También pueden mencionarse muchas otras discusiones en torno al pluralismo axiológico y los derechos humanos, como así también las fundamentaciones éticas emergentes en situaciones culturales periféricas como la latinoamericana, especialmente en su vertiente crítica.

En el contexto histórico de la Globalización²¹, fenómeno que atraviesa nuestras sociedades, y en el horizonte cultural "posmoderno" la reflexión ética enfrenta un desafío importante.

La posmodernidad²², como extremo crítico de la modernidad, cuestiona los límites de una fe secular en la razón, configuradora del proyecto de la

²¹ Ulrich Beck distingue entre globalidad y globalismo: "La globalidad significa lo siguiente: hace ya bastante tiempo que vivimos en una sociedad mundial, de manera que la tesis de los espacios cerrados es ficticia. No hay ningún país ni grupo que pueda vivir al margen de los demás. Es decir, que las distintas formas económicas, culturales y políticas no dejan de entremezclarse y que las evidencias del modelo occidental se deben justificar de nuevo. Así, "sociedad mundial" significa la totalidad de las relaciones sociales que no están integradas en la política del estado nacional ni están determinadas (ni son determinables) a través de ésta. Por globalismo entiendo la concepción según la cual el mercado mundial desaloja o sustituye al quehacer político; es decir la ideología del dominio del mercado mundial o la ideología del liberalismo. Esta procede de manera monocausal y economicista y reduce la pluridimensionalidad de la globalización a una sola dimensión, la económica, dimensión que considera asimismo de manera lineal, y pone sobre el tapete (cuando, y si es que, lo hace) todas las demás dimensiones —las globalizaciones ecológica, cultural, política y social— sólo para destacar el presunto predominio del sistema de mercado mundial. (...). El núcleo ideológico del globalismo reside más bien en que se da al traste con una distinción fundamental de la primera modernidad, a saber, la existente entre política y economía". Beck, Ulrich. **¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización.** 1998, p. 27-28.

modernidad, y señala críticamente su carácter monológico desde el énfasis en la alteridad y en la diferencia. Este cuestionamiento a una referencia normativa universal y sobre el futuro de la modernidad se mueve, fundamentalmente dentro de los límites de la filosofía euro-norteamericana. Fuera de los campos de discusión abiertos por estas "corrientes principales" parecen haberse opacado otros espacios de discusión filosófica.

Después del derrumbe de la ideología marxista y de la llamada crisis postmoderna de los "grandes relatos sobre la liberación universal de la humanidad", la idea de liberación aparece cargada de anacronismo y con ella todos los discursos liberacionistas. También podría plantearse la crisis y superación de la denominada "filosofía latinoamericana de la liberación" (nacida en la década del 70). Sin embargo, desde otra lectura, podríamos resituar los términos de la problemática en el escenario latinoamericano actual para identificar algunas líneas dominantes de reflexión.

El debate ético- político latinoamericano actual, se inscribe en las "democracias débiles de América Latina"²³, caracterizado por una fuerte tensión entre el modelo del neoliberalismo y la democracia. En este contexto, aparecen éticas emergentes²⁴ que buscan formular teóricamente el hecho concreto de que los movimientos se van constituyendo según un esquema cognoscitivo complejo: pluralidad de acciones, funcionamiento no jerárquico, una cierta anarquía, confluencias electivas no siempre conscientes. Se podría hablar de la construcción de una ética y un proyecto político enmarcado en un paradigma complejo con dos

²² Lyotard define la condición posmoderna como el estado de la cultura (después de las transformaciones operadas a partir del siglo XIX) que se caracteriza por la crisis de los metarelatos. (Cfr: LYOTARD, 1989, Introducción)

²³ Luis O. Roggi en un artículo titulado "*Los grandes procesos de cambios sociales, políticos y culturales de fin del siglo XX*" (Mimeo, 1995), caracteriza a las democracias débiles. La iniciación de una nueva vida democrática se encuentra con sociedades civiles débiles en las cuales "el Estado y los organismos de gobierno prevalecen frente agrupaciones políticas, grupos ideológicos, instituciones civiles y públicas o grupos voluntarios que frecuentemente carecen de suficiente vitalidad o autonomía". En las democracias débiles la participación se enfrenta con las grandes desigualdades e injusticias sociales ya que existen grandes contingentes poblacionales sin las capacidades o el hábito de comprender información procesada por los medios, salvo en temas irrelevantes, desaliento de la participación política por el aún vigente clientelismo político, casiquismo y dependencia del gobierno o de influencias políticas para lograr un empleo, defender sus derechos, desarrollar actividades empresariales, etc.

²⁴ Nota: Tomamos el término "moral de emergencia" en el sentido acuñado por Arturo Roig (Cfr: Roig, A.; 2000)

variantes fundamentales: una se estructura de acuerdo a la racionalidad económica del denominado "Pensamiento único" y otra desde una vertiente que podría denominarse "Crítico- emancipatoria". En el segundo caso, se afirma la riqueza de la vida, complejidad, incertidumbre, valores contrahegemónicos, pero contruidos desde diversidades²⁵.

Además, podría interpretarse que el paradigma hegemónico, posterior al quiebre del mundo bipolar, sitúa a la empresa como modelo de la sociedad de las organizaciones. Abraham analiza este modelo (desde una lectura foucaultiana) bajo el apelativo de "éticas empresariales" (Cfr: Abraham, 1999). El autor afirma que la racionalidad dominante es la económica (como matriz epistémica y de las prácticas sociales). La llamada racionalidad económica puede adquirir diversos modelos (biológicos, cibernéticos, comunicacionales), asimilables al llamado "Pensamiento Único". Es decir, postula que en el contexto de hegemonía del mercado y debilitamiento del orden político, en tanto eje estructurador de las decisiones colectivas, emerge una nueva forma de pensamiento ético filosófico centrado en el *management* como saber transversal y transinstitucional. Desde esta racionalidad, la ética sería concebida como un saber práctico que guía para actuar razonablemente como miembros de las organizaciones en un marco de orientaciones mínimas y generales, útiles para cualquier persona, trabajo y circunstancia. La batalla de valores se jugaría especialmente en tres variantes que recorren el espacio del lenguaje moral: la empresa, el estado y el trabajo. Esta moral responde a la necesidad de una nueva cultura:

*" La necesidad de una nueva cultura, de una nueva moral, se articula en las organizaciones, porque ya no son las personas las unidades sociales de conversión, sino que más allá de las personas, los ámbitos en que estas pasan la mayor parte de sus vidas, los dispositivos institucionales en los que ganan su pan (....) ". (ABRAHAM, T. **La empresa de vivir**. 1999, p.27)*

Consideramos que la "ética empresarial" atraviesa todos los discursos oficiales en Latinoamérica, especialmente desde la década del 90.

²⁵ Nota: La distinción entre las variantes que adquiere el proyecto ético- político desde un paradigma de la complejidad: la hegemónica o del "Pensamiento único" y la "crítico-emancipatoria", han servido en este estudio para clasificar de algún modo la diversidad de discursos vigentes en relación a este tema. La crítica al "Pensamiento único" encuentra varios representantes en el ambiente intelectual latinoamericano, entre otros podríamos mencionar a Carlos Cullen y Mario Casalla. Casalla por ejemplo, tematiza "La dictadura del pensamiento único", como una forma de autojustificación del poder que se comenzó a triunfar en lo económico. Según Cassalla el pensamiento único es raigalmente autoritario, totalitario y su lógica tiene más que ver con la guerra que con la política.

Por otra parte, enmarcadas en el denominado "paradigma complejo crítico emancipatorio" se ubicarían las propuestas de las Éticas de la liberación y autonomía, basadas en las necesidades y el valor de la dignidad como principio de universalización. Si bien entre ellas encontramos diversos grados de compromiso político para la transformación del sistema democrático, su rasgo común es buscar alternativas para la crisis provocada por los modelos neoliberales. En estas posturas, la dignidad está en el centro de un pensamiento y de una práctica emancipatoria. La dignidad es entendida como un valor que no está por encima de la historia, se trataría más bien de un valor esencialmente histórico y por ello, cambiante y dialéctico. En esta línea Enrique Dussel fundamenta una Ética de la Liberación intentando integrar aspectos formales, materiales, críticos y emancipatorios.

II.1.2. UMBRALES DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA

La historiografía filosófica latinoamericana distingue, por una parte, entre la filosofía "en" América Latina que incluye toda la variedad de las corrientes filosóficas de la región y, por otra, la "filosofía latinoamericana" en sentido más preciso. La filosofía latinoamericana desde su inicio fue motivada por la búsqueda de los pueblos de América Latina de su identidad histórico-cultural, enmarcada dentro de una tradición filosófica de emancipación latinoamericana.

A partir del final de la década del 60, la filosofía latinoamericana comienza a expresarse como "filosofía de la liberación". Se cristaliza en Argentina entre los 70 y 75 en el marco ideológico del populismo político²⁶, la Teoría de la Dependencia²⁷ y la Teología de la Liberación²⁸. Cobra cuerpo en el Segundo

(Cfr: Casalla, M. *Los dilemas del laberinto. Vida, pensamiento y creatividad en tiempos ambiguos*. En Bayardo, R y Lacarrieu, M., 1997, p.61 y sig.)

²⁶ La incidencia del populismo está documentada ejemplarmente en el uso de categorías como "nación" o "pueblo". Circula en distintos discursos de la época "El Pueblo" como sustrato real y homogéneo que designa el sujeto comunitario de una historia marcada por la exclusión y el dominio. Horacio Cerutti, localiza la reflexión latinoamericana de los '70 en el discurso populista, al que considera su mayor obstáculo ideológico. (Cfr: CERUTTI, H. **Filosofía de la Liberación Latinoamericana**. 1983).

²⁷ Otro discurso que toma cuerpo en los 70 desde el suelo teórico de la sociología y la economía, es la llamada "Teoría de la dependencia". Con la formulación de dicha teoría, la nueva ciencia social latinoamericana provoca un corte epistemológico en las interpretaciones de la realidad continental, ya que a partir de la categoría dependencia,

Congreso Nacional de Filosofía (Córdoba, 1971) donde el debate se centra en la posibilidad de una filosofía concreta latinoamericana.

También dentro de este nuevo horizonte interpretativo hay que situar otros factores importantes que se dan en el interior del campo filosófico. Por una parte la polémica en los años 1968-1970 entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea en torno a la cuestión de la posibilidad de una filosofía auténtica latinoamericana. Por otra parte, la recepción que se hace, por estas mismas fechas, en América Latina, de la filosofía crítica europea. Pensadores como Heidegger, Marcuse y sobre todo Lévinas, con sus categorías centrales de la alteridad y exterioridad, ofrecen instrumentos conceptuales para la renovación del reflexionar en el contexto latinoamericano.

La filosofía de la liberación tiene múltiples expresiones y no se constituye como un movimiento unitario. Por ser un pensamiento vivo, sus precursores han orientado su pensamiento en forma divergente a través de la historia. Sin embargo, siguiendo a Horacio Cerutti, es posible identificar algunas dicotomías axiológicas que estructuraron aquel movimiento en su origen, como por ejemplo: "Dependencia/liberación", clase/pueblo, lo Mismo/lo Otro, ideología/filosofía, política/ética, etc. (CERUTTI, Op. Cit., 1983, p.20). Entre sus figuras más sobresalientes se destacan Enrique Dussel y Arturo Roig. El primero intenta la superación de la filosofía occidental para iniciar en América Latina una filosofía original que desplazase a aquélla. El segundo, busca en la historia de las ideas de Latinoamérica las raíces de un filosofar auténtico.

A propósito de esbozar la imagen de la "filosofía de la liberación", Dussel expone en forma ilustrativa algunas consideraciones en el Congreso de Filosofía de Morelia (México, 1975). En dicho encuentro esquematiza singularmente la historia de la filosofía argentina a partir de la explicitación de dos supuestos: la inclusión de la filosofía como parte del quehacer cotidiano y la posibilidad de que

se sustituye el binomio "desarrollo - subdesarrollo" por el de "dependencia - liberación". Horacio Cerutti, hace referencia a los trabajos de Cardoso y Faletto. (Cfr: *Ibíd.*, p.77).

²⁸ A partir de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (celebrada en 1968 en Medellín) surge una "Teología de la liberación" que plantea la necesidad de realizar el reino de Dios en el mundo, como reino de justicia y libertad, en el cual el hombre no sea explotador y se hermane ecuménicamente. Se da por consiguiente, un intento utópico de revalorizar la historia humana como lugar donde es posible construir el reino de Dios, en la opción por los pobres.

el discurso filosófico se transforme en una ideología ²⁹. (Véase notas aclaratorias, N. 8)

La autodenominada filosofía de la liberación es presentada como la irrupción de una nueva generación, situada en el último de los tres momentos en los que periodiza la historia de la filosofía argentina. El primer momento, denominado ético - liberal está representado fundamentalmente por el positivismo y antipositivismo como expresión ideológica de la pequeña burguesía portuaria y antitradicionalista. El segundo, momento ontológico, centrado en las figuras de Carlos Astrada y Nimio de Anquín, se expresa como generación en el Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza, 1949). Por último, el tercer momento metafísico de la liberación, donde hace su aparición una "nueva generación" que adquiere carácter público en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía (1971). Este tercer momento se presenta como superador de la filosofía argentina, y en más de una ocasión, se propone como superador también de la filosofía mundial.

La tarea que Dussel asigna a toda la "generación" es ir en contra de la "voluntad de poder" como fundamento del sistema de dominación, y representar la filosofía desde el Otro, el oprimido, el pobre, el no ser, el bárbaro, la nada de sentido, la exterioridad del sistema. En definitiva se trata de rehacer la racionalidad desde aquellas categorías que mentan alteridad.

Entre los miembros de la denominada "nueva generación" se encuentran: Juan Carlos Sacannon, Osvaldo Ardiles, Aníbal Fornari, Mario Casalla, Alberto Parisí, Enrique Guillot, Rodolfo Kusch, Horacio G. Cerutti, Arturo A. Roig y el propio Enrique Dussel, entre otros.

Es oportuno además señalar que existen diversas imágenes respecto a las líneas que cobran forma en el interior del movimiento de la filosofía de la liberación. Horacio Cerutti distingue en su análisis dos sectores: el sector populista y el sector crítico del populismo (Cfr: CERUTTI, H. Op. cit., p.7). El primero a su vez se expresa como dogmatismo de la ambigüedad concreta y dogmatismo de la ambigüedad abstracta, en el que ubica al pensamiento de

²⁹ DUSSEL, E. "La filosofía de la Liberación en Argentina: Irrupción de una nueva generación filosófica". En: **La filosofía actual en América Latina**. 1976, p. 55-56.

Dussel. Raúl Fornet-Betancourt, desde una óptica distinta considera que se dan dos líneas representativas. La primera puede ser definida como aquella que elabora sus mediaciones teórico – simbólicas mediante el recurso de la sabiduría popular. La otra vendría definida por el recurso a mediaciones provenientes del análisis marxista, y dentro de esta última considera la obra de Dussel como lo más representativo³⁰.

II.1.3. EL AUTOR Y SU OBRA

Enrique Dussel nació en Mendoza, departamento de La Paz, en 1934. Estudió filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo, trabajó en los '60 y '70 en la filosofía de la liberación. Mientras escribía *Para una Ética de la liberación Latinoamericana* (1973), el Comando "José Rucci" (de la ultraderecha) le puso una bomba en su biblioteca. A partir ese incidente se exilia en México donde profundiza su pensamiento y se destaca por su notoria actividad académica. Publica 44 libros, 17 obras conjuntas, y 250 artículos. Sus preocupaciones se centran en la ética de la liberación y en la relectura ética de la obra de Marx. A casi treinta años del acontecimiento que lo obligó al destierro edita *Ética de la liberación, en la edad de la globalización y la exclusión* (Véase apéndice A)

La obra de Dussel es extensa y expresa un pensamiento vivo y en continua reelaboración. Consideramos oportuno presentar un breve bosquejo de algunas líneas que han estructurado su pensamiento desde el 70 al 90 para ubicar su última obra.

En la década del 70 Dussel estaba a cargo de la cátedra de Ética de la Universidad Nacional de Cuyo (1969 y 1975). Durante esos años regresa el peronismo a la escena política después de una larga proscripción. En este período profundiza la filosofía europea y busca sentar las bases de un pensamiento americanista propio. Desde la fenomenología (Max Scheler, Merleau Ponty, Ricoeur, Husserl y Heidegger) intenta plantear el punto de partida del filosofar latinoamericano en la destrucción del fundamento de la ética occidental. *Para una*

³⁰ Cfr: FORNET-BETANCOURT, R. **Estudios de Filosofía Latinoamericana**.1992, p. 97

*destrucción de la historia de la ética*³¹ fue la respuesta dada por el filósofo como fruto de su curso universitario de 1969.

Dando un paso más, afirma que desde enero de 1970 empiezan sus cursos de Ética con la hipótesis de fundamentar una filosofía de la liberación latinoamericana. De esta manera sentía reunir su recuperación de la "barbarie" con la filosofía. Aunque la terminología es todavía heideggeriana, la intención es latinoamericana³². En busca de instrumentos metodológicos más adecuados, comienza en el año 71 un seminario sobre los poshegelianos, Kierkegaard, Feuerbach y Marx. En este momento encuentra un libro que produce un cambio decisivo en su pensamiento, la obra de Emmanuel Lévinas, *Totalidad e Infinito, ensayo sobre la exterioridad* (1977). Lévinas le permite encontrar la manera de superar la ontología desde la exterioridad del Otro que se encuentra más allá del ser. Dussel intenta, desde su lectura de Lévinas, ensamblar la noción de alteridad con la historia y la política.

En el diálogo profundo con estos autores y con la conflictiva realidad social redacta *Para una ética de la liberación latinoamericana*, obra proyectada en tres tomos de los cuales sólo dos fueron editados en Argentina alrededor de 1973, y el tercero en el exilio entre 77 y 79. En esta obra postula la ética como filosofía primera en la apertura de un campo antropológico que se concreta como praxis en una erótica, una pedagogía y una política, y por fin en la elaboración de una teología.

El principio básico de la ética de la liberación fue la crítica de las condiciones dominantes a partir del punto de vista del otro oprimido, de la víctima ("*sub lumine oppresionis*"). La categoría de "exterioridad", tomada de Lévinas queda modificada en función de marcar el punto de partida positivo de una liberación concreta, precisamente la libertad creadora y la alteridad cultural de los oprimidos. La práctica auténtica de la praxis liberadora se cumple, según Dussel, no en la "dialéctica" totalitaria de una "negación de la negación" en la cual lo que sucede es sólo una inversión y prolongación de la dominación, sino en

³¹ DUSSEL, E. **Para una destrucción de la historia de la ética. Ser y Tiempo.** Mendoza. 1972. Texto del curso dictado en la cátedra de Ética de la facultad de filosofía de la U.N.C. en 1969.

una lógica "ana-dialéctica" en la cual la totalidad social se confronta con la positividad de la alteridad exterior de la víctima. La liberación no desemboca, como en Zea, en un "proyecto asuntivo" sino que apunta a una transformación cualitativa de la totalidad social a través de los oprimidos.

Con este espíritu, continúa y profundiza su teoría acerca de la posibilidad de fundar una filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación (1980 y 1986). Según su postura, el pensamiento europeo-norteamericano se ontologizó, dejando de aprehender el auténtico punto de vista metafísico, que consiste en abarcar y comprender la realidad humana del mundo periférico sometido a la dominación del centro. Trata de elaborar un nuevo discurso filosófico a partir de la perspectiva de los dominados de modo semejante al propuesto desde la teología de la liberación. El grupo de categorías que tiende a prevalecer son provenientes del marxismo. Una tesis central de su pensamiento es que: "*No hay liberación nacional frente a los imperios de turno, sin liberación social de las clases oprimidas*". (DUSSEL, E. **Ética comunitaria**. 1986).

Con respecto a la posición de Dussel sobre el juicio crítico del pensar filosófico latinoamericano, no se detiene en hacer una crítica a la tradición filosófica latinoamericana ni en buscar en esta tradición las categorías que sirvan de inspiración para su filosofía de la liberación. Busca inspirarse directamente en la tradición griega, judeo-cristiana, europea occidental moderna y contemporánea. No se encuentra en las obras consultadas una marcada preocupación a nivel de la historia de las ideas latinoamericanas.

En México profundiza sus estudios sobre la historia de la Iglesia en América Latina y se dedica a estudiar el pensamiento de Marx en profundidad, estudios que se expresan al menos en cinco libros: *La Filosofía de la producción* (1984); *La producción teórica de Marx, un comentario a los Grundrisse* (1985); *Hacia un Marx desconocido, un comentario a los manuscritos del 61-63* (1988); *El último Marx (1863-1882)* y *La liberación latinoamericana* (1990) y, finalmente, *Las metáforas teológicas de Marx* (1993). El conjunto de estos estudios intenta profundizar la perspectiva de un Marx muchas veces desconocido hasta por sus

³² DUSSEL, E. *Periodización de las relaciones de Iglesia y Estado en América Latina*. Bogotá y Cehila. Boletín N° 10-11, 1977, p. 7-14.

propios partidarios. El eje central de su pensamiento se propone ver toda la historia de la filosofía y también toda la historia del marxismo desde América Latina, pero dialogando con lo más avanzado del pensamiento europeo, como por ejemplo con Karl-Otto Apel³³, uno de los principales filósofos actuales en Alemania con quien Dussel mantuvo largas polémicas³⁴.

A fines de los noventa, en el contexto mundial de profundización de los efectos de la globalización económica y de la irrupción del movimiento de Chiapas (México), Enrique Dussel toma la palabra con su obra *Ética de la liberación, en la edad de la globalización y de la exclusión*. Esta *Ética de la Liberación* es una obra fundamental de teoría moral con múltiples conexiones a los grandes paradigmas de la ética filosófica y a las principales posiciones de la filosofía contemporánea (comunitarismo, Ética del Discurso, etc.). Con esta obra supera la anterior fundamentación de *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973) sin reemplazarla.

La *Ética de la Liberación* (1998) está dedicada textualmente al Ejército Zapatista de Liberación, "*que nos inspiró práctica y éticamente en cada paso de la construcción de esta obra*". (DUSSEL, E. Op. cit., p.9). Según el autor, los zapatistas defienden su supervivencia física, social y cultural frente al mundo neoliberal de los mercados desatados. La tesis central de este libro es "vivir", no sólo como la simple supervivencia, sino sobre todo como el despliegue y desarrollo de la vida humana. Dicho principio se constituye en presupuesto y meta inmanente de toda moral. Esto le permitiría justificar que la lucha de los zapatistas es moralmente legítima.

Afirma, además, que el contenido concreto del proyecto de la liberación no se puede formular ni desde la filosofía, ni desde una ética de la liberación, sino en último término a partir de las víctimas mismas en el proceso de su propia autodeterminación cultural. Es en función de este proyecto que la filosofía-ética de la liberación desempeñaría un papel muy importante.

³³ Karl Otto Apel es Profesor Emérito de filosofía de la Universidad de Frankfurt. Junto con Jürgen Habermas, es uno de los creadores y principal representante del planteo de la Ética Comunicativa o Ética del Discurso. En sus obras propone una fundamentación última para una ética de base pragmático-trascendental.

³⁴ Cfr: DUSSEL, E. (Comp.) **Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación**. 1993.

Dussel siempre optó por una "liberación nacional y popular" aceptando el supuesto de la Teoría de la Dependencia. Esta cuestión se trasluce también en su última obra donde plantea la posibilidad de un desarrollo autónomo fundado en un proceso de liberación política. Dicha liberación implicaría una democratización interna basada en la amplia participación de todos los movimientos populares y la capacidad de negociación en el campo de la política internacional. Sólo a partir de esta base se podría comenzar con el segundo objetivo de la lucha de liberación, esto es, la fijación de un punto de partida propio para un desarrollo que no esté determinado exclusivamente por los intereses de los centros de poder económico.

La primera filosofía de la liberación, en tanto ética contextualista, se apoyó en una "filosofía ética latinoamericana" en la cual se tenía que hacer valer la exterioridad y alteridad de los pueblos latinoamericanos contra la posición dominante de la civilización occidental. Sin embargo, ya en la base de sus primeras concepciones había una orientación hacia una ética global (no se trataba sólo de la liberación de Latinoamérica sino del Tercer Mundo en su conjunto). Si bien en aquel entonces no aportó la fundamentación de un universalismo ético, ya estaba latente. En la nueva *Ética de la Liberación* hace notar su presencia el diálogo sostenido durante años con la ética del discurso de K.-O. Apel. Esta obra, en la que centramos el análisis, se constituye en uno de los más ambiciosos intentos del pensador para fundamentar la filosofía ética-política contemporánea.

II. 2. PRIMER NIVEL DE ANÁLISIS DE "LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN"

Este primer nivel de análisis se centra en las propiedades internas del discurso. Se realiza una lectura lineal destacando las categorías a través de las cuales organiza la realidad, las metáforas y tipos de argumentos. Los aspectos a analizar son: los esquemas categoriales a través de los cuales se clasifica / organiza la realidad, las oposiciones binarias que la estructuran, las metáforas que organizan la cognición, la percepción, la valoración y la acción sobre la realidad, la posición del enunciador y los destinatarios. El texto sigue el proceso

de lectura y se presentan algunas inferencias iniciales que darán lugar a niveles más profundos de lectura.

II. 2.1. LA ESTRUCTURA DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN

II.2.1. 1. LECTURA DE SUPERFICIE

La *Ética de la liberación* es un texto voluminoso y de gran densidad discursiva que se estructura del siguiente modo:

1. Palabras preliminares
2. Introducción
3. Primera parte: el *Fundamento de la ética*
4. Segunda parte: *Crítica Ética, Validez Antihegemónica y Praxis de Liberación*
5. Apéndice bibliográfico y por último,
6. la presentación conceptual de las Tesis.

Una lectura superficial permite destacar algunas dicotomías axiológicas sobre las que se organiza el texto: "Globalización"; "exclusión" / "Liberación"; "Centro/Periferia". La estructura axiológica organiza el discurso en función de justificar los procesos de liberación, ya sea de las minorías que viven en el centro o de las grandes mayorías de la periferia de un sistema mundializado por la globalización económica. De este modo, "centro y periferia" se constituyen en criterio de clasificación geopolítico (Norte/Sur) y de estratificación socio-económica de los grupos ("Ricos/ Pobres- excluidos", sean del Norte o del Sur)³⁵.

Los agradecimientos hablan elocuentemente de su filiación con algunos destinatarios: "*A Rigoberta Menchú, mujer, indígena maya, de raza morena, guatemalteca*" (la víctima paradigmática), "*Al Ejército Zapatista de Liberación Nacionalcuyos pasos hemos seguido en la construcción de esta obra*" (paradigma de movimientos sociales liberadores), "*A Gustavo Dussel, decano de la Fac. (...) de la UBA, que murió en su juventud en la tristeza de la persecución política*" (a los intelectuales comprometidos con la acción política).

³⁵ Las minorías que el autor identifica como periferia del centro son: las minorías de América latina, Africa, Asia o Europa occidental en los países centrales o minorías en la periferia que viven como en el centro. La periferia propiamente dicha está constituida por la mayor parte de la población mundial excluida y empobrecida por la globalización en América Latina, Africa, Asia y Europa occidental. Cfr: DUSSEL, E. Op. cit., p.567.

Las palabras preliminares ponen de manifiesto aquel hecho de significación vital que indica una motivación profunda del autor. La impotencia y el exilio ante el terrorismo de Estado que aborta el proyecto político de una generación, se convierte en reflexión, en voluntad de decir lo que el estruendo había silenciado:

"Comencé a escribir esta obra en octubre de 1993, a los veinte años de haber sufrido en la Argentina un atentado de bomba de la extrema derecha que destruyó mi casa y mi biblioteca en Mendoza. En ese momento estaba escribiendo "Para una Ética de la liberación Latinoamericana (...). La presente obra es un segundo paso con respecto a aquella ética....." (DUSSEL, E. Op. cit., 1998, p.14)

La posición del sujeto del enunciado en primera persona "(/Yo/ ... a veinte años de haber sufrido...") expresa un modo de instalarse en el discurso como víctima de una ideología hegemónica en la periferia mundial. Desde esta posición se puede recorrer el escenario polifónico de la obra. Sus interlocutores son numerosos teóricos contemporáneos de la Ética, en especial los filósofos del Norte (norteamericanos y europeos).

Preferencialmente el lugar de la enunciación se define como el del portavoz de las víctimas del Sur empobrecido y prefigura un "nosotros", los intelectuales comprometidos con los movimientos de liberación de las víctimas que reclaman justicia. Los destinatarios opositores son los teóricos neoliberales (como F. Hayek) y el capitalismo hegemónico, en especial el de Estados Unidos (la política militar del Pentágono, el Banco Mundial, etc.) (Ibíd.:567). La comunidad académica europea y norteamericana se convierte en el principal destinatario. Dussel discute con la mayoría de los filósofos contemporáneos con el interés de persuadir a la comunidad académica de que su ética asume y supera todas las posiciones planteadas desde el centro. Citamos sólo algunos de estos adversarios y paradestinatarios: G. Moore, A. MacIntyre, Ch. Taylor, M. Walzer, J. Rawls, J. Habermas, K.O. Apel, Putman, Luhmann. (Véase apéndice B)

Distinguimos, además, otros filósofos partidarios del sur Afro- Asiático (Eboussi Bolaga). Entre los destinatarios latinoamericanos, hermana sus posiciones sólo con Freire y Hinkelammert, los demás son ignorados³⁶.

³⁶ Dussel no hace intervenir en su diálogo a ninguno de los filósofos que formaran parte de aquella "nueva generación" autodenominada en el 70 "filosofía de la liberación". Sólo hace una referencia a J. Sacanonne para diferenciar su postura.

La *Ética de la Liberación* es una obra de síntesis del pensamiento dusseliano en la que, bajo la metáfora arquitectónica, presenta el cartografiado del proceso constructivo sobre el que asienta las bases del edificio teórico.

"La ética de la liberación pretende pensar filosófica y racionalmente esta situación real y concreta, ética, de la mayoría de la humanidad presente, aboca un conflicto trágico de proporciones nunca observado en la historia de la humanidad presente (...) Los temas que trataremos son de tales dimensiones que sólo intentaremos en la obra situar indicativamente las cuestiones dentro de una arquitectónica categorial que se desarrolla como proceso ético, a partir de la realidad de un sistema mundial globalizado..." (Ibíd., p.11)

En primer lugar, no se denomina como su obra del 73 *Para una ética de la liberación latinoamericana*, "una" ética posible entre otras, sino simplemente "Ética". Tampoco se denomina "latinoamericana", porque explícitamente pretende situarla en el horizonte mundial o planetario (Cfr: Ibíd., p.14).

El planteo de la situación geopolítica representa el campo de reflexión filosófica que se abre a la praxis de liberación. En los años 70, desde las categorías de la Teoría de la Dependencia³⁷ el planteo de Dussel operaba bajo la necesidad de una radical ruptura con la tradición filosófica occidental. La realidad de los pueblos oprimidos de la periferia demandaba un nuevo punto de partida del filosofar, tarea a la que el autor se aboca rehaciendo la racionalidad desde aquellas categorías que mentan alteridad. Dichas categorías se desplazaban desde el plano antropológico al teológico (El Otro designaba el otro hombre, la clase oprimida, el pobre, el excluido del sistema, el pueblo, el bárbaro, la nada de sentido, la exterioridad del sistema, el tesoro de significantes, el signo del Otro absoluto). Sin embargo, *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973) anunciaba un horizonte planetario de reflexión ética:

"... Lo que pretendemos es, justamente, una "filosofía bárbara", una filosofía que surja desde el "no ser" dominador. Pero, por ello, por encontrarnos más allá de la totalidad europea, moderna y dominadora, es una filosofía del futuro, es mundial, es posmoderna y de liberación". (DUSSEL, E. Op. cit., 1973, p.174).

A fines de siglo XX, bajo el signo de la globalización económica y el triunfo del sistema neoliberal, la categoría el "Otro" (que operaba como exterioridad y función de apoyo extradiscursivo en los 70), es resemantizada. En esta obra, Dussel estipula para el "Otro" el significado de "Víctima". Dicha categoría se resuelve en un bucle antropológico que la inmuniza de las críticas recibidas por su

³⁷ La Teoría de la dependencia latinoamericana (inspirada en la teoría imperialista fundada por Hilferding, Rosa Luxemburg y Lenin) interpreta la dependencia como un

trasfondo teológico. Desde este plano (antropológico- ético- político- económico) se lanza a buscar nuevas formas de bascular la referencialidad discursiva.

"...cuando me refiera en esta obra al "Otro", siempre y exclusivamente me situaré en el nivel antropológico. Es muy simplista pretender refutar la Ética de la Liberación mal interpretando el tema del Otro como un mero problema no-filosófico- teológico (...). El Otro será el/la otra/o mujer/hombre: un ser humano, un sujeto ético, el rostro como epifanía de la corporalidad viviente humana; será un tema exclusivamente racional filosófico antropológico. Un "absolutamente Otro" en esta ética sería algo así como una tribu amazónica, que no hubiera tenido ningún contacto con la civilización actual, hoy prácticamente inexistente". (DUSSEL,E. Op. cit., 1998, p. 16)

Por otra parte, la incondicionada "libertad del Otro", tematizada en la obra de los 70, en esta obra queda relativizada. "La libertad del Otro" es una cuasi-incondicionalidad relativa a la facticidad (mundo, contexto).

"No pretende la Ética de la Liberación ser una filosofía crítica para minorías ni para épocas excepcionales de conflicto o revolución. Se trata de una ética cotidiana, desde y a favor de las inmensas mayorías de la humanidad excluidas de la globalización, en la "normalidad" histórica vigente presente" (Ibid., p.15)

Desde sus primeras obras la ética ocupa el lugar central. La ética se presenta como "filosofía primera" y la filosofía de la liberación debe ser ético-política. Critica la "moral vigente" que justifica la dominación y desarrolla toda una crítica ética de la situación socioeconómica de los pueblos en los países subdesarrollados, es decir, de las relaciones sociales de dominación. En la *Ética de la Liberación* continúa la misma crítica. La categoría "víctima" es una "*noción más amplia y exacta*" que la de "*pobre*" (Ibid., p. 17), pero en definitiva se inscribe en los mismos términos. La víctima (pobre, excluido, desposeído de capital económico y simbólico para reproducir su vida de modo digno) se sostiene sobre categorías geopolíticas desde la Teoría de la Dependencia.

Según el autor, la ética cumple la exigencia de la sobrevivencia de un ser humano autoconsciente y autorresponsable. En la situación actual de la crisis ecológica, del subdesarrollo y de otros problemas globales, la ética debe servir a la concientización de estos problemas y su solución. En definitiva, los problemas de la ética práctica son los que demandan el desarrollo de una ética fundamental.

II.2.1. 2. ANÁLISIS DE LAS ESTRUCTURAS DE VEROSIMILITUD

Las **palabras preliminares** presentan la estructura argumentativa que articula la obra. Las categorías antitéticas y sus respectivos desplazamientos semánticos aparecen en los primeros párrafos.

El autor abre la argumentación con la presentación de una paradoja:

"Nos encontramos ante el hecho masivo de la crisis del sistema mundo que ha comenzado a gestarse hace 5000 años, y que se está globalizando hasta llegar al último rincón de la Tierra, excluyendo paradójicamente a la mayoría de la humanidad. Es un problema de vida o muerte"(Ibíd., p. 11).

La paradoja de la "Globalización" cuya connotación positiva es "integración" y negativa "exclusión", se transforma en una argumentación compleja con connotaciones extremadamente negativas a partir de substituciones operadas con los pares "VIDA / MUERTE".

Los desplazamientos introducen el tema sobre el que se efectuará todo el trabajo retórico destinado a inducir al lector a que reconozca la necesidad de fundamentar una ética crítica de liberación. Reconstruimos a modo de ejemplo el hilo presentado en el primer párrafo, haciendo explícitos los desplazamientos retóricos. (Ibíd.: 11):

1. Si hay globalización (sistema mundo) entonces hay exclusión social.
2. Si hay exclusión social no se reconoce la vida humana de cada hombre individual y concreto
3. La vida humana es un modo de realidad de cada ser humano concreto, opuesto al concepto, idea u horizonte abstracto.
4. El sistema mundo actual (globalización) considera la vida humana como un horizonte abstracto (connota un modo de supresión = alienación operado por el sistema sobre la vida humana).
5. Si la vida humana no es reconocida, hay formas de muerte (asesinato y suicidio)
6. Un sistema cuyo funcionamiento genera formas de muerte colectiva es un movimiento irracional. (desplazamiento entre "sistema" = "muerte" = "irracionalidad")
3. La vida humana es condición absoluta de la ética.

4. La ética es una forma de pensar racionalmente y filosóficamente la vida humana concreta.

Los términos quedan polarizados del siguiente modo:

A: Vida del sistema = abstracción de la vida humana = irreal = dominante = excluyente = muerte del individuo = movimiento irracional = no ético/ malo.

B: Vida del individuo = concreta = modo de realidad = emergente = exige reconocimiento = crítica del sistema = movimiento racional = ético / bueno.

De esta manera el autor persuade de la necesidad de fundamentar una ética de la vida, crítica del sistema, justificadora de la liberación y de los frentes de lucha por el reconocimiento de los sujetos socio históricos emergentes dentro de la sociedad civil.

Globalización - exclusión constituye una paradoja fáctica caracterizada más adelante como *"un sistema performativo autorreferente que destruye"*. El tópico "globalización - muerte" conduce a aceptar el tópico "ética de la liberación-vida":

"Globalización- exclusión quiere indicar el doble movimiento en el que se encuentra apresada la periferia mundial: por una parte, la pretendida modernización dentro de la globalización formal del capital (en un nivel financiero principalmente: "capital ficticio" nos dice Marx; pero por otra parte, la exclusión material y discursivo formal creciente de las víctimas de este pretendido proceso civilizador. Esta ética desea dar cuenta de la dialéctica contradictoria, construyendo las categorías y el discurso crítico que permitan pensar filosóficamente este sistema preformativo autorreferente que destruye, niega, empobrece a tantos en este fin de siglo XX. La muerte de las mayorías exige una ética de la vida, y sus sufrimientos nos mueven a pensar, justificar su necesaria liberación de las cadenas que las apresan". (Ibíd., p. 17)

En el **apéndice** ofrece definiciones estipulativas anticipándose a las presuposiciones del lector sobre categorías filosóficas tan densas.

"Sistema mundo" designa el sistema interregional como producto de diversos grados de interdependencia entre sistemas civilizatorios. Es el horizonte cultural concreto que no se corresponde exactamente con el "universal concreto" hegeliano. (Cfr: Ibíd., Tesis 1, p. 617)

La **"vida humana"** tiene racionalidad como constitutivo intrínseco y el ejercicio de la racionalidad es una "astucia" de la vida. Poner la razón sobre la vida como los racionalismos reductivistas o los irracionalismos vitalistas posibilita la muerte del sujeto humano (Cfr: Ibíd., Tesis 3, p. 618).

El punto de partida de esta ética es la "vida humana". Según el autor, la vida humana fundamenta normativamente un orden, exige alimentos, vivienda, seguridad, libertad y valores culturales. El énfasis está puesto en el aspecto material de la vida: la corporalidad del ser humano en unidad con las características socio-culturales del ser viviente como un ser lingüístico, autoconsciente y ético. Desde esta resemantización del concepto, el autor pretende superar enfoques reduccionistas tales como el naturalismo y dualismo antropológico.

Además, traza un vínculo entre los "juicios de hecho" en relación a la vida y los "juicios normativos" apoyándose en conceptos filosófico-antropológicos. Menciona entre los momentos constitutivos del ser humano la autoconciencia, intersubjetividad y participación en el mundo cultural. Con la habilidad de reflexión autoconsciente, autorreferente, el ser humano "toma a su cargo" la responsabilidad sobre su permanencia en la vida.

Los parágrafos I y II anticipan el movimiento dialéctico y presentan los nudos dilemáticos, las aporías, de la ética actual sobre las cuales construirá su edificio teórico. Dussel usa la metáfora de la arquitectura. Su empresa adquiere la imagen de una construcción edificada sobre los cimientos de 20 años de discusiones en el ámbito académico y con la conflictiva realidad socio-histórica (los movimientos socio históricos que median entre la década del 60 y el 90). De este modo, la dialéctica discursiva y la real aparecen en la lectura superficial de la obra.

Los movimientos retóricos sobre los que construye su arquitectónica, siguen el ritmo de una dialéctica constructiva. Reiteradamente aparecen los siguientes nexos argumentativos: "desde... hasta", "pero, iremos más lejos", "recuperando", "articulando"/ "Subsumiremos... pero situando, ..articulando,... superando".

"La estrategia argumentativa será siempre ir analizando los momentos necesarios pero no suficientes, hasta alcanzar un momento de complejidad donde lo suficiente pareciera darse, pero como observaremos en su lugar, la total suficiencia de la validez ética de la praxis, individual y comunitaria, y las consecuencias últimas institucionales e históricas, nunca pueden alcanzarse plenamente, ya que comprende la totalidad de las acciones humanas en la entera historia mundial" (Ibíd., p. 89)

Las instancias operan entre la supresión, conservación parcial de las teorías antitéticas y superación con la propia propuesta. Este movimiento de las

reglas operativas, delineadas entre los discursos filosóficos vigentes y la realidad social, da al texto un tono decididamente político.

El punto de partida de la construcción de la arquitectónica, está dado por un nudo crítico no resuelto por la Ética del Discurso: la cuestión de la aplicación de la norma básica de la moral procedimental.

Observamos también la inversión de la dialéctica hegeliana desde una lectura renovada del marxismo y de otros grandes críticos³⁸. El argumento sugiere, además, la presencia probabilista de un juicio universal de validez ética asentado en la eticidad como construcción histórica. Los juicios éticos irían alcanzando acercamiento infinitesimal a la validez ética cuyo cero sería "la vida humana como sistema autopoietico". El cero implicaría una supresión de la dialéctica del amo y del esclavo (que ubica en los mismos roles a los mismos sujetos históricos, revestidos de diferentes ropajes a través del escenario del sistema - mundo) y daría lugar a un sistema social en función de la vida.

II.2.1. 2. a. LA NARRATIVA HISTÓRICA

La Introducción expone una *Historia mundial de las eticidades*. El propósito expreso es analizar y reinterpretar los contenidos históricos de las eticidades (los sistemas éticos en la historia mundial) a fin de situar la problemática en la Modernidad dentro del sistema- mundo como proceso de globalización. El hilo conductor de la historización está dado por los contenidos históricos de las eticidades que condicionan los niveles ético material y formal moral, aún más, condicionan la criticidad ética en la actualidad.

Esta narrativa histórica se construye como una genealogía y una hermenéutica de la cultura, reasumidas en el ritmo de una dialéctica histórica. La lectura de la historia pretende poner de manifiesto la procedencia y emergencia de categorías ético-críticas en el devenir dialéctico entre las prácticas sociales y los juegos estratégicos de poder. Con esta intención parece combinar elementos teóricos y metodológicos del enfoque dialéctico genético (marxismo-

³⁸ Demuestra la necesidad de mediaciones temático científicas a partir de los "grandes críticos" recientes del sistema ético vigente: Nietzsche, Freud, Hinkelammert entre otros, dando relevancia fundamental a Marx (en relación al momento material-económico de toda ética de "contenido") y a Lévinas (como crítico de la ética vigente).

constructivismo dialéctico), la genealogía foucaultiana y la hermenéutica de la cultura de Ricoeur. También podríamos afirmar que el continuo histórico se enmarca en un modelo sistémico - semiótico, bajo el supuesto de un progreso hacia grados crecientes de racionalidad, no sólo de tipo subjetiva (moralidad) sino también objetiva (eticidad); aunque siempre se trataría de una racionalidad limitada (con pretensión de universalidad). Las prácticas sociales tienen carácter constructivo, tanto de la cultura (producciones mítico- poéticas y filosóficas) como de sujetos socio-históricos.

Las categorías de análisis que estructuran la *Historia Mundial de las eticidades* combinarían distintas dimensiones desde un paradigma de la complejidad. Por nuestra parte, intentamos hacer una clasificación provisional de las categorías usadas en este intento de historización:

- La "eticidad" designa la totalidad concreta del mundo o del horizonte cultural. (no en el sentido de universal concreto hegeliano, sino en el sentido de sistema cultural singular, interregional o mundial). Lo "ético" se identifica con el aspecto material o de contenido. Lo "moral" se identifica con el aspecto formal o procedimental. Lo "crítico" se constituye "a partir de" y "en contra" de un determinado sistema hegemónico de eticidad.
- En relación al proceso histórico, el análisis relaciona dialécticamente los modos de producción con las formaciones ideológicas. La historia se presenta como un movimiento constructivo, y en este sentido progresivo, a través de la categorización en estadios, niveles, y momentos de desarrollo de la conciencia moral. A su vez, según la procedencia de las categorías éticas, discrimina entre: a) las éticas "materiales" originadas como metáforas de la vida cotidiana (prefilosóficas), y b) las formalmente construidas por el discurso filosófico (con diversos grados de autonomización del mundo de la vida).
- Las categorías "sistema- interregional", "sistema- mundo" y las subcategorías "centro- periférica" son categorías geopolíticas y culturales que designan los espacios estratégicos de poder.

La **idea reguladora** que enmarca este intento de historización es el reconocimiento de la vida humana como modo de realidad que supone "el deber

de la producción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad" (Cfr: *Ibíd.*, Tesis 3). La condición de posibilidad de producción y desarrollo de la vida prefigura la necesidad de que los sistemas histórico-sociales sean abiertos, autotransformativos y en continua referencialidad a la vida humana. Se establecería así una dialéctica positiva, no dominadora, entre vida humana individual y sistema social.

"La vida humana individual" como criterio absoluto de la ética, está asociada a su acontecimiento fundante "la comunidad de vida". Interpretamos: que la asociación entre "vida individual" - "comunidad de vida" y "ética" descansa en una concepción que integra la dimensión biológica de los seres vivos con la dimensión socio genética de la semiosis y el ser en la cultura.

Podría afirmarse que Dussel concibe al **proceso histórico** de modo evolutivo, dialéctico y abierto. En este sentido, el proceso estaría siempre abierto a la contingencia. No habría sentido que oriente la historia hacia su autoconciencia y el sentido se produciría retroactivamente como resignificación del proceso desde los niveles superiores de criticidad. La historia articula la estabilización de ciertas interpretaciones (que constituyen los objetos y sujetos sociohistóricos) con la transformación y creación de nuevas significaciones como un plus o desbordamiento del sujeto o de los sujetos sociohistóricos cuyo último referente es "la vida". (*Véase notas aclaratorias, N.9*).

Interpretamos que Dussel lee la continuidad histórica del emergente crítico desde la teoría marxista. Consecuentemente, se plantearía un proceso dialéctico invariante del devenir histórico hasta el momento actual: "la abolición de los supuestos históricos en la existencia actual" (Marx) que equivale a la estabilización de una estructura dominante (proceso que supone la reificación o sustancialización)³⁹. El autor usaría este criterio cuando critica la formación

³⁹ Las categorías de "abolición de los supuestos históricos" y "contragolpe moral" no son usadas por Dussel. La expresión "*abolición de los supuestos históricos en la existencia actual*" es un concepto clave elaborado por Marx para comprender la historia de las relaciones de producción. Cfr: Marx (1973). *Elementos fundamentales para la Crítica de la Economía Política*. (Borradores 1857-1858). Argentina. Siglo XXI. T.I, 420 a 433. La noción de "*contragolpe moral*", "*contragolpe de sí mismo*" está tomada de Samaja quien reinterpreta la dialéctica Hegeliana. Esta categoría designa el proceso de "recaída en la inmediatez" como proceso en que lo generado aparece como lo incondicionado y originario. Por nuestra parte, podríamos afirmar que la emergencia del "sujeto trascendental (a histórico)" en la modernidad o la reificación del objeto-producto en la posmodernidad se podrían interpretar como casos de "recaída en la inmediatez".

ideológica de la denominada "ontología de la totalidad" desde el horizonte helenocéntrico y eurocéntrico. Lo excluido, dominado, negado, cumpliría la función de emergencia que agrega criticidad al proceso y se manifiesta de modo más o menos consciente bajo las categorías críticas prefilosóficas y filosóficas analizadas por Dussel.

Presentamos la lógica argumentativa de la narrativa histórica destacando aquellas que consideramos sus tesis fundamentales. (Cfr: *Ibíd.*, Introducción)

Tesis 1

"Se necesitó tiempo para alcanzar un grado de complejidad civilizatorio suficiente que permitiera a la ética y a la moral lograr grados más abstractos de universalidad y llegar así a niveles crecientes de criticidad" (*Ibíd.*, p.20)

Apoyo 1

"...las eticidades de la humanidad se fueron generando en torno y desde el sistema asiático- africano- mediterráneo que desde el siglo XV es por primera vez sistema mundial". (*Ibíd.*, p.20)

Apoyo 2

"...la maduración de las eticidades fueron alcanzando grados suficientes de desarrollo, que permitió éticas cada vez más conscientes de su universalidad (desde las egipcio-mesopotámicas hasta la segunda escolástica del siglo XVI con un Francisco Vitoria, en el siglo XVII con un Kant o en el siglo XX con un Apel o Habermas) y, al mismo tiempo, categorías ético- críticas de gran radicalidad (desde las desarrolladas míticamente ante el esclavismo de Egipto o la ética de la justicia de Hammurabi, hasta la de Bartolomé de las Casas en el siglo XVI, Marx en el XIX, o la Ética de la Liberación en la actualidad).(*Ibíd.*)

La **meta** del argumento sería mostrar que:

- a) Las categorías ético - críticas emergen de movimientos históricos de resistencia a sistemas hegemónicos y alcanzan su mayor grado de madurez filosófica en la *Ética de la Liberación*.
- b) La pretensión de universalidad del proyecto de la Modernidad europea se reduce a una universalidad abstracta y a una ideología justificadora de la dominación colonialista.

La necesidad de contar otra historia se convierte en un recurso para relativizar aquellas teorías éticas actuales que el discurso pretende superar. Es decir, pretende poner en evidencia la historicidad y relatividad de los principios de universalización en los que se basan las teorías éticas nacidas en la realidad

histórica europea o norteamericana, inclusive aquellas que se fundan en principios formales y posconvencionales⁴⁰.

Si bien se destaca el tono perspectivista con que asume su narrativa histórica, (elaborada desde una intención filosófica) se trasluciría desde las primeras líneas la presencia de un punto de apoyo extrahistórico que funcionaría como criterio axiológico. Este punto de apoyo se asienta sobre el Otro, la exterioridad trascendente a todo sistema histórico, categoría que intenta asociar a la tradición religiosa semita. (Cfr: Ibid., p. 19). En función de esta categoría, el discurso organiza axiológicamente lo positivo y negativo de cada sistema de eticidad.

Además, la idea de un desarrollo unitario de la historia se hace evidente en la aclaración sobre el papel de la tesis 2:

"...las eticidades de la humanidad se fueron generando en torno y desde el sistema asiático- africano- mediterráneo, que desde el siglo XV es, por primera vez sistema mundial". "...no es un mero ejemplo complementario, sino que se comporta una Tesis central" (Ibíd., p.20).

Entendemos esta afirmación como signo de una concepción evolutiva de los sistemas culturales, producto de una génesis y una historia concreta. Supondría que para comprender el comportamiento del sistema hay que definir el camino que constituye su pasado.

La narrativa histórica tiende a justificar una de las tesis básicas sobre las cuales se funda la Ética de la Liberación: *"la pretensión de universalidad del proyecto de la Modernidad es una mera universalidad abstracta y se reduce a la particularidad europea"*. En otras palabras, denuncia el olvido de la propia génesis operado por las éticas universalistas. Con esta intención reescribe la Modernidad occidental europea desde la inclusión de lo excluido (lo Otro de la Modernidad) que se convierte en el punto de partida para una reinterpretación radical del proyecto de la Modernidad en su conjunto. Esta reinterpretación no se presenta sólo como filosófica, sino también, a la vez, histórica, política y económica. Los antecedentes modernos en el mundo helénico y prehelénico son comprendidos mediante su referencia originaria al mundo no helénico, es decir, al

⁴⁰ Dussel denuncia a Kolberg, Habermas y Apel, quienes tratan de fundar una moral posconvencional, como convencionalmente europeos, modernos, contractualistas y condicionados por el capitalismo tardío.

mundo egipcio, babilónico y semita. Análogamente, su articulación en el mundo posthelénico se esclarece mediante su referencia al mundo no europeo, es decir, a África, Asia y América Latina.

Recordamos que en obras anteriores⁴¹, la reinterpretación de la Modernidad confiere importancia al encuentro de las culturas indoeuropeas y semitas. Según el relato, mientras la cultura indoeuropea había desarrollado una autorreflexión expresada sobre todo en la filosofía griega, la cultura semita, articulada inicialmente en la tradición religiosa, desarrolla una reflexión sobre sí misma en la teología medieval y en la filosofía desarrollada a partir de ella. Las categorías centrales de la cultura semita (la de la alteridad y la de la libertad como exterioridad) encontrarían continuidad y desarrollo en la teología y filosofía medievales bajo la figura de la trascendencia divina. La antigüedad grecorromana aparece dominada por una cultura indoeuropea que a lo largo de la Edad Media cedería su puesto a la semita. Ésta a su vez se eclipsaría en la Edad Moderna y cedería el paso a la lógica de la Totalidad de una subjetividad centrada en sí misma. De este modo, el relato de la *Historia mundial de las eticidades* inscribe la historia de la filosofía eurocéntrica en la metáfora de la lucha histórica entre la cultura semita y la cultura indoeuropea, lucha que finalmente se resuelve a favor de esta última. El discurso tiende a retomar la lógica de la alteridad tematizada en el interior de la tradición semita para desarrollar una reflexión en la que la alteridad, en este caso ya no una alteridad abstracta, sino una alteridad concreta (los pueblos oprimidos de la periferia) pasan a desempeñar el papel central.

En esta última obra (1998), mantiene dichas categorías analíticas y las complejiza. Lo que hace en definitiva es narrar una historia de la actual globalización como una nueva versión de la Teoría de la Dependencia que extiende sus límites más allá del humanismo semita y de la opresión del Tercer mundo tematizada en los 70.

"En nuestra interpretación, el primer momento de una historia de las eticidades, en relación con el estadio I del sistema interregional, y que tendrá profundo impacto posterior, se inicia entre el nordeste del África y el Medio Oriente (Egipto y Mesopotamia). De manera ininterrumpida, durante más de cincuenta siglos, este contenido de eticidad

41 Cfr: DUSSEL, E. (1969) *El humanismo semita*; (1972) *Para una destrucción de la historia de la ética*; (1992) *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad* y otras.

llegará, de alguna manera, hasta fines del siglo XX. En él ya se comenzaron a gestar materialmente las categorías «ético-críticas» que deseamos formalizar". (Ibíd., p.24).

Por otra parte, el discurso se organiza de modo contrario a la periodización histórica tradicional:

"Esta manera de interpretar la historia nos prepara para una comprensión del fenómeno de la «Modernidad», desde otro horizonte histórico, que permite con toda conciencia criticar la periodización ideológica de la historia en: Historia Antigua, Medieval y Moderna, que es ingenuamente heleno y euro-céntrica".(Ibíd., p.24).

La periodización presentada en este relato tiende a destacar un movimiento dialéctico - histórico cuyas contradicciones se generarían por un sistema de dominación cultural, económico y político. Lo excluido o dominado (exterior al sistema) agregaría criticidad al proceso y permitiría progresar en sentido positivo. Si bien lee la dialéctica entre "totalidad-sistema / exterioridad al sistema", la emergencia de lo nuevo queda resignificada en una lectura de la continuidad del emergente crítico inscripto en una misma historia de lucha. Esta lucha llegaría a la contradicción máxima en la época actual bajo las categorías antitéticas: "globalización - sistema de la muerte"/ "exterioridad- liberación para la vida de toda la humanidad".

Los **estadios del sistema interregional** que se despliegan como **sistema - mundo** desde 1942 son: 1) Egipto mesopotámico (desde el IV milenio a.C.), 2) Indoeuropeo (desde XX a.C), 3) Asiático- afro- mediterráneo (desde el siglo IV d. C) y el 4) "Sistema- mundo" (desde 1492 d. C). Estos estadios se organizan en un orden de creciente integración. El último se configura progresivamente con un centro poderoso y una periferia debilitada.

Exponemos detalladamente los núcleos centrales de su narrativa histórica, destacando aquellas categorías axiológicas que sustentan la *Ética de la Liberación* (Cfr: Ibíd., Introducción, Sección I: *El sistema interregional, más allá del helenocentrismo*)

EL PRIMER MOMENTO de la historia de las eticidades se presenta en relación con el estadio I del sistema interregional. Se inicia entre el nordeste del África y el Medio Oriente (Egipto y Mesopotamia). El origen de este sistema se sitúa en el antiguo mundo de la vida de las culturas del África bantú, (uno de los orígenes de la cultura egipcia) y el semita del Medio Oriente.

El discurso presenta como eje estructurador de estas culturas la construcción de éticas unitarias que se asientan en la "carnalidad" (positividad de la sensibilidad) (Cfr: *Ibíd.*, Tesis 6.a) a las que valora positivamente. Este principio unitario de la corporalidad-materialidad sirven de apoyo y dotan de dimensión histórica al "principio material universal de la ética de la liberación" y le permiten generar fisuras en la visión helenocéntrica. El método se acerca al de una hermenéutica de los símbolos.

Según el relato en el África bantú se comienza a generar ciertas categorías éticas que culminan en la alta cultura egipcia (IV milenio a. C.), tales como:

- a) La afirmación de la vida humana como creación de la singularidad del sujeto ético, el nacimiento como afirmación de la vida (terrestre y corporal), la aceptación de muerte empírica con una correlativa afirmación mítica de la vida como resurrección, reproducción o sobrevivencia del sujeto ético.
- b) La valoración de la vida terrestre y de la corporalidad.
- c) El principio individual de la persona, que se recibe con nombre propio, único (la singularidad) y sobrevive a la muerte.

A partir de un recorte del Libro de los Muertos, infiere:

"La existencia humana concreta, individual, con nombre propio, vida responsable e históricamente a la Luz del Juicio de Osiris, constituye la carnalidad real (a su materialidad) de la vida del sujeto humano como referencia ética suprema: dar de comer, de vestir, hospedaje...a la carne hambrienta, sedienta, desnuda, a la intemperie..."(Ibíd., p.26)

En busca de continuidades históricas de la tradición semita, señala que dichas categorías materiales y principios ético-críticos estarán presentes diez siglos después en el pensamiento crítico de Israel y veinte siglos después en el pensamiento cristiano primitivo.

Otro centro que instituye como creador de eticidad es el mundo sumerio, mesopotámico, semita. Desde aquí rescata una eticidad que se fue racionalizando en conjuntos legales (desde el IV al VIII milenio a. C.) y que incluyen leyes en favor de los débiles, pobres y extranjeros. El discurso se apoya en citas de códigos (ético procedimentales) que garantizarían la justicia con jueces y testigos.

El hilo discursivo tiende a persuadir que este estadio se organiza en torno a una ética del cumplimiento de las necesidades y de la vida, por lo tanto, afirma la dignidad del sujeto ético- corporal. Sin embargo, el texto citado *Código de Hammurabí* (Cfr: Ibid.,p.27) no presenta marcas que permitan inferir la supuesta universalización de dichos principios o la extensión a los extranjeros (el texto sólo menciona los "derechos en el país"):

"El núcleo ético-mítico de la resurrección de la carne positiviza la carnalidad y las necesidades reales se transforman en criterios éticos y de crítica – que trascienden la mera eticidad concreta babilónica, y por ello se ejercen sobre la «exterioridad», con respecto al «extranjero», por ejemplo".(Ibid., p.27)

La ruptura de los sistemas civilizatorios se asocia a relaciones económicas y conflicto de creencias. Con este sentido, el hilo histórico se desplaza hacia "lo excluido" como lugar de emergencia. Por ejemplo, sitúa entre tribus hebreas ('Apiru), el punto partida de un paradigma ético- crítico, es decir, en la exterioridad del primer estadio interregional. Los Apuri, serían un grupo de semi-esclavos bajo el dominio filisteo (siglo XIII a.C.) que, según el relato, promovieron la lucha de liberación en este estadio. Estas tribus (de pueblos arameos, fenicios, púnicos, hebreos o moabitas), tendrían la ventaja de poder comparar las concepciones ético concretas de ambas altas culturas (Egipto y Mesopotamia) y producir una simbiosis crítica.

Las altas culturas amerindias son abordadas como un fragmento desconectado o sin relación directa al sistema interregional asiático-afro-mediterráneo. Una lectura hermenéutica de estas culturas, le permiten también rescatar las categorías pre-filosóficas y éticas afirmativas de la vida humana digna. Transcribimos algunas líneas significativas:

"Para las culturas mesoamericanas: "el universo es interpretado desde un principio «Dual» (...)Esto establece una comprensión ética dinámica, dialéctica, pero no por ello menos trágica, necesaria y del todo regulada por las fuerzas divinas...".(Ibid., p.30)

Dando saltos y buscando continuidades, reconstruye las categorías que pretende destacar buscando elementos en las mitologías amerindias. De la mitología maya-azteca rescata la importancia dada a la corporalidad:

"En todos esos mundos con sus «otros» tiempos-espacios habitan seres que tienen «cuerpos», pero de materia «ligera», que es invisible para nuestra sensibilidad humana de seres con materia «pesada»".(Ibid. p..30)

De la cultura inco-quechua, indicios de una concepción moral universal bajo tres imperativos formales:

"No mentirás, No dejarás de trabajar, No robarás (...).En efecto, se trata de la negación universal de una máxima no generalizable, que sistematiza toda una comprensión práctica de la existencia" (Ibíd.).

Entre los aztecas observa la existencia una doctrina unitaria sobre el sentido de la praxis humana, individual y comunitaria. Resignifica, además, el concepto ético azteca de *náhuar* cuya significación remite a la idea de que la existencia humana tiene su origen en la donación gratuita y sacrificada de Otro:

"Este «ser-merecido» desde la Alteridad constituye al ser humano en un estado de deuda, pero no por una falta anterior (como entre los «indoeuropeos»: e proton kakón, o como en la Schuld kierkegaardiana), sino como una afirmación originaria de la Vida que se dona y se recibe gratuitamente" (Ibíd., p. 31).

EL SEGUNDO MOMENTO se desplegaría entre los pueblos «indoeuropeos»⁴² de las estepas euroasiáticas. Estos pueblos organizarían los primeros grandes imperios y culturas (las hindúes, persas, griegas, budistas, taoísta y confuciana).

El discurso tiende a poner en evidencia reglas estructurantes del sistema:

"Son un nuevo momento evolutivo de gran heterogeneidad entre sus componentes, pero con una cierta constante ontológica que intentaremos resaltar: el Fundamento, la Identidad de todas las Diferencias, la referencia última del mundo (cosmológico, antropológico, ético) es en estas cosmovisiones (y aun filosofías) la afirmación de un horizonte absoluto de lo real como lo «Uno»". (Ibíd.,p.32)

"... desde Grecia y Roma hasta los persas, los reinos de la India y la China taoísta, una ontología del absoluto como lo Uno, una antropología dualista de la superioridad del alma sobre el cuerpo (causa de alguna manera siempre del mal), instauro una ética ascética de liberación» de la pluralidad material como «retorno» a la Unidad originaria – movimiento de la ontología neoplatónica, y posteriormente Idealismo alemán, en especial de la Lógica de Hegel. Es la lógica-ética de la Totalidad". (Ibíd., p.35)

Las categorías que estructurarían estas éticas se aprecian negativamente. Se trataría de éticas dualistas del alma (positividad) y cuerpo (negatividad). Según esta interpretación, se trata de categorías contrarias y organizadas con una lógica distinta a las del sistema anterior, a saber: Una afirmación de la vida que concibe el nacimiento humano como negación de la vida y muerte como nacimiento de la verdadera vida. Por lo tanto, el valor de la vida terrestre y corporal queda negado (Cfr: Ibíd., Tesis 6 b).

De algún modo, el relato se construye como una recapitulación de la filosofía de la sospecha pero inverso al escenario nietzscheano de la trasvaloración de los valores, a su vez se conjugan elementos de la denuncia

⁴² Dichos pueblos son caracterizados como: *"jinetes a caballo, primero dominadores del bronce y después del hierro, adoradores de dioses celestes, masculinos, uránico, dominaron desde el Norte hacia el Sur a los pueblos de agricultores (ligados a la «tierra madre»), urbanos..." (Ibíd., p.32) .*

ideológica marxista. Es decir, el discurso contrario a la genealogía nietzschiana se organizaría del siguiente modo: la valoración positiva de la vida humana como corporalidad ha sido transvalorada por los dominadores, los fuertes, los violentos, la eticidad indoeuropea. El desplazamiento resulta de cifrar la corporalidad desde la "necesidad" en lugar de hacerlo desde un plus de sentido. La denuncia ideológica se hace patente en cada párrafo:

"Esto (la antropología dualista) conlleva un juicio ético negativo de la corporalidad, de la sexualidad; es dominación de la mujer; negatividad de la pluralidad, de la historicidad, y, por último, la justificación de toda dominación o exclusión de los esclavos, siervos, campesinos, «castas» o estratos sociales explotados(...)La víctima, el pobre, el excluido no aparecen como interpelantes en el horizonte de estas eticidades. La «liberación» es considerada exclusivamente como «liberación del alma» de la prisión del cuerpo, de la materia, de la pluralidad, del dolor, del «pecado original (próton kakón)»." (Ibíd.,p.32)

La pregunta retórica que cierra el párrafo, fuerza a aceptar el origen del mal en estos sistemas de eticidad:

"¿No será que este segundo momento del sistema interregional, de férrea institucionalización (gracias al caballo y al hierro) y de creciente dominación, produjo un inmenso estrato social y económico, todo un mundo de víctimas, oprimidos, campesinos empobrecidos, marginados y pobres (lo que Toynbee llamaría, con demasiada ambigüedad, el proletariado interno y externo), que terminarán por rebelarse contra su condición de esclavos y humillados empuñando éticas críticas que proponen la transformación, la dignidad del sujeto ético y la justicia?" (Ibíd., p.36)

EL TERCER MOMENTO de la historia mundial de las eticidades, de acuerdo al relato, se despliega en el mundo Bizantino, la hegemonía musulmana y el Oriente. El medievo europeo periférico sería el del Estadio III del sistema interregional del continente asiático-afro-mediterráneo. Nuevamente aparecen las categorías "dominación-exclusión" como estructuradoras del discurso.

La lectura ubica a este "sistema interregional" como hegemonizado por el mundo musulmán que ocupa la región de las conexiones "centrales" de los diversos polos del sistema: la China (primer polo, en el Nord-Este); la India (segundo polo, por el Sur-Este); el Mediterráneo del mundo bizantino y ruso, sirviendo de muro a la cultura regional, secundaria y periférica de la Europa medieval latino-germánica (tercer polo, el occidental).

El hilo de la narrativa ubica como "el acontecimiento fundamental del estadio III del sistema interregional (que desde el siglo IV d.C. se impondría hegemónicamente en las regiones «centrales», y que duraría hasta 1492) en una transformación profunda del mismo núcleo ético-mítico hacia categorías ético-críticas".(Cfr:Ibíd., p.36).

Los "excluidos- la exterioridad" oficia nuevamente de motor de la historia: La ética-crítica de los filisteos (pequeño pueblo dominado y esclavo) emerge en una región periférica del Imperio Romano. El ethos semita judío, cristiano (destaca "nunca europeo") y musulmán, comenzaría a ocupar una posición estratégica. En la crisis del Imperio romano invadido por los germanos aumenta la esclavitud y la explotación de las masas del imperio por dentro, y desde los grupos de marginales y oprimidos (de la región oriental-griega) emerge una ética crítica que parte de las víctimas, los pobres, los excluidos y los mismos esclavos. El discurso tiende a presentar como totalmente contrarios los valores de estas culturas con los de la futura civilización occidental.

El criterio ético que se desarrollaría con claridad entre estos pueblos es el de la "corporalidad carnal" y no el "alma" (de los indoeuropeos). El relato instituye como lugar de emergencia de una "ética-crítica para la vida" a la cultura semita. Pues, destaca que entre estos pueblos la "corporalidad carnal y sus necesidades" (hambre, sed, sin casa, desnudez, enfermedad...) funcionan como criterio de verdad práctica, y el principio de "comunidad" como instancia intersubjetiva económica. Más aún, afirma que la visión ética de la existencia musulmana es semita (y por ello, aunque hay novedades, se mueve dentro de la tradición egipcio-mesopotámica, judía o cristiana).

Además, el relato tiende a descentrar el origen de la filosofía secularizada (tanto entre los griegos como en los Padres de la Iglesia bizantina) para resituarlo en la "sabiduría racional" con intención teológica de la tradición semita. Afirma que las disputas sobre la resurrección o la inmortalidad del alma, la eternidad o creación del cosmos, la necesidad o la libertad, etc., son controversias entre dos "teologías", a partir de recursos teóricos que se enraízan en mundos de la vida cotidiana en confrontación. La tesis es que los musulmanes, que pudieron conocer discursos previos (el de los griegos, los judíos y el de los helenistas cristianos), y gracias a la precisión y rigor formal que permite "el *Organon* de Aristóteles" (Ibíd., p.41), percibieron por primera vez la autonomía de un horizonte formal filosófico propiamente racional. Así nacería el uso de la filosofía como método hermenéutico en el desarrollo de un discurso racional

construido desde el texto "revelado", y, al mismo tiempo, como cultivo autónomo de filosofía secularizada en cuanto tal.

Si bien la secularización completa es "moderna", el autor demuestra que la filosofía tiene su génesis en la filosofía árabe desde el siglo IX d.C. por su contacto con la tradición semita. Destaca, además, la importancia del mundo chino y africano en este horizonte.

La intención fundamental del relato sería poner en evidencia que en las lecturas internas del medioevo europeo opera un borramiento de las huellas de la propia génesis.

"Por su parte, la llamada «Europa medieval», en una interpretación «desde dentro» (provinciana o eurocéntrica), habría caído en un tiempo «intermedio» (medioevo), entre la decadencia del Imperio romano y la Modernidad". (Ibíd., p.42)

El relato conduce a aceptar que la cultura europea latino-germánica fue una cultura secundaria, regional y periférica del mundo musulmán (aún en 1532). La cultura musulmana estaría en una posición de superioridad con respecto a la europea (latino germana). Aún más, denota que el relato eurocéntrico es un relato ideológico que reviste de superioridad la situación de inferioridad de su cultura. La cultura europea:

"La Europa latino-germánica no ha dejado por ello de ser una cultura secundaria, regional y periférica del mundo musulmán, ya que aún en el 1532 los turcos están todavía junto a los muros de Viena. Nada desde dentro de ella misma hace presagiar una nueva edad ni ningún esplendor futuro. En nada desde dentro de la misma hace presagiar una nueva edad ni ningún esplendor futuro. En nada es superior al mundo musulmán; muy por el contrario, guarda una acomplexada posición de inferioridad, aislada, verdadero «Finis terrae» (en el extremo occidental del continente asiático-afro-europeo), con total desventaja comercial con respecto a las áreas «centrales» musulmanas del estadio III del sistema interregional" (Ibíd.)

EL CUARTO MOMENTO de la historia mundial de las eticidades corresponde al «sistema-mundo» que tiene a Europa como "centro" y su periferia más allá del eurocentrismo.

El discurso se sostiene en la siguiente tesis: "Hay dos paradigmas de la Modernidad" (Tesis 8). Esta tesis abre un campo discursivo de lucha entre las siguientes interpretaciones:

a) El paradigma eurocéntrico de la Modernidad: según el cual Europa, por su superioridad intrínseca, se expande en la Edad Moderna sobre todas las otras culturas debido a su superioridad acumulada en la Edad Media.

"Filosóficamente, nadie como Hegel expone esta tesis de la Modernidad (...) Esta tesis que llamaré el «paradigma eurocéntrico» (por oposición al «paradigma mundial»),

es la que se ha impuesto no sólo en Europa o EEUU sino en todo el mundo intelectual también de la periferia mundial. Como hemos dicho, la división «pseudocientífica» de la historia en la Edad Antigua (como el antecedente), Medioevo (época preparatoria) y Edad Moderna (Europa) es una organización ideológica y deformante de la historia". (Ibíd., p.50)

b) El "paradigma mundial de la Modernidad", defendido por el autor, según el cual Europa adquiere superioridad por el descubrimiento de Amerindia en 1492. Este horizonte geopolítico, económico político y cultural le habría dado ventaja comparativa a Europa sobre el mundo otomano-musulmán y chino.(Cfr: Ibíd., Tesis 8)

"El segundo paradigma, desde un horizonte mundial, concibe la Modernidad como la cultura del centro del «sistema-mundo», primer «sistema-mundo» – por la incorporación de Amerindia –, y como resultado de la gestión de dicha «centralidad». Es decir, la Modernidad europea no es un sistema independiente autopoietico, autorreferente, sino que es una «parte» del «sistema-mundo»: su centro. La modernidad, entonces, es un fenómeno que se va mundializando; comienza por la constitución simultánea de España con referencia a su periferia» (la primera de todas, propiamente hablando, Amerindia: el Caribe, México y el Perú)".(Ibíd., p.51)

De allí se deriva la tesis que la Modernidad es el efecto del descubrimiento, conquista, colonización e integración (subsunción) de Amerindia.

"Aun el capitalismo es el fruto, y no la causa, de esta coyuntura de mundialización y centralidad europea en el «sistema- mundo». La experiencia humana de 4500 años de relaciones políticas, económicas, tecnológicas, culturales del «sistema interregional», será ahora hegemonizada por Europa – que nunca había sido «centro», y que en sus mejores tiempos sólo llegó a ser «periferia»". (Ibíd., p.52)

El discurso apunta a reflejar que la Modernidad europea se inscribe en la tensión de procesos históricos marcados por la exclusión y represión de lo Otro (no europeo) como elementos constitutivos.

"Por eso España «tropieza», «encuentra sin buscar» a Amerindia, y con ella entra en crisis todo el «paradigma medieval» europeo (que es el «paradigma» de una cultura periférica, el extremo occidental del estadio III «sistema interregional») e inaugura, lenta pero irreversible primera hegemonía mundial, por ello del único «sistema-mundo» que ha habido en la historia planetaria, que es el sistema moderno, europeo en su «centro», capitalista en su economía". (Ibíd., p.54)

Las preguntas retóricas mueven a considerar la *Ética de la Liberación* como superadora de las demás:

"Esta Ética de la Liberación pretende situarse explícitamente (¿será quizá la primera filosofía práctica que lo intenta «explícitamente»?) en el horizonte de este sistema-mundo moderno, teniendo en consideración no sólo el «centro» (como lo hecho exclusivamente por la filosofía moderna desde Descartes hasta Habermas, y que por ello ha tenido una visión parcial, provinciana, regional del acontecer ético histórico), sino también desde su «periferia» y por ello se obtiene una visión planetaria del acontecer humano)". (Ibíd., p.54)

A esta altura, el discurso mueve a aceptar que las formaciones periféricas de fin del siglo XX son el lugar de emergencia actual de las categorías ético-críticas de la liberación, estas son:

"...las latinoamericanas, las del África bantú, las del mundo musulmán, las de India, del sudeste asiático y de la China, a las que habría que agregar parte de la Europa oriental ante el derrumbe del socialismo real". (Ibíd., p.58)

Bajo la hipótesis que la Modernidad es fruto de la gestión de centralidad del primer "sistema- mundo", queda reinterpretada desde diversos momentos de su gestación. Esto da lugar a interpretar la "Modernidad" de modo no homogéneo y postular más bien la existencia de "modernidades":

- a) La Modernidad hispánica, humanista, renacentista, ligada al antiguo sistema interregional de la cristiandad mediterránea y musulmana.
- b) La Modernidad del centro de Europa, iniciada en Flandes, sería la que frecuentemente pasa por "La Modernidad" (siglo XVII y XVIII en adelante). Esta última forma de modernidad sería aquella en la que se ubica el eurocentrismo ideológico que legitima la dominación del sistema-mundo. Según el autor, este modo de entender "La Modernidad" es una interpretación reductiva (esta es la Modernidad que interpreta reductivamente Sombart, Weber, Habermas o los mismos postmodernos) puesta en cuestión recién a finales del siglo XX – entre otros movimientos, por la Filosofía de la Liberación.

La "racionalización" como característica fundante de la segunda Modernidad (teorizada, entre otros, por Max Weber), es denunciada como efecto de una dominación que se inicia en 1492. Esta forma de racionalización se asocia a términos que tienden a descalificarla como una ideología de dominación, por ejemplo: es como una racionalización "simplificadora" para tornar "manejable" la gestión de centralidad del "sistema-mundo", es "el eurocentrismo superideológico que funda la legitimidad de la dominación" cuyos efectos son "más profundos y negativos que lo que Habermas o los postmodernos se imaginan".(Cfr: Ibíd., p. 62).

Esta descalificación tiende a dotar de vigencia la profecía marxista, anunciando la culminación de un sistema que lleva las trazas de su autodestrucción. A la vez, abre el campo para proyectar la propia *Ética de la Liberación* como superadora de la modernidad y en este sentido "trans-moderna".

"El problema que se descubre es el agotamiento de un sistema civilizatorio que llega a su fin. La superación de la razón cínico-gestora (administrativa mundial) del capitalismo (como sistema económico), del liberalismo (como sistema político), del

eurocentrismo (como ideología), del machismo (en la erótica), del predominio de la raza blanca (en el racismo), de la destrucción de la naturaleza (en la ecología), etc., supone la liberación de diversos tipos de víctimas oprimidas y/o excluidas. Es en este sentido que la Ética de la Liberación se define como trans-moderna (ya que los postmodernos son todavía eurocéntricos)". (Ibíd., p. 64)

"La vida es condición absoluta del capital; su destrucción destruye al capital. A esta situación hemos llegado. El «sistema de los 500 años» (la Modernidad o el capitalismo) se enfrenta al primer límite absoluto: la muerte de vida en su totalidad, por el uso indiscriminado de una tecnología antiecológica constituida progresivamente a partir sólo del criterio de la gestión cuántica del sistema-mundo en la Modernidad: el aumento de la tasa de ganancia". (Ibíd.)

Denuncia además, que esa racionalidad simplificada tiene un correlato en las formas de subjetivación. Desde este escenario desplaza la razón centrada en el sujeto para recentrarla en un sujeto unitario ético-corporal. El relato opera el descentramiento del siguiente modo: La subjetividad corporal musulmano-medieval es simplificada a un ego, un yo, un alma enteramente distinta del cuerpo (dualismo de Descartes). El *ego cogito* es interpretado como la expresión filosófica de la experiencia europea moderna de un Yo, que no sólo piensa, sino que a la vez conquista, que piensa conquistando y que dispone el mundo natural y social mediante el despliegue incontrolado de una voluntad de poder que se afirma a través de la violencia y el exterminio, sea de la naturaleza o de otras culturas. De este modo, el *ego conqueror* sería condición de posibilidad del *cogito ergo sum*.

La filosofía europea- moderna se caracterizaría así por constituir una subjetividad vuelta en sí misma, frente a la cual lo Otro, los otros sujetos, la naturaleza, las otras culturas no europeas, aparecen como meros instrumentos de manipulación en el interior de un horizonte de dominio. Esta sería una "dialéctica de la totalidad" que remite constantemente hacia la autoafirmación de la identidad.

De este modo, reafirma que la filosofía moderna "eurocéntrica" sería una ontología (ideología) de dominio de la expansión económica, geográfica y política de los países de Europa occidental cuya co-referencia es la conquista de América y la colonización de África.

En esta lectura de la Modernidad desempeña un papel fundamental la recuperación de los saberes sometidos, los contradiscursos, la memoria de los oprimidos. Estos pueden rastrearse por ejemplo, en las reflexiones de Antón de

Montesinos en la Isla Hispanola sobre las injusticias cometidas en contra de los indígenas, en Francisco de Vitoria, en Francisco Xavier Clavijero o en el alegato de Bartolomé de las Casas en favor de una "argumentación racional sin dominación" (el que podría considerarse primer debate en la Edad Moderna sobre la racionalidad y la Modernidad europeas).

Lo anteriormente expuesto traerá consigo una serie de repercusiones de distinto alcance en el modo de interpretar la filosofía en general y la filosofía latinoamericana en particular. Contra la tendencia fundamental de la filosofía europea occidental moderna, la filosofía latinoamericana se proyecta como la superación de la filosofía de la subjetividad moderna y de la autoconciencia eurocéntrica, y en este sentido abre el espacio a una liberación de la filosofía.

"En efecto, una Filosofía de la «Liberación» (genitivo objetivo: su tema) parece que debería ante todo partir de una liberación de la misma «filosofía» (genitivo subjetivo: el sujeto que la ejerce y el mismo discurso ejercido)"(Ibíd., p. 66).

Este espacio de liberación (como reflexión y acción) se inscribe en el doble límite que configura una crisis terminal del sistema civilizatorio: "la destrucción de la vida del planeta y la extinción de la misma vida humana en la miseria y el hambre de la mayoría de la humanidad".

El lugar de América Latina queda resignificado en el horizonte de la modernidad y con ella el proyecto superador de la misma. América Latina no se encontraría simplemente en la premodernidad (porque no tendría el mismo decurso histórico que en Europa). En este sentido, la filosofía de la liberación no podría ser antimoderna buscando ingenua e inútilmente la restauración del pasado precolombino, indígena. Al mismo tiempo, no podría adoptar acríticamente la propuesta de consumación del proyecto de la Modernidad en el sentido habermasiano, porque presupondría la adopción de un modelo de desarrollo de los países de capitalismo avanzado "que ha sido uno de los topoi de la falacia dependentista y en general de todo eurocentrismo". Tampoco podría adoptar la actitud nihilista o esteticista de la Postmodernidad en un contexto histórico caracterizado por el hambre y la miseria.

La proyección a la transmodernidad abriría el espacio a lo nuevo histórico desde el propósito de reintegrar lo excluido, de reivindicar lo oprimido, de revelar, reconocer e integrar al Otro, de pensar la alteridad que realice las

potencialidades ocultas, negadas y reprimidas en la Modernidad occidental a fin de liberar la vida de la humanidad.

Los tópicos "sistema-mundo" -"muerte"/ "liberación"- "vida" atraviesan toda la narrativa y mueven a la aceptación de la necesidad de defender la vida corporal -subjetiva y comunitaria de los pueblos contra el sistema autoperformativo del capitalismo. La historización intenta rescatar categorías ético- críticas en los discursos silenciados o en los contradiscursos liberacionistas, pero es muy fuerte la presencia de la tradición semita (judeo-cristiana) como eje de esta historización. Por nuestra parte consideramos que la narrativa histórica produce un efecto de historización pero no logra historizar el propio discurso, sino más bien apoyarlo, y en especial apoyar su principio material de la ética (la vida) como criterio absoluto. Por otra parte, la resignificación de la profecía marxista en los términos del sistema globalizado opera como un soporte para dotar de renovada vigencia al discurso liberacionista. Además, no se ve claramente de qué modo se opera el pasaje a la trans-modernidad cuando en realidad plantearía el rescate de una de las modernidades construida en el mismo relato histórico, es decir, aquella de tradición "hispanica, humanista, renacentista, ligada al antiguo sistema interregional de la cristiandad mediterránea y musulmana" que tuvo también su expresión en los discursos liberacionistas latinoamericanos de la conquista. Podríamos interpretar esta "trans-modernidad" como un momento de síntesis dialéctica entre dos modalidades de la modernidad que el mismo discurso presenta como contrarias.

II.2.1. 2. b. ARQUITECTÓNICA DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN

El movimiento discursivo de "la narrativa histórica" es predominantemente deconstructivo de la filosofía eurocéntrica. El movimiento iniciado en la arquitectura intenta reconstruir los fundamentos de la ética desde un principio material que encuentra apoyo en las mediaciones de las ciencias biológicas (especialmente en el de las neurociencias), en las ciencias sociales críticas y en la voz de los movimientos de resistencia antihegemónicos. La meta es justificar la praxis de liberación de los movimientos sociales emergentes bajo la idea

reguladora de la reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad (la democracia social).

La estrategia argumentativa sigue una organización autopoiética, puesto que cada momento de la construcción de la arquitectónica (con sus reglas y principios) se construye a partir del momento anterior, en la tensión dialéctica entre discursos referidos (otras teorías éticas) y juicios de hecho (referidos a la conflictividad social).

"Se trata de una ética de la vida, desde la negación de la actualidad. La estrategia argumentativa será siempre ir analizando cada uno de los momentos necesarios pero no suficientes, hasta alcanzar tal grado de complejidad donde la suficiencia de la validez ética de la praxis, individual y comunitaria, y sus consecuencias últimas, institucionales e históricas, nunca puede alcanzarse plenamente, ya que comprende la totalidad de las acciones humanas en la entera historia mundial". (Ibíd.,p. 89)

Los momentos de la arquitectónica de la Ética de la Liberación

I. Los Fundamentos

I.1. Aspecto ético material

I.2. Aspecto moral formal

I.3. Factibilidad ética procesual

I.a. Proyecto ético vigente: "el bien"

II. Crítica ética, validez antihegemónica y praxis de liberación

II.4. Aspecto material crítico

A. El sistema ético vigente (aún posconvencional), ante la crítica aparece como la "Totalidad"

II.5. Aspecto moral-formal crítico antihegemónico

II.6. Factibilidad ético-crítica o praxis de liberación (construcción de una nueva eticidad)

II.b. Proyecto de liberación

B. Nuevo sistema ético futuro (que siempre será un proceso de liberación)

A partir de una disputa con la Ética del Discurso (con Apel), la tesis del autor es que la dificultad de aplicación de la norma fundamental se debe a la escisión entre la "moral" formal y la ética material de la vida humana, escisión operada desde Kant.

En la primera parte se aborda una crítica a las morales formales (Kant, Rawls, Apel, Habermas) desde un principio material de contenido con pretensión de universalidad: *"el deber de producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad"*. Intenta demostrar la posibilidad de definir la universalidad de un

criterio y principio material apoyándose en el discurso científico (neurociencias). A continuación, reinterpreta las morales formales como una dimensión procedimental de la "aplicación" del principio material. En tercer lugar, integra el nivel de la razón instrumental en el criterio y principio ético de factibilidad, con lo que concluye la "construcción" de la eticidad o la consecución del "bien".

La Segunda parte, la ética crítica, comienza desde las víctimas (mayorías dominadas y excluidas) y apoyándose en los "grandes críticos" del sistema ético vigente muestra la necesidad de las mediaciones temático-científicas (tales como las elaboradas por Nietzsche, Freud, Hinkelammert, y especialmente las de Marx y Lévinas). Integra el pensamiento falibilista de Apel para demostrar que la emergencia de una consensualidad intersubjetiva de las víctimas supone la validez antihegemónica de la comunidad de víctimas.

A partir de la tensión entre una intersubjetividad simétrica anti-hegemónica de las víctimas frente a la intersubjetividad hegemónica, fundamenta el principio de liberación. Dicho principio justifica la praxis de liberación, es decir, la acción de los movimientos sociales emergentes de-constructivos del sistema hegemónico y constructivos (por "transformaciones críticas" posibles) de un nuevo orden democrático. Dussel presenta su postura del siguiente modo:

"Se trata de un pluralismo no relativista, sino racionalmente universalista. Dentro de este marco es posible una tolerancia activa, respetuosa, democrática, no rigorista".(Ibíd., p.280)

Los pares antitéticos **vida-muerte**, organizan axiológicamente el discurso. Cada uno de los capítulos comienza con la siguiente anáfora: *"ésta es una ética de la vida"* (cuya referencia virtual sería "en oposición a aquellas teorías que justifican la muerte"):

"La muerte de las mayorías exige una ética de la vida, y sus sufrimientos nos mueven a pensar, justificar su necesaria liberación de las cadenas que las apresan".(Ibíd., p. 17. Palabras preliminares)

"Ésta es una ética de la vida, es decir, la vida humana es el contenido de la ética".(Ibíd., Cap.I, p.91)

"Esta es una ética de la vida. La vida humana en su dimensión racional sabe que su vida, como comunidad de vivientes, queda asegurada con el concurso de todos".(Ibíd., Cap. II, p.167)

"Esta es una ética de la vida. Se trata ahora de la factibilidad empírica de dicha vida; la mediación de la factibilidad de la reproducción de la vida humana son sistemas performativos (tales como la agricultura, una escuela o el Estado) de mayor o menor complejidad". (Ibíd., cap. III, p.235)

"Ésta es una ética de la vida. La negación de la vida humana es nuestro tema. El punto de arranque fuerte, decisivo de toda la crítica y como hemos indicado, es la relación que se produce entre la negación de la corporalidad (Leiblichkeit), expresada en el sufrimiento de las víctimas, de los dominados (como obrero, indio, esclavo africano o explotado asiático del mundo colonial; como corporalidad femenina, raza no-blanca, generaciones futuras que sufrirán en su corporalidad de la destrucción ecológica; como viejos sin destino en la sociedad de consumo, niños abandonados de la calle, inmigrantes refugiados extranjeros, etc.), y la toma de conciencia de dicha negatividad". (Ibíd., Cap.IV, p.309)

"Ésta es una ética de la vida. La consensualidad crítica de las víctimas promueve el desarrollo de la vida humana". (Ibíd., Cap.V, p.411)

"Ésta es una ética de la vida; ética crítica desde las víctimas. Ahora estudiaremos el desarrollo creativo y liberador estratégico de esta vida." (Ibíd., Cap. VI. P.495)

▪ **PRIMERA PARTE: LOS FUNDAMENTOS**

En la **primera parte** expone el fundamento de la ética de la liberación⁴³. La **tesis** de esta primera parte podría enunciarse del siguiente modo: el aspecto de "contenido" de la ética, abstractamente (la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano), tiene universalidad propia y determina siempre materialmente a todos los niveles de la moral formal. El aspecto "formal" de la moral, el nivel de la validez universal intersubjetiva, abstractamente, determina por su parte formalmente a todos los niveles de la ética material. Se trata de una mutua, y constitutiva codeterminación con diverso sentido (una es "material", la otra "formal").

El descenso de la codeterminación abstracta (material-formal) a la concreta, obra por el principio de factibilidad que funcionaría como "principio de realidad".

El principio de factibilidad se refiere a las condiciones objetivas de posibilidad de un acto moral (materiales, formales, empíricas, técnicas, económicas, políticas, etc.) que determinan categóricamente las condiciones de realización de un acto moral. Dichas condiciones objetivas (materiales) están constituidas por las leyes de la naturaleza en general y humanas en particular.

"...intentaremos indicar algunos elementos, sólo algunos, de un principio universal de toda ética, en especial de las éticas críticas: el principio de la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad. Este principio tiene pretensión de universalidad. Se realiza a través de las culturas y las motiva por dentro, lo mismo que a los valores o a las diversas maneras de cumplir la «vida buena», la felicidad, etc. Pero todas estas instancias no son nunca el principio universal de la vida humana". (Ibíd., p.91).

⁴³ Dussel aclara que entiende "Fundamentos" no en sentido ontológico, sino como principio radical ("anterior" a lo ontológico y a lo metafísico o ético de Lévinas), es lo pre-ético: "el modo de realidad de la vida humana". (Ibid, p.143).

La estructura argumentativa es la siguiente:

Apoyo:

a) El sujeto (como viviente) enfrenta empíricamente a la naturaleza que está organizada teleológicamente (la producción, reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto).

b) Ningún proyecto puede realizarse si no es materialmente posible, y la voluntad no puede sustituir jamás las condiciones materiales de posibilidad.

c) La validez de la norma se subordina a la eficacia para la producción, reproducción y desarrollo de la vida (las normas éticas se deben subordinar a las leyes de la naturaleza)

Conclusión: Lo éticamente verdadero (que permite vivir), moralmente válido (que permite participar simétricamente en los acuerdos) y factible (según la razón instrumental y estratégica) efectuado es la "eticidad vigente" o el "bien.

Este principio es ético y universal (necesario) para todo acto humano que pretenda ser humano y realizable. Es el deber responder al cumplimiento de la vida de cada sujeto y reconocer como igual y libre (ético), y el tomar en cuenta las exigencias físico-naturales y técnicas enmarcadas dentro de las posibilidades que otorga a los actores el desarrollo de la civilización en cada época, y en una situación histórica concreta.

El bien (del sujeto, de la norma, acción, la microfísica del poder, institución o sistema de eticidad) se alcanza al final un complejo proceso donde el contenido de verdad, la intersubjetividad válida y la factibilidad ética efectúan o realizan el bien.

Meta: Dotar de un a priori pre-ontológico (originario) que operaría de condición de posibilidad a toda ética y en especial de la ética crítica denunciante de los sistemas que causan víctimas (esto es, que no permiten realización material de los sujetos, la imposibilidad de vivir, de la infelicidad, sufrimiento).

"Nuestra intención última es justificar la lucha de las víctimas, de los oprimidos por su liberación, y no el pretender argumentar racionalmente para fundamentar la razón a causa de ella misma: la razón es sólo la «astucia de la vida» del sujeto humano – y no a la inversa –, y en tanto tal la usamos y la defendemos ante necrofilicos amantes de la muerte de las víctimas, de los oprimidos, de los empobrecidos, de la mujer, de las razas no-blancas, de los pueblos del Sur, de los judíos, de los ancianos, de los niños de la calle, de las generaciones futuras, etc". (Ibíd., p. 92)

El dialogismo interno que estructura la argumentación, opera del siguiente modo:

I. Primera aporía: (ética formal vs. ética material) la negación de que la ética normativa pueda desarrollarse desde una racionalidad con validez empírica, ya que su ejercicio se situaría en el nivel de los meros juicios de valor (posición de la meta-ética analítica desde Moore) contra la afirmación de una ética utilitarista de la "felicidad para las mayorías".

I.1. Continúa con el discurso de Habermas, en cuanto a la pretensión de la existencia de enunciados normativos (que no son meros juicios subjetivos, sino que tienen al menos pretensión de rectitud) para demostrar la posibilidad de desarrollar una ética a partir de juicios de hecho, empíricos, descriptivos.

I.2. Los estudios de la biología cerebral le permiten afirmar el principio material de la ética, la "conservación de la vida", de este modo afirma que las pulsiones, las inclinaciones y la afectividad tienden a la conservación de la vida.

I.3. Recupera el aspecto material de las pulsiones de felicidad del utilitarismo, (criticado por la meta-ética y por las morales formales).

II. Segunda aporía: (éticas relativistas vs. éticas universalistas) aquí aborda la disputa entre la ética comunitarista y aquellas éticas formales que justifican la universalidad de los principios basados en el aspecto procedimental (ética del Discurso)

II.1: Postula que la verdad práctica del contenido alcanza pretensión de universalidad (contra la ética comunitarista)

II.2: Recupera la ética procedimental como momento de la aplicación del principio material de la ética (a favor la morales formales procedimentales desde Kant - Apel- Habermas).

II.3. Recupera críticamente las posiciones de la pragmática (Peirce- Putman) y la teoría de los sistemas (Luhmann), para definir un tercer principio: el de factibilidad.

II.4. Subordina la validez de la norma al principio de eficacia para la producción, reproducción y desarrollo de la vida apoyado en el pensamiento de Hinkelammert.

Primer movimiento: construcción del principio material universal

La fundamentación del principio material operaría a través de la supresión, conservación y superación del utilitarismo y formalismo, integrándose en un nivel superior de jerarquía funcional en el edificio teórico.

Parte de Kant para focalizar el aspecto material de la ética en "la reproducción y desarrollo de vida del sujeto humano".

1. Contra el dualismo reduccionista (de Descartes, de Kant o de la Ilustración) afirma que la facultad apetitiva o el deseo puede tender a la universalidad (del mismo modo que la voluntad).

2. También contra el concienzialismo moderno que *"habiendo fijado toda la atención en la conciencia se perdió todo el nivel de los procesos auto-organizativos de la vida, y aun autorregulados de la vida social, que no son descubiertos por la conciencia, ya que se trata de estructuras en parte no-intencionales"*. (Ibíd., p. 93)

El momento material de la ética tiene su fundamento en el sistema afectivo-evaluativo humano, que se comporta cumpliendo el indicado principio material de la ética (universal y necesario).

Los estudios empíricos de la biología cerebral, especialmente los estudios del biólogo chileno Humberto Maturana⁴⁴ y los de Gerald Edelman, cumplirían una importante función de apoyo extradiscursivo desde el cual recupera la corporalidad como un a priori "material" de los juicios prácticos (equivalente a la clausura operacional del sistema neuro-cerebral). Este a priori sería anterior al a priori de la razón ("*La razón es una astucia de la vida*")

La teoría de la utopóiesis de Maturana opera como un modelo o metateoría que cumple la función de servir de una cosmovisión⁴⁵ en la medida que postula la continuidad entre lo social, lo humano y sus raíces biológicas.

La teoría de Edelman sobre el funcionamiento cerebral opera como un recurso para dar consistencia al criterio de verdad práctica. Según esta teoría, el cerebro (momento interno de corporalidad humana) es un sistema de reconocimiento por selección (afectivo - evaluativo) que procede en base a grupos neuronales interconectados. La selección opera de acuerdo a un criterio universal de permanencia (esto es reproducir, desarrollar, hacer crecer la vida del sujeto humano) desde el nivel vegetativo hasta el cultural o ético.

"¿Cuál es la causa de tener que efectuar tal «rodeo» por el sistema afectivo-evaluativo?. Se trata, nada menos, que de «determinar», «constatar», «juzgar» la manera o el cómo lo categorizado «permite» o «se opone» a la consecución y crecimiento de la vida del organismo, de corporalidad como totalidad, y de la cual el propio cerebro es sólo parte funcional. El cerebro humano posee este criterio como «criterio de verdad» fundamental". (Ibíd., p. 96)

El criterio universal de "verdad" es el que la norma, acto, institución o sistema de eticidad sea o no sea mediación para la vida del sujeto humano, es decir, cumpliendo una función de criterio normativo absoluto. Así, de un

⁴⁴ Cfr: Humberto Maturana (1928): es un biólogo chileno ha desarrollado una teoría biológica cuyo aporte fundamental consiste en el intento de colocar la circularidad del hecho de la reproducción de la vida en el centro de la teoría epistemológica del conocimiento. Su concepto central de autopoiesis, dicho concepto expresa la autoproducción de la vida a través de elementos que son a su vez, reproducidos por la vida. Los primeros libros que publicó en español son: *Máquinas y seres vivos* (1973), *El árbol del conocimiento* (1984).

⁴⁵ De acuerdo a la teoría de Maturana, el principio constitutivo de la célula (la autopoiesis) en calidad de ultraelemento de los organismos, se mantiene en todos los niveles de complejidad de lo viviente: células, organismos, sistema nervioso, comunicación, lenguaje y sociedad. La razón desde esta perspectiva aparece como un producto del acoplamiento estructural.

"enunciado de hecho" ("es mediación para la vida del sujeto humano"), deduce el principio universal material (negando que la "falacia naturalistas" sea tal falacia)⁴⁶.

El principio material queda enunciado como sigue:

"... proponemos la siguiente descripción inicial del que llamaremos principio material universal de la ética, principio de la corporalidad como "sensibilidad» que contiene el orden pulsional, cultural- valorativo (hermenéutico-simbólico), de toda norma, acto, microfísica estructural, institución o sistema de eticidad, desde el criterio de la humana en general: el que actúa éticamente debe (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en una comunidad de vida, desde una vida "buena» cultural e histórica (su modo de concebir la felicidad, con una cierta referencia a los valores y a 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 referencia última a toda la humanidad, es decir, es un enunciado normativo con pretensión de verdad práctica y, además, con pretensión de universalidad". (Ibíd., p.140)

Los pasos seguidos para la construcción de este principio son los siguientes:

Parte del aspecto material apoyándose en el discurso científico (la vida humana en su dimensión orgánica) para afirmar que existe un principio universal material de la ética.

- El principio material con pretensión de universalidad es:

"...el principio de la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad". (Ibíd., p.91)

Situar el origen (como fundamento pre-ontológico, pre-originario) en la dimensión orgánica (naturaleza corporal) apoyado en el discurso científico y no desde la fenomenología, señalan un lugar de enunciación privilegiado para abrir la referencialidad discursiva al ámbito de lo real. Podría interpretarse que el trabajo retórico asimila "criterio de verdad" a "criterio ético normativo" desde una subordinación de la validez de las normas a la eficacia para la reproducción de la

⁴⁶ Habermas distingue las pretensiones de validez de los enunciados descriptivos (constantivos o aseverativos) de los enunciados normativos (prescriptivos, prácticos). Los primeros tienen pretensiones de verdad, los segundos, pretensiones de rectitud (o "verdad moral"). Dussel critica el formalismo de Habermas por abstraer la moral de todo contenido, en la medida que se basa sólo en los juicios normativos y descalifica los valorativos para postular un principio de universalización de la ética: *"Habermas no puede analizar adecuadamente lo que son enunciados evaluativos, ni su tipo de racionalidad, y aún racionalidad argumentativa o discursiva crítica material, por su contenido, en vista de las exigencias de la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano. Y esto porque hay una absoluta abstracción, como una exclusión en la moral de todo contenido: «No tiene nada que ver con preferencias axiológicas, sino con la validez del deber ser de las normas de acción». Para la Ética de la Liberación los enunciados normativos pueden ser evaluativos (con pretensión de rectitud por su contenido material de valor), éticos en sentido fuerte (con pretensión de verdad práctica), o meramente morales (con pretensión de validez formal)". (Ibíd., p. 142)*

vida. Esta instancia rehabilita un ámbito de trascendentalidad que adquiere densidad en la metáfora orgánica y se centra en la categoría "función para la vida" (Véase notas aclaratorias, N.10). La validez universal de este enunciado de hecho, descentra la autorreferencialidad discursiva hacia el ámbito pragmático - trascendental y posibilita abrir un espacio desde el cual radicalizar la ética crítica:

"Es en función de las víctimas, de los dominados o excluidos, que se necesita esclarecer el aspecto material de la ética, para bien fundarla y poder desde ella dar el paso crítico". (Ibíd.)

En el espacio del dialogismo interno, la fundamentación del principio material se constituye como:

1. un discurso superador de la "ética material darwinista o naturalista, neoaristotélica, comunitarianista, axiológica o cualquier otra ética material.
2. Contraria a los llamados "cínicos" (categoría que designa a todos aquellos que justifican de un modo u otro el capitalismo neoliberal)

"Pero dicha fundamentación «contra cínicos», cuando se pretende justificar éticamente a la muerte, es necesaria para mostrar, desde la dignidad absoluta de la vida humana, la injusticia o perversidad que determina la existencia negativa de las víctimas. Nuestra intención última es justificar la lucha de las víctimas, de los oprimidos por su liberación, y no el pretender argumentar racionalmente para fundamentar la razón a causa de ella misma: la razón es sólo la «astucia de la vida» del sujeto humano – y no a la inversa –, y en tanto tal la usamos y la defendemos ante necrófilos amantes de la muerte de las víctimas, de los oprimidos, de los empobrecidos, de la mujer, de las razas no-blancas, de los pueblos del Sur, de los judíos, de los ancianos, de los niños de la calle, de las generaciones futuras, etc". (Ibíd., p.92)

3. Más radical que el de la dialéctica hegeliana o marxista. En este sentido se enmarcaría en una neo-dialéctica que se nutre del constructivismo genético: *"Se trata de efectuar un largo camino, pero desde su correcto inicio» (el Anfang de Hegel o Marx), en este caso por sus contenidos"* ⁴⁷.

Contra los utilitaristas que intentan fundamentar toda la ética desde la felicidad como único principio material (Locke, Stuart Mill) y contra otras éticas materiales (comunitarianista, axiológicas y otras), el argumento tiende a recuperarlas y resituirlas desde el principio material universal. La crítica se funda

⁴⁷ En la Tesis 10 (pág. 621) Dussel distingue desde el alemán "Material" para referirse a contenido opuesto a formal y "Materiel" que se refiere a materia física opuesto a mental o espiritual.

en que si bien todas remiten a la condición radical de posibilidad de reproducción y desarrollo de vida del sujeto humano, ninguna habría advertido a la misma vida del sujeto humano como el criterio de una ética material (de donde se deduce el principio como obligación).

Inmediatamente se defiende de las posibles objeciones, (por ejemplo, la existencia del suicidio o diversas formas de justificar la muerte) a las que refuta reduciéndolas a una contradicción performativa.

Para reafirmar esta refutación se apoya en la neurobiología actual y la reinterpreta con sentido ético: "la función evaluativa orgánica del cerebro" opera en vistas a la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano según sus necesidades básicas. Entiéndase a las necesidades como necesidades básicas culturalizadas y a las funciones del cerebro como funciones superiores (conceptualización, competencia lingüística, autoconciencia, autonomía, responsabilidad sobre la misma sobrevivencia, etc.).

A partir de estos argumentos, afirma que el criterio de verdad (la vida del sujeto humano) y el principio material ético de él derivado es universal (válido en toda circunstancia) y en vista del bien (la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano), en último término, de toda la humanidad.

Nuevamente refuta presuntas objeciones: contra los que afirman la relatividad del bien o de los modos de vida buena histórico- culturales y contra los que ponen en tela de juicio el principio de sobrevivencia. Contra éstos, adopta una posición superadora y aclara que no se intenta determinar el contenido de la vida buena, sino que se refiere al horizonte dentro del cual cada cultura recorta el modo de realizar la vida buena para el diálogo externo intercultural. Aristotélicamente reafirma que nadie puede obrar si no tiene en vista algún bien o vida buena como modo concreto de realizar el principio absolutamente universal: la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano"⁴⁸.

⁴⁸ Consideramos que el argumento reafirma la co- implicación entre "verdad objetiva" y hermenéutica desde el modelo organísmico analizado anteriormente. El concepto de objetividad adquiere sentido crítico si se considera un correlato de la intersubjetividad trascendental de sujetos prácticos. Esta intersubjetividad es resultante no de acuerdo ocasionales y contingente, sino de la condición de posibilidad que implica vivir en una comunidad que distribuye entre los sujetos prácticos las cosas de un único y mismo mundo.

Siguiendo el ritmo dialéctico constructivo, demuestra que la instancia de contenido de la ética (verdad práctica) es necesaria pero no suficiente. Para evitar el egoísmo, etnocentrismo, nacionalismo totalitario, etc., apela a otro principio codeterminante de tipo formal (procedimental) que permita alcanzar validez universal.

Segundo movimiento: construcción del principio formal moral universal

El movimiento intenta vincular dialécticamente una "económica trascendental" (material) como correlato de una "pragmática trascendental" (formal) y muestra que el nivel material es condición radical con respecto a la pragmática, así como ésta es condición formal de aquella.

Parte de la siguiente tesis: el aspecto de "contenido" de la ética, abstractamente (la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano), tiene universalidad propia y determina siempre materialmente a todos los niveles de la moral formal. El aspecto "formal" de la moral (lo recto), nivel de la validez universal intersubjetiva, abstractamente determina formalmente a todos los niveles de la ética material. Se trata de una mutua constitución material formal y codeterminación en diverso sentido.

A continuación, analiza la cuestión de verdad y validez. Distingue entre enunciados normativos materiales y morales formales: la pretensión de verdad es material (con referencia al contenido), mientras que la pretensión de validez es formal (con referencia a la intersubjetividad). Al mismo tiempo ambos se entrecruzan. El principio material descubre la verdad mediada por la discursividad válida; el principio formal argumenta discursivamente sobre un contenido de verdad. La argumentación sería un modo de verificación y de validación.

Según el principio discursivo de validez, todo el que obra éticamente debe llegar a la decisión válida gracias a la participación simétrica en una comunidad de comunicación de todos los afectados por medio de una argumentación, donde cada participante es reconocido como igual. Todo acuerdo presupone la norma moral básica y obliga a todos los participantes en la discusión (Habermas). La Ética de la Liberación resignifica el principio moral universal de validez y agrega

la referencia a la verdad práctica (las orientaciones que emanan del principio material) y al re-conocimiento recíproco como iguales.

La inversión del principio de validez universal:

En discusión con la Ética del Discurso plantea que su nudo crítico está en la aplicación de la norma básica de la moral procedimental. Sitúa el punto débil de esta ética en el hecho de no subsumir desde el comienzo el sentido de la materialidad ética de la vida del sujeto humano, y sólo considerar las condiciones de posibilidad universales de la validez moral de las decisiones, normas o máximas que se adopten en concreto. La crítica efectuada a esta ética apunta a que relega lo empírico, histórico, material por no tener relevancia para probar la validez. De este modo, la cuestión de la "validez" tendría absoluta prioridad con respecto a la cuestión del "contenido" de la ética. Es decir, tanto la Ética del Discurso, como la ética Kantiana, no intentarían fundamentar una ética material y se sitúan desde el comienzo en el nivel de la moral formal. Según Dussel, la posición Kantiana, asumida con variantes por la ética del discurso, opera de modo reduccionista cuando descarta como principio de universalización a: 1) las "inclinaciones" (dejando de lado la corporalidad), 2) La "vida buena" de cada cultura (porque no tienen criterios transculturales), y 3) La negación de la sobrevivencia como principio ético material.

Este reduccionismo pondría obstáculos a la Ética del Discurso⁴⁹ (Apel) para conectar el nivel A de fundamentación de la moral, con el nivel B (la comunidad comunicativa real fácticamente existente en un momento) por lo que debe

⁴⁹ Apel subraya que en todo acto discursivo de un participante en una comunidad real de comunicación, se presupone como condición de posibilidad del diálogo una comunidad ideal de comunicación. Y en esta comunidad ideal de comunicación se tienen en cuenta todos los afectados por las decisiones colectivas, incluso los miembros de las generaciones futuras. Por eso, todo participante en el discurso está obligado a adoptar la perspectiva de los fácticamente excluidos de la comunidad real de comunicación, en la medida en que ellos son afectados por los consensos que en ella se alcancen. Esto entraña el imperativo de ampliar a largo plazo el ámbito de los que fácticamente participan en la comunidad real de comunicación. Según Dussel, la Ética del Discurso sería una reflexión elaborada en el contexto de las instituciones democráticas del primer mundo, mientras que la ética de la liberación trataría de representar la perspectiva de los empobrecidos y excluidos. El autor afirma que los verdaderos impulsos éticos no surgen en el diálogo con aquellos que comparten los mismos intereses y categorías, sino ante el rostro sufriente de los marginados por el sistema. Por ello, el verdadero punto de partida de la ética no es el diálogo con los iguales, sino la interpelación por el "otro". La razón práctica no es simplemente una razón dialógica, sino también una "razón del otro".

apoyarse en una "ética de la responsabilidad" -de tipo weberiano-, para crear condiciones de simetría (*Véase notas aclaratorias, N. 11*).

Dussel rescata de la filosofía de Apel el pasaje del solipsismo kantiano a la "comunidad" (en la medida que abre la problemática de la subjetividad), el giro lingüístico y pragmático. Sin embargo, radicaliza las propuestas de la ética del discurso al postular la existencia de una "comunidad de vida" anterior a la comunidad de comunicación, a la vez que postula la existencia de una "comunidad crítica antihegemónica".

La crítica fundamental a la Ética de la Responsabilidad de Apel es que no cuenta con normas que puedan deducirse o fundarse en la Ética del Discurso, sino sólo con normas estratégicas o instrumentales. La crítica a Habermas también se concentra en la dificultad para fundamentar el sentido y la universalidad del aspecto material (de contenido) de la ética. En este caso, la refutación se apoya en una relectura de Marx desde la cual resemantiza una teoría de las necesidades.

"...podríamos (...) concluir que el criterio material universal con el que hubiera desarrollado una ética Marx podría enunciarse de la siguiente manera de modo aproximativo: el que actúa humanamente siempre y necesariamente tiene como contenido de su acto alguna mediación para producción, reproducción o desarrollo autorresponsable de la vida de cada sujeto humano en una comunidad de vida, como cumplimiento material " de las necesidades de su corporalidad cultural (la primera de todas el deseo del otro sujeto humano), teniendo por referencia última a toda la humanidad". (Ibid., p.132)

Por último, apoyado en la meta ética intuicionista de Wellmer pone en evidencia que las exigencias de racionalidad de la Ética del Discurso se refieren al reconocimiento de argumentos, sin embargo, afirma que las morales atañan al reconocimiento de personas.

Para descentrar la racionalidad discursiva instituye la anterioridad de la razón ético-originaria, cuyo ejercicio permite el reconocimiento del sujeto ético como igual (previo al uso de la razón discursiva en cuanto tal) .

"Para argumentar seriamente es necesario previamente reconocer al Otro como igual; de manera que la razón discursiva presupone un tipo de racionalidad ética más radical, que constituye intrínsecamente a la argumentación como acto comunicativo (no sólo como acto teórico abstracto racional)". (Ibid., p.214)

Fundamentación del principio formal moral universal

El argumento recurre a la discusión de Franz Hinkelammert⁵⁰ con la Ética del Discurso que pone al descubierto la debilidad de su articulación con una ética material. Hinkelammert invierte el principio de fundamentación de la Ética del Discurso, bajo el supuesto que la validez de la norma se subordina a la eficacia para la reproducción de la vida. De este modo, una norma es válida cuando es aplicable, y es aplicable cuando posibilita vivir. Por el contrario, una norma sobre la cual no sería posible la vida sería a priori inválida.

Llega así a postular un a priori: "La reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano es el criterio de verdad (teórica y práctica), condición absoluta de posibilidad de la existencia, no sólo de los sujetos de la argumentación como tales, sino de los procesos mismos conceptuales y lingüísticos". Por lo tanto, Dussel afirma que una moral formal presupone siempre una ética material que la determina por su criterio de verdad universal y concreto. Es decir, la comunidad de vida es anterior y condición de posibilidad de la comunidad de argumentación.

Siguiendo el movimiento constructivo, el autor reconoce la insuficiencia del principio material para decidir los conflictos entre concepciones de la vida ética. Por lo tanto, considera necesario el principio formal consensual de la intersubjetividad para alcanzar validez moral. Sobre los pasos de Hinkelammert asume e invierte el sentido de lo logrado por la Ética del Discurso: no sólo la norma básica debe aplicarse a lo empírico-histórico, sino principalmente la norma básica formal debe tener por función la aplicación del principio material. De este modo, el principio consensual intersubjetivo alcanzaría la validez de un acuerdo material, en cuanto aplica el criterio de verdad práctica (vida buena) y el principio ético de contenido (reproducción y desarrollo de la vida humana).

"La Ética de la Liberación propone por esto la necesidad de definir un criterio de validez moral intersubjetivo (formal consensual) que debe articularse con el criterio de verdad práctica de reproducción y desarrollar la vida humana (material, de contenido).

⁵⁰ Dussel presenta a Hinkelammert en posición de destinatario partidario de su discurso, contrario a los personeros de la dependencia latinoamericana: *"Hinkelammert, aunque es un economista de origen alemán que estudió en Múnster y Berlín, donde alcanzó el grado de doctor en economía especializado en los países de la Europa oriental socialista, lo consideramos un latinoamericano por su larga experiencia desde la década del 60 en el Chile del tiempo de Frei y de Allende, donde fue uno de los teóricos de la Unidad Popular, la revolución democrática inconclusa por la violencia orquestada desde Estados Unidos, y a partir de las decisiones geopolíticas de Henry Kissinger..."*. (Ibíd., p. 258).

Por su parte como veremos, ambos son diversos de un tercero: el criterio de factibilidad, subsumido desde los previos principios ético-morales, siendo un nuevo momento en el que se da la unidad de la materialidad de contenido con la consensualidad válida, constituyendo, sólo en ese momento, la eticidad propiamente dicha: el «bien»".(Ibíd., p. 206)

El principio moral formal se basa en el criterio de intersubjetividad (principio de universalidad que alcanza validez comunitaria). Pero, lo invierte al transformarlo en un principio de aplicación de la norma material. La norma material es la condición de posibilidad del contenido de la aplicación de la norma formal, dentro de los límites trazados por la "imposibilidad de elegir morir".

Buscando un recurso para articular la Ética del Discurso (heredera de Kant) con una ética material, nuevamente se apoya en la neurofisiología actual. Vuelve sobre los pasos de Aristóteles y resemantiza la frónesis y la razón práctica como la función evaluativa cerebral. De este modo, rescata (contra los empiristas) la integración de función de la razón práctica postulada desde Aristóteles hasta los modernos (Hegel). Es decir, el momento formal-racional queda integrado en la elección de la "verdad práctica", en la constitución interna del bien o de su "contenido material". Teniendo en cuenta que desde la modernidad (en especial desde la escisión dualista operada por Kant) se desarticula el momento ético material del moral-formal, Dussel pretende reestablecer ese vínculo en la línea de la subsunción orgánica (contra racionalismos reductivos o éticas materiales irracionalistas).

Desde este ángulo redefine las funciones de los tipos de racionalidad postuladas por Habermas: la razón práctica es aquella que despliega el último horizonte (la "comprensión del ser" intersubjetivo, lo material o el contenido, el "bien" por excelencia) desde la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano. La razón teórica funciona dentro de este horizonte práctico y sólo recorta sistemas abstractos de mayor precisión y menor realidad. La discursividad práctico-ética (material-formal) hay que distinguirla de la meramente teórica (o científica)⁵¹.

⁵¹ El pensamiento kantiano podría considerarse, en cierto sentido, precursor del renacimiento actual del aristotelismo en el campo de la Biología teórica y la semiofísica actual, en la medida que rehabilitarían en el concepto aristotélico de "finalidad interna" como "información". Pues, Kant, además de introducir el Sujeto en la construcción del conocimiento objetivo, reintroduce la noción de "finalidad", como fin interno en el cuadro de las ideas rectoras del conocimiento objetivo.

La anterioridad y posterioridad de la racionalidad comunicativa queda definida por una ampliación del ejercicio de la racionalidad que le permite cerrar el círculo dialéctico en la dimensión comunitaria. El principio universal formal moral se enuncia del siguiente modo:

"El que argumenta con pretensión de validez práctica, desde el reconocimiento recíproco como iguales de todos los participantes que por ello guardan simetría en la comunidad de comunicación, acepta las exigencias morales procedimentales por las que todos los afectados (afectados en sus necesidades, en sus consecuencias o por las cuestiones éticamente relevantes que se tratan) deben participar fácticamente en la discusión argumentativa, dispuestos a llegar a acuerdos sin otra coacción que la del mejor argumento, enmarcando dicho procedimiento y decisiones dentro del horizonte de las orientaciones que emanan del principio ético-material ya definido". (Ibid., p.214)

Tercer movimiento: postulación del principio de factibilidad ética

El ámbito de la factibilidad se abre al campo de la pragmática (la realización del "objeto" práctico) en el marco de la crítica a la racionalidad instrumental desde la razón utópica.

El tópico se centra en la relación "ser humano - naturaleza". Según Dussel la "vida humana" es la condición absoluta material de la existencia y contenido último de la ética universal. El siguiente supuesto funciona como apoyo del argumento: "Evolutivamente la naturaleza es el origen de la vida humana, pero una vez constituida queda subsumida como naturaleza material con la que el ser humano se relaciona para poder efectuar una norma, acto, institución, sistema ético, etc., aunque la naturaleza fija ciertos márgenes de posibilidad". Nuevamente el autor regresa a Kant para rescatar la "facultad de juzgar" (tipo de racionalidad que debe tener en cuenta las exigencias de la naturaleza, mediación entre el entendimiento y la razón).

Para Kant, el sujeto se enfrenta empíricamente a la naturaleza, "como si" (hipotéticamente) estuviera organizada teleológicamente. De allí, podría definirse un imperativo moral⁵² que permite la "síntesis" del "objeto" práctico. Dussel por su parte, afirma necesariamente (no hipotéticamente) el imperativo de la "ley de la naturaleza" por el simple hecho de pertenecer el ser humano realmente al reino de la naturaleza (en tanto viviente). De este modo enuncia provisionalmente el criterio de factibilidad: *"El que proyecta efectuar o*

⁵² "La regla de la facultad de juzgar bajo leyes de la razón práctica pura es ésta: 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 mediante tu voluntad [...] Si la

transformar una norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc., no puede dejar de considerar las condiciones de posibilidad de su realización objetiva, materiales y formales empíricas, técnicas, económicas, políticas, etc., de manera que el acto sea posible teniendo en cuenta las leyes de la naturaleza en general, y humanas en particular" (Cfr: Ibid., p 265-279). Este principio se refiere a la eficacia instrumental en función de determinados fines, calculada por la razón estratégico-instrumental.

A partir de este criterio de factibilidad deduce el principio universal de factibilidad ética:

"Es operable o factible concreta o éticamente una acción, norma institucional o sistémica, que cumpla a) con las condiciones de posibilidad lógica, empírica, técnica, económica, etc., es decir, que en todos esos niveles sea posible, las que son juzgadas desde b) las exigencias (deónticas): b.1) ético-materiales de la verdad práctica, y b.2) morales-formales de la validez; dentro de un rango que va desde b.a) acciones permitidas éticamente (que son las meramente "posibles" ya que no contradicen los principios ético o moral), hasta b.b) acciones debidas (que son las "necesarias" para el cumplimiento de las exigencias humanas básicas: materiales -de reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano- y formales -de participación de los afectados en las decisiones-)". (Ibíd., P. 269)

Este principio se convierte en criterio para evaluar la bondad, justicia y adecuación de los actos, normas o instituciones, etc. De modo que sólo la realización de lo posible técnica-económica éticamente (que permita vivir y participar simétricamente en su decisión) será lo "bueno".

"...el criterio de factibilidad queda definido entonces por la posibilidad empírico-tecnológica y económico-histórica, de las llamadas circunstancias, de poder contextualmente realizar algo: el fin puede ser realizado exclusivamente por ciertos medios, elegido mediante el cálculo y usado de determinada manera". (Ibíd., P.267).

La **meta** de este movimiento es el desplazamiento de la cuestión de la fundamentación ética al campo de la crítica económica en el contexto de la globalización. En este sentido, desplaza el debate entre comunitarianistas y la Ética del Discurso, que oponían el bien (material) a lo justo (formal) a otros términos: a) la oposición entre la verdad práctica (material)/ validez intersubjetiva (formal); b) entre lo decidido intersubjetivamente /lo operable material-formalmente acordado / lo factiblemente posible (tecnológica y económicamente). Las categorías axiológicas que organizan el texto se polarizan del siguiente modo:

máxima de la acción no es tal que resista la prueba de la forma de una ley natural, es moralmente imposible". (Kant)

Lo bueno = un acto, conjunto institucional de actos, o totalidad ético-cultural que integra efectivamente como sus condiciones de posibilidad y constitución de materialidad ética, a la formalidad moral y la operabilidad concreta (factibilidad ética), es decir, "lo posible" (material- formal y factible económicamente)

Lo malo = el acto, institución, sistema, etc. no operable éticamente (fetichismo del sistema).

"Marx llamará «fetichismo» a esta inversión: se toman las cosas (mediaciones de factibilidad) como fines, y a las personas (la vida del sujeto y su autónoma participación libre) como mediaciones. Para nosotros, dicha razón instrumental deberá ser enmarcada dentro de las exigencias de verdad práctica (reproducción y desarrollo del sujeto humano) y de validez intersubjetiva (plena participación igualitaria de los afectados en la argumentación práctica) y subsumida positivamente en la acción. (Ibíd., p.264)

La crítica económica rehabilita, desde la dimensión ética de la factibilidad, el debate Norte- Sur tematizado por la Teoría de la Dependencia:

"De la misma manera, acciones posibles en el capitalismo tardío-central son todavía imposibles en el capitalismo periférico, no sólo por el grado inferior de desarrollo tecnológico, sino igualmente por el grado de explotación (transferencia estructural de valor). Es decir, si al factor tecnológico lo restringimos por su parte considerando además que los medios materiales naturales son escasos, descubrimos una segunda condición de posibilidad: la económica. Ambos condicionantes (tecnológico y económico) constituyen condiciones de posibilidad de la factibilidad de un objeto práctico a realizarse en el futuro". (Ibíd., p.265)

Podríamos afirmar desde este principio de operabilidad (o factibilidad ética) que el discurso adquiere verdadera dimensión político- ideológica, en la medida que se presenta como justificador de un sistema democrático real (basado en la democratización de la economía) y contrario a los anarquistas y a los neoliberales.

"Como hemos visto, lo que ha sido elegido como «operable» – con factibilidad técnico-ética – juega la función del a priori, que debe ahora «realizarse» en la praxis (la norma que impera la acción, la institución, el sistema de eticidad, etc.). El procedimiento de realización debe nuevamente contar con una mediación formal, y consiste en cumplir efectivamente las exigencias ya definidas para el cumplimiento principio moral formal definido, que en el «frente» de liberación política lo denominaremos el «principio democracia»".(Ibíd., p. 274)

Denuncia a "los anarquistas" como voluntaristas utópicos. Bajo esta categoría de "anarquista" designa a los movimientos revolucionarios violentos que atentan contra el principio material de la ética, es decir, producen muerte.

"El utopismo voluntarista contra el realismo de la factibilidad se precipita así en dos extremos: en el vanguardismo (ya que los «iluminados» deciden por los otros, por las masas, por los campesinos «ignorantes» y «bárbaros» del Altiplano peruano a los ojos de Sendero Luminoso; lo cual está contra la validez moral intersubjetiva) y en el anti-institucionalismo (contra toda factibilidad histórica, realista y ética). El utopista anarquista, en nombre de la institucionalidad perfecta (autocontradictoria performativamente), comete un crimen irracional antiético, como los asesinatos, contra la

pretendida sociedad urbana perpetrada por el Kmer Rojo o los efectuados por el nombrado Sendero Luminoso, en donde la violencia pura y simple reemplaza a los argumentos: un irracionalismo desencarnado contra la factibilidad finita en nombre de la factibilidad infinita, perfecta, inmediata, sin mediaciones, absoluta. El reino de la muerte se impone en nombre del reino de la libertad. Nada más lejos de una Ética de la Liberación". (Ibíd., p. 271-272)

Contra los neoliberales, la crítica se realiza en términos de alienación del individuo por el sistema. La metáfora bélica extrema la oposición: "los neoliberales ponen la razón contra la vida".

"Algunos modelos teóricos son lógicamente imposibles, inconsistentes, como el «modelo del mercado de competencia perfecta» a la Hayek. Un mercado perfecto significa que no hay en absoluto monopolio por parte de algún componente. Pero cualquier diferencia (mayor capital, tecnología, información, etc.) debe ser considerada un monopolio. Si no hay ninguna diferencia y total igualdad, con conocimiento perfecto a velocidad infinita en todos sus puntos, no puede haber competencia alguna. Un tal modelo es lógicamente imposible. Para que algo sea factible empíricamente no debe ser lógicamente contradictorio Pero lo que es lógicamente posible puede ser empíricamente imposible..." (Ibíd. 266)

"...La verdad teórica o técnica («autorreferencia» al «ser» del sistema, o como en Luhmann, y no a la «realidad» de la vida del sujeto, que sería mero «entorno») tiene su sentido en cuanto abstracta. Es la «eficacia» de la razón instrumental. Cuando se autonomiza o totaliza, anota Herbert Marcuse en El hombre unidimensional que «el universo totalitario de la racionalidad tecnológica" es la última transmutación de la idea de razón". (Ibíd., p.267)

▪ **SEGUNDA PARTE: LA ÉTICA CRÍTICA COMO CRÍTICA LIBERADORA**

En esta sección el movimiento discursivo parte de la negatividad de las víctimas (apoyándose en los "grandes críticos" de la modernidad, especialmente en Marx, los posmarxistas y Lévinas) para justificar la necesidad de mediaciones temático-científicas. Privilegia las líneas teóricas que relacionan la economía, la política y la ética. Integra el pensamiento falibilista de Apel, con la postulación de la emergencia de una consensualidad intersubjetiva de las víctimas excluidas de los procedimientos formales "hegemónicos".

La tesis que pretende justificar el discurso es el hecho de que surge una intersubjetividad simétrica anti-hegemónica de las víctimas, dominados y/o excluidos ante la intersubjetividad hegemónica. Se trataría de procesos críticos que se dan generalmente en los movimientos de mayorías populares y excepcionalmente son revolucionarios. La autoimagen de la Ética de la liberación se presenta como aquella que subsume críticamente e integra el "principio democrático" en dichos movimientos críticos. En este sentido se autodefine como no anarquista, tampoco reformista ni necesariamente revolucionaria. La utopía factible designa el proyecto de "institucionalidad" futura decidida válida y

consensualmente por la nueva intersubjetividad. Este nivel es denominado la "moral formal crítica".

Desde esta Ética de la Liberación se recapitula y resignifica la Ética Fundamental. A continuación exponemos en forma detallada el hilo discursivo:

Postulación del principio critico-material

Apela a la fuerza de los hechos para demostrar que el sistema vigente (capitalismo hegemónico) con su proyecto utópico (libertad, igualdad, propiedad para todos), genera su propia contradicción: la existencia de excluidos, víctimas de la pobreza en el capitalismo periférico. Este hecho es resignificado a la luz del criterio y del principio material (de la comunidad de la reproducción y del desarrollo de la vida del sujeto humano), alcanzado con la validez intersubjetiva del sistema vigente. A continuación, desde la positividad del criterio ético de la vida dota de sentido crítico a la negatividad: la materialidad de la muerte, el hambre, la miseria, la opresión etc.. Desde esta posición crítica el Otro aparece como "la víctima", Otro que la "normalidad" del sistema vigente (normal, natural, bueno).

La negatividad de la vida de la víctima oficia de quiebre en la totalidad hegemónica y desde esa negatividad el sistema aparece como el "capital fetichizado" (Marx), como la "Totalidad" éticamente perversa (Lévinas), "no-verdad" (Adorno), y por ello formal o intersubjetivamente pierde su validez, su hegemonía (Gramsci). Desde la mirada de las víctimas el sistema se ve represivo, no válido, dominador.

"Necesitábamos antes afirmar la verdad, la validez, la factibilidad del bien del sistema de eticidad. Sólo después, a la luz ya definida del criterio y el principio material (del deber ético de la producción y reproducción de la vida del sujeto humano, desde una comunidad de vida, desde una cultura dada, presuponiendo como proyecto la felicidad subjetiva en condiciones objetivas de justicia, en último término de la humanidad) puede descubrirse un hecho masivo a finales del siglo XX: buena parte de la humanidad es "Víctima" de profunda dominación y exclusión, encontrándose sumida en el dolor, la infelicidad, la pobreza, el hambre, analfabetismo, dominación". (Ibid., p.310)

En este punto, el argumento recurre a una resignificación de los principios de la primera Ética de la Liberación (1973), éstos son: a) La conciencia ética y crítica (saber escuchar la interpelación del Otro en su corporalidad sufriente) que tiene como primer sujeto a la misma víctima.

El proceso de liberación se presenta como un proceso dialéctico:

a) La víctima modélica (Rigoberta Menchú) aparece dotada de una conciencia ética originaria, existencial, histórica, concreta a partir de la cual comienza el proceso de concientización (Freire).

b) En un segundo momento, desde alguna "experiencia" del "nosotros" con las víctimas se puede iniciar la crítica temática (científica o filosófica). Aquí retoma los "grandes críticos" de la racionalidad moderna (Nietzsche, Freud, Horkheimer, Adorno, Foucault y particularmente de Marx y Lévinas). Pero esta Ética de la Liberación se presenta, contra el "irracionalismo" de alguno de estos críticos y defiende la universalidad de la razón. Se presenta como un discurso superador de los grandes críticos en cuanto se sitúa material y negativamente desde fuera, ante o trascendentalmente con respecto al sistema (discute con la Ética del Discurso y los postmodernos).

"Pero la Ética de la Liberación puede igualmente, contra el irracionalismo de alguno de estos críticos (por ejemplo Nietzsche o los postmodernos), defender la universalidad de la razón en cuanto tal, y en especial la razón ético-crítica, a la que nada le está vedado. Pero puede además defender la universalidad de la vida, de la corporalidad, etc, en una complejidad mayor. Este múltiple movimiento de afirmación, negación, subsunción y desarrollo es posible (imposible para el racionalismo formal de la Ética del Discurso o para los irracionalismos postmodernos), porque, aunque se parta de la afirmación de los principios materiales, formales y de factibilidad ya enunciados, se puede situar sin embargo fuera, ante o trascendentalmente al sistema vigente, a la verdad, validez y factibilidad del «bien», ya que se adopta como propia la alteridad de las víctimas, de los dominados, la exterioridad de los excluidos en posición crítica, deconstructiva de la hegemónica» del sistema, ahora descubierto como dominador: el capitalismo, el machismo, el racismo, etc". (Ibíd., p.311)

c) Desde la alteridad de las víctimas, en posición crítica y deconstructiva de la "validez hegemónica" del sistema se juzga al "bien" del sistema dominador / excluyente como ilegítimo (principio de opresión), aquí discute con la ética material de MacIntyre o Taylor. Desde allí también pone en cuestión el principio de validación intersubjetivo formal del sistema por la necesaria exclusión de los afectados en sus necesidades (principio de exclusión). Opera aquí el supuesto que se genera una consensualidad intersubjetiva crítica de segundo grado en cuanto los excluidos pueden formar una comunidad de comunicación crítico-simétrica anti-hegemónica.

" El proyecto utópico del sistema- mundo vigente que se globaliza (económico, político, Erótico, etc.) se descubre (a la luz de sus propias pretensiones de libertad, igualdad, riqueza y propiedad para todos, y de otros mitos y símbolos...) en contradicción consigo mismo, ya que la mayoría de sus posibles participantes afectados se encuentran privados de cumplir con las necesidades que el mismo sistema ha proclamado como derechos. Es desde la positividad del criterio de verdad y del principio ético material de reproducción y desarrollo de la vida del sujeto ético que la negatividad de la muerte, la miseria, la opresión de la corporalidad por el trabajo alienado, la represión del inconciente y de la libido, en particular de la mujer, la falta de poder político de los sujetos ante las

instituciones, la vigencia de valores invertidos, la alienación del sujeto ético, etc, puede ahora cobrar sentido ético cabal. «El Otro» - sobre el que tanto he insistido en otros trabajos - aparece como otro que la «normalidad» ética" (Ibíd., p.311)

La posición del intelectual propuesta es la del escéptico crítico del sistema fetichizado y liberador de las víctimas. Sin embargo, adoptaría una actitud no escéptica frente a la racionalidad comunicativa como vía para alcanzar la validez futura de un nuevo acuerdo más justo (contra posmodernos).

Un recurso importante para dotar de referencialidad al discurso consiste en señalar deícticamente a la víctima: "Rigoberta Menchú". Consideramos que el discurso de la víctima se constituye en un caso seleccionado a los fines de reafirmar la dialéctica hegeliano- marxista.

Desde este testimonio de la víctima reconstruye las fases del proceso crítico. El proceso se inicia en la contradicción producida en la corporalidad sufriente del dominado que le permitiría pasar de la "no-conciencia" a la "conciencia crítica". Desde el criterio y principio ético-material universal deduce un principio crítico-ético material-negativo o la prohibición del matar a las víctimas (la prohibición ética de empobrecer, hacer sufrir, provocar la muerte... al Otro). Así, enuncia el principio ético-crítico, en sus momentos negativo y positivo: "Quien actúa ético-críticamente ya siempre ha reconocido *in actu* que a las víctimas de una medicación (sistema de eticidad, norma, etc.) dada se les ha negado la posibilidad de vivir (en su totalidad o en alguno de sus momentos), por lo que está obligado a, en primer lugar, b.1) negar la "bondad" de una tal mediación, es decir: criticar primeramente la no-verdad del sistema que ahora aparece como dominador, y, en segundo lugar, b.2) actuar creativa y co-solidariamente para transformarlo".(Cfr: Ibíd., cap.V)

En el plano epistemológico, la reflexión sobre la validez del discurso crítico antihegemónico se enmarca en el paradigma de las ciencias sociales críticas que atienden no sólo a una lógica de justificación sino también a una lógica de descubrimiento (contra los llamados paradigmas funcionales). El discurso se torna contrario a "los conservadores" (Karl Popper) a quienes denuncia de regirse por el "principio de muerte" (Freud) o las pulsiones de pura reproducción, rechazando el momento creador. Postula además, que más allá de la pulsión de placer narcisista de Nietzsche, actúa la pulsión de alteridad creadora-

transformadora del deseo metafísico (de Lévinas). El intelectual crítico adquiere la imagen del denunciante, es decir, de aquel que testimonia en el sistema la presencia ausente de la víctima y por lo tanto se convierte en un perseguido por el Poder hegemónico.

El principio moral crítico de la intersubjetividad anti-hegemónica

El discurso fundamenta la imposibilidad de que las víctimas organicen una comunidad de comunicación simétrica sin su reconocimiento como sujetos éticos autónomos, libres y distintos. El reconocimiento del Otro, gracias al ejercicio de la "razón ético-originaria" (de Lévinas); sería anterior al argumento (a la razón discursiva o dialógica). En el origen del proceso estaría la "interpelación" o llamado de la víctima. La "conciencia ética" se cumpliría primero en la propia subjetividad (origen de la concientización en Freire) e intersubjetividad comunitaria de las víctimas. En un segundo estadio de concientización, las víctimas, los dominados y/o excluidos (los sujetos comunitarios emergentes) alcanzarían una conciencia crítica tematizada, gracias al aporte crítico explícito (científico o filosófico del intelectual orgánico).

Habría entonces tres momentos: a) Una conciencia ético crítica de los dominados y/o excluidos mismos, pretemática originante; b) una conciencia explícita temática (científico crítica); c) una conciencia crítico temática existencial, histórica o práctica del pueblo mismo. De este modo, la historia social se resolvería como en una espiral dialéctica (praxis-teoría-praxis) entre el sujeto comunitario intersubjetivo de los dominados y/o excluidos y los "intelectuales orgánicos" en diversas ocasiones históricas.

Según Dussel, una vez iniciada la crítica en los grupos de dominados, va creciendo lentamente una comunidad de comunicación antihegemónica (entre dominados y excluidos), que comienza a trabajar según el "principio democracia" (intersubjetividad consensual que reemplaza la frónesis aristotélica) en un proyecto de bien futuro (utopía factible de liberación) desde un procedimentalismo consensual en base a acuerdos todavía no-válido para la sociedad hegemónica, dominante.

La procesualidad crítica temático-existencial crecería desde los diversos "frentes de lucha de la alteridad" (movimientos sociales, frentes erótico,

ecológico, económico, etc.). De este modo, argumenta que si la mayoría de un pueblo está dominado o excluido, el principio de universalidad cambia de sujeto, y desde la comunidad de comunicación vigente hegemónica pasa a ser ejercido por la comunidad de comunicación antihegemónica. Esta afirmación parece resignificar el principio de soberanía popular.

La intersubjetividad temática, es presentada como reflejo autoconciente (concientizado) de los dominados y excluidos que comienza a comportarse como nueva intersubjetividad de validez futura. Este es el proceso de liberación propiamente dicho en su nivel formal-pragmático.

El autor distingue entre: a) la toma de conciencia pretemática e implícita (como origen radical), y b) el ejercicio de la "razón ética originaria" (desde el reconocimiento del Otro). Esta distinción está reflejada también en los imperativos correspondientes: a) la prohibición universal: "¡Te está prohibido victimar a alguien!", b) "¡Debes tomar conciencia y estudiar el origen de la negación de las víctimas y proyectar alternativas de liberación!". De allí, enuncia el principio formal moral crítico: "Quien actúa críticamente con validez anti-hegemónica, desde el reconocimiento de la dignidad de las víctimas como sujetos éticos, desde el conocimiento de la imposibilidad de vivir de los dominados, y desde la no-participación de los excluidos, ya siempre está obligado *in actu*, a la re-sponsabilidad que comparte solidariamente, a buscar las causas de la victimación de los dominados y a proyectar alternativas positivas futura para transformar la realidad". (Cfr: *Ibíd.*, cap. 5)

La "imposibilidad de elegir morir" funda la necesidad de gestionar crítico-intersubjetivamente la "posibilidad de vivir" desde alternativas concretas. La Ética de la Liberación se presenta como una ética justificadora de los movimientos sociales contrahegemónicos y su función sería la de argumentar en favor del sentido ético de la lucha por la sobrevivencia y la validez moral de la praxis de liberación de los oprimidos / excluidos.

El Principio - Liberación

Teniendo en cuenta que el criterio material es la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano (críticamente: las víctimas), la praxis de liberación queda asimilada al "desarrollo" de la vida humana.

Siguiendo a Marx y Lévinas, afirma que el intento de liberar a las víctimas produce un "desarrollo" histórico en contra de la pura reproducción de "lo Mismo" (fijación, estabilización, repetición, dominación).

La "praxis de liberación" en tanto transformación, se presenta como la irrupción de las víctimas que deconstruyen el sistema que las niega y que construyen nuevas normas, actos, instituciones o sistema de eticidad global.

Este nivel es denominado de la factibilidad de la razón instrumental crítica. A diferencia de la mera razón instrumental formal (Weber) que mide su "eficacia" por el rendimiento del medio con respecto a los fines o valores, la razón instrumental crítica puede "juzgar" o "poner" fines y valores. Así, trata de articular la razón instrumental (formal de medio-fin) y de juzgar su "eficacia" con respecto a la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano.

La razón práctico-material (que juzga las mediaciones de la vida en cuanto a la verdad práctica de las normas), la razón discursiva (que cumple la función argumentativa de alcanzar la validez intersubjetiva) fija el marco dentro del cual la razón instrumental (ética) descubre los medios factibles (técnica, económica, políticamente, etc.) para hacer posible la vida en libertad digna de todos los miembros de la comunidad (de vida, de comunicación y de eficaz solidaridad corresponsable). El acto de la razón liberadora supone todos los momentos. En el proceso planteado quedan asumidos tanto una crítica de la razón utópica (Hinkelammert) como el "Principio-Esperanza" (Bloch) en cuanto momentos internos.

El criterio de liberación se funda en las necesidades no cumplidas (materiales, formales, de factibilidad) de las víctimas, vistas desde alternativas decididas discursiva-críticamente por los movimientos sociales emergentes. De allí, deduce el "Principio-Liberación", como exigencia última deóntica:

"...por todo lo dicho, el principio podría describirse aproximadamente de la siguiente manera: El que opera ético-críticamente debe (está obligado a) liberar a la víctima, como participante (por «situación» o por «posición», diría Gramsci) de la misma comunidad a la que pertenecen las víctimas, por medio de a) una transformación factible de los momentos (de las normas, acciones, microestructuras, instituciones o sistemas de eticidad) que causan la negatividad material (impiden algún aspecto de la reproducción de la vida) o discursivo formal (alguna simetría o exclusión de la participación) de la víctima; y b) la construcción, a través de mediaciones con factibilidad estratégico-instrumental críticas, de nuevas normas, acciones, microestructuras, instituciones o hasta sistemas completos de eticidad donde dichas víctimas puedan vivir, siendo participantes iguales y plenos". (Ibíd., p.559)

El discurso cumple una importante función utópica al proyectar la praxis de la liberación como motor de la historia. La idea reguladora que organiza el discurso y la praxis es la de una sociedad sin víctimas, ideal análogo al reino de la libertad marxista.

"Se trataría, (...) de un desarrollo, de un «progreso cualitativo» histórico. Esta obligación tiene pretensión de universalidad - es decir, vale para todo acto y en toda situación humana. El interés liberador (que se funda en la idea regulativa de una sociedad sin víctimas -aunque se sepa de su imposibilidad empírica-, y, en concreto -Y esto sí es empíricamente posible-, sin este tipo histórico de víctima de la cual uno es empíricamente responsable, (y por lo que hay que luchar para que sea posible su liberación) mueve pulsionalmente y abre el horizonte de esta obligación llevada a cabo por la razón liberadora (razón ético-crítica práctico-materia, discursiva consensual y estratégico-instrumental)". (Ibíd., p.559)

En resumen, la fundamentación de los principios que sostienen la arquitectónica se construyen en discusión con distintas posturas: el principio material se fundamenta contra cínicos (Hayek); el principio formal contra escépticos (Apel ante Rorty); el de factibilidad contra anarquistas utópicos (Bakunin); el principio ético-crítico contra conservadores que no reconocen la existencia de víctimas (Berger); el discursivo crítico contra dogmáticos (que creen no falsable la verdad-válida vigente), o el del vanguardismo izquierdista estaliniano (que afirma tener la verdad-válida sin ser fruto de discusión en la "base").

Por otra parte, Dussel distingue entre coerción ilegítima y legítima. La primera es la que ejerce el sistema vigente contra las víctimas que toman conciencia y luchan por sus "nuevos derechos". La cohesión ilegítima queda asimilada a la "Violencia" y designa la fuerza ejercida contra el derecho legítimo (válido) del Otro. La defensa que las víctimas efectúan de sus "nuevos derechos" descubiertos, no se asimila a la violencia (porque no se ejerce contra ningún derecho del Otro), sino que es "justa defensa" con medios apropiados. La validación de una acción defensiva de la comunidad de vida que promueve la sobrevivencia y la comunicación antihegemónica no alcanzaría validez desde la comunidad dominante pero se trata de una "defensa justa" (justa coerción) de las víctimas.

El punto de partida del proceso ético crítico-liberador es la "normalidad injusta" bajo el proyecto de una institución o sociedad más justa, donde las víctimas serán parte constitutiva y participante en la justicia. La aplicación del

principio de universalidad se juega en nivel formal de la nueva intersubjetividad del "Principio-Democracia". Este principio abre un horizonte utópico en que la nueva comunidad se transformará con el tiempo en la intersubjetividad o comunidad de comunicación normal.

El proceso crítico liberador se presenta de modo recurrente en la historia y su bondad o validez serán siempre provisionales (contra el "Tribunal de la Historia Mundial" de Hegel). De todas maneras, para Dussel, los criterios y principios (materiales, formales, procesuales, críticos y de liberación) guían las conductas como ideas reguladoras para determinar la validez ética de los actos en ese ininterrumpido proceso de reflexión, "aplicación" y cumplimiento de las acciones en vista de promover el "válido-bueno" desde el criterio de sobrevivencia y a la luz de la intersubjetividad crítica de las víctimas.

II. 3. SEGUNDO NIVEL DE ANÁLISIS: LA CONSTRUCCIÓN DE CATEGORÍAS AXIOLÓGICAS

El primer nivel de análisis ha anticipado varias categorías sobre las que se organiza el discurso. Nos proponemos aquí profundizar cómo se construyen algunas de estas categorías que consideramos relevantes. Sin pretensión de agotar el análisis hemos optado por recortar aquellas que consideramos más importantes. En primer lugar, se analizan las categorías "sistema / exterioridad" en relación al tema del sujeto y en segundo lugar, las de "alienación/liberación" como estructuradoras de la crítica. En tercer lugar reflexionamos sobre el ejercicio ampliado de la racionalidad centrado en la "razón ética pre-originaria".

II.3.1. LA EXTERIORIDAD COMO SUPUESTO ÉTICO ANTROPOLÓGICO EN LA CONSTRUCCIÓN DE LOS SUJETOS HISTÓRICOS.

La antropología de Dussel se plantea en abierta discusión contra las teorías que niegan que haya uno o varios "sujetos históricos" colectivos, o que proclaman la "muerte del sujeto". Dussel pretende devolver consistencia a los sujetos colectivos frente a una lógica de la fragmentación del sujeto como la contracara funcional de la lógica sistémica totalizante.

La crisis posmoderna signada por la disolución del "ego cógito" cartesiano⁵³, "sujeto trascendental" kantiano⁵⁴ o del "sujeto de la historia" marxista⁵⁵, implica a la vez el despliegue de la lógica de una razón sin sujeto. En este marco, la reflexión de Dussel apunta a colocar nuevamente en el centro del escenario teórico al sujeto. Lo hará en diálogo con Marx, intentando recuperar para y desde su visión de la Filosofía de la Liberación, la idea del "sujeto de la historia".

El hecho de que toda totalidad sea considerada por el autor como histórico-contingente y en este sentido falible, supone buscar un criterio de universalización de contenido que trascienda al principio de universalización de la ética del discurso y al relativismo cultural. Además, desde el punto de vista de la teoría social, implica la búsqueda de una salida a la teoría sistémica de Luhmann que reduce a los individuos a condición de entorno de sistemas de acción autorreferentes.

En este sentido, la categoría de **exterioridad** cumple en el discurso de la Ética de la Liberación una función de apoyo⁵⁶ fundamental en su afán de superar la aporía relativismo-universalismo y justificar su crítica de la dominación y praxis de liberación. La construcción de esta categoría sigue el entramado de la dialéctica de la subjetividad. Los desplazamientos semánticos que operan entre las categorías "corporalidad - subjetividad - sujeto - intersubjetividad"

⁵³ El *ego cógito* es un yo al mismo tiempo individual y universal. El paradigma moderno se presenta como un universalismo monológico en el cual la afirmación del yo tiene la contracara de la negación e invisibilización del otro. Arturo Roig explica que el modo como este *ego cogito* se expresa al mismo tiempo como *ego conqueror* y *ego imaginor*, proyectando su dominación sobre el pensamiento, sobre la realidad actual y sobre la realidad posible, al someter también a su dominio el mundo imaginario. (ROIG, A. 1996, p. 14).

⁵⁴ El sujeto trascendental kantiano que pretende configurar el punto de vista universal de un sujeto cualquiera, válido para todo tiempo y lugar, trascendentaliza el punto de vista particular y situado de un sujeto histórico y social.

⁵⁵ De acuerdo a las tesis marxistas «los hombres hacen la historia», por la cual "los hombres", "las clases sociales", serían "el sujeto de la historia". Marx concibe la unidad sujeto-objeto como unidad tensional dinamizada en esa dimensión de la praxis. Desde esta perspectiva, las clases sociales no se consideran como sujetos en sentido metafísico, sino como "agentes" en sentido histórico.

⁵⁶ La función de apoyo le permite al locutor posicionarse en un lugar privilegiado, de conciencia transparente, desde el cual interpreta la realidad de forma englobadora y superadora de otros puntos de vista sectoriales. También es posible que el propio discurso quede sustraído de la dimensión histórica otorgando un *status* absoluto a un objeto extra-histórico u otorgándole un *status* hipo-histórico, en el caso que se presente

resemantizan la categoría "Otro" /"otros" dotándolos de cuerpo propio, sujetos de necesidades, objetos de deseo y trascendentes a todo sistema de eticidad. Sobre estas categorías se asienta una ética del cumplimiento de las necesidades para la vida que afirma la dignidad del sujeto ético- corporal.

Por otra parte, esta antropología se presenta como un discurso justificador de aquellas demandas de la denominada por Roig "moralidad de emergencia en América Latina"⁵⁷. Según Roig algunas de las líneas profundas que dan consistencia a dichas morales son: la exigencia del reconocimiento de la dignidad humana como bien universal; la consideración de las necesidades como cuestión económica y moral en tanto la dignidad es sentida como necesidad y principio que justifica, ordena y da sentido al universo de las necesidades; el rescate de la subjetividad como motor de la conducta y el reconocimiento de su prioridad frente a las formas opresivas de eticidad; y, por último, la vigencia constante de formas de un pensar utópico como fuente de regulación de la propia emergencia".(Cfr: ROIG, A. 2000). Dussel trabaja estas categorías apoyado en los grandes críticos, a la vez que demuestra gran ductilidad para insertar su teoría antropológica en las categorías vigentes del paradigma de la complejidad. El discurso establece un vínculo coimplicante entre naturaleza, sociedad y cultura sobre el que construye dialécticamente la humanidad desde la dignidad como idea reguladora.

" La Ética de la Liberación subsume así el momento crítico de los "grandes críticos» (Feuerbach, Schopenhauer, Nietzsche, Horkheimer, Adorno, Marcuse, y particularmente de Marx, Freud y Lévinas) en cuanto ellos critican aspectos de lo que de «dominadora» tiene la Modernidad, la razón moderna. Pero la Ética de la Liberación puede igualmente, contra el irracionalismo de alguno de estos críticos (por ej. Nietzsche o los postmodernos), defender la universalidad de la razón en cuanto tal, y en especial la razón ético-crítica, a la que nada le está vedado. Pero puede además defender la universalidad de la vida, de la corporalidad, etc., en una complejidad mayor. Este múltiple movimiento de afirmación, negación, subsunción y desarrollo es posible (imposible para el

como un factor natural , o hipo-histórica en el caso que sea sobrenatural. En ambos casos el efecto es la deshistorización. (Cfr: FERNÁNDEZ, E. 1995, p. 33-34).

⁵⁷Arturo Roig en su "*Ética del poder y moralidad de la protesta*" afirma que entre los modos de objetivación del sujeto latinoamericano la categoría dignidad juega un papel fundamental. En sus palabras: "*la "dignidad" no aparece escindida de las necesidades, en cuanto que constituyen dos facetas que integran el conatus o impulso que nos mueve a mantenernos en nuestro ser. Hasta podríamos decir que, desde ese punto de vista, la dignidad misma es una necesidad, en cuanto que nuestro perseverar en el ser quiere serlo como seres humanos. Por otra parte, la dignidad juega como un principio ordenador y de sentido tanto de las necesidades, como de los modos de satisfacción de las mismas. Y todavía tendríamos que señalar otros aspectos que se encuentran implicados en la palabra-símbolo que expresa nuestra convicción moral y que tienen que ver con la antropogénesis. Nos referimos al trabajo, otra de las necesidades del ser humano que únicamente adquiere su plenitud de sentido desde la dignidad*". (ROIG, A. Op. cit., 2000, Preámbulo).

racionalismo formal de la Ética del Discurso o para los irracionalismos postmodernos), porque, aunque se parta de la afirmación de los principios materiales, formales y de factibilidad ya enunciados, se puede situar sin embargo fuera, ante o trascendentalmente al sistema vigente". (Ibíd., p. 311)

La búsqueda de lo trascendental, no debe entenderse en sentido kantiano (como un más allá de lo material o de contenido) sino como un algo más allá del "sistema" o "la ontología". Lo trascendental al sistema designa a la exterioridad como inagotable fuente subjetiva de posibles constituciones de sentido del Mundo. Es decir, la exterioridad está sujeta a una normatividad que no depende de la relatividad de los posibles sentidos del mundo de la vida sino que tiene un aspecto "absoluto" y "trascendental" con respecto a cualquier totalidad histórica. En este sentido, funciona como un a priori ético- antropológico que da cuerpo a la humanidad rehabilitando a la "persona humana" como un absoluto, trascendente a todo horizonte de comprensión.

La persona humana "trasciende" el mundo de la vida como "fuente" y como "objeto" de constitución de sentido: como "fuente" determina el sentido del mundo, mientras que como "objeto" es determinada; en ambos sentidos, la persona es infinitamente determinante y determinable. Del mismo modo, la dignidad de la persona se postula de modo absoluto, independientemente de la forma de vida histórica a la que pertenezca.

En sus primeras obras, la antropología encontraba apoyo en la dimensión metafísico-teológica. La exterioridad en el "cara a cara" configuraba "el rostro del Otro" como "un absoluto Otro", es decir como "epifanía de Dios"⁵⁸. En esta obra es visible una referencia explícita que oficie de apoyo sobrenatural, sin embargo, se integra la perspectiva de la biología, las neurociencias y la epistemología genética con una función similar. Consideramos que el campo antropológico abierto por la categoría "exterioridad" (el "otro") cumple una función de apoyo

⁵⁸ En sus obras anteriores la exterioridad (el Otro) se construía desde la noción de alteridad de Lévinas. Dussel intenta dar un paso más y pretende ensamblar dicha noción mediada en el "cara a cara" con la historia. El otro no es sólo alteridad antropológica - teológica, sino que entra en la historia y se concreta políticamente. Tomamos un ejemplo en una obra de 1985: "Más allá, trascendental al horizonte del sistema (de la carne, totalidad), el "otro" se presenta o aparece (es "epifanía" y no mero "fenómeno) como quien "provoca" y exige justicia. El "otro" (la viuda, el huérfano, el "extranjero" de los profetas bajo el nombre universal de "el pobre") ante el sistema es la realidad metafísica más allá del ser ontológico del sistema. Por ello exterioridad, lo más ajeno al sistema totalizado: (...) es el "lugar" de la epifanía de Dios: el pobre. En el sistema el único lugar posible para la epifanía de Dios son aquellos que no son sistema: el distinto del sistema, el pobre". (Cfr: DUSSEL, E. Op. cit.. 1986, p. 256 - 257)

hipo-histórico que se sustenta en "la corporalidad humana", no sólo como epifanía irrebable, sino también, como hecho objetivo construido en un proceso de conocimiento.

Podría afirmarse que la ontología del ser vivo de Humberto Maturana⁵⁹ se convierte en la metateoría que le permite articular los modos de objetivación de la subjetividad -intersubjetividad en la metáfora biológica del fenómeno social.

" La «unidad de tercer grado» humana – de Maturana – se da por el lenguaje, siendo éste, como hemos dicho, no sólo un momento neurológico o genético, sino que es también un producto cultural. Los homínidos a los que pertenecemos tienen más de quince millones de años; desde hace unos cuatro millones existe el homo habilis. En ese tiempo se fue desarrollando la cooperación y coordinación actual aprendida a través del lenguaje, que dio recursos para actuar creativamente una indefinida cantidad de nuevas distinciones objetos que sin el lenguaje no hubieran podido manejarse – en primer lugar la distinción entre entorno y lenguaje: "Nos encontramos a nosotros mismos en este acoplamiento no como el origen de una referencia ni en referencia a un origen, sino como un modo de continua transformación en el devenir del mundo lingüístico que construimos con los otros seres humanos".(Maturana:1985:55). La sintaxis, no sólo genética, así como el proceso de categorización conceptual, va produciendo complejas estructuras de relaciones de grupos neuronales que establecen sus reglas desde una práctica fonética, hablada mucho antes que como escritura; pienso ahora en Jaques Derrida". (Ibíd., p.99)

Por otra parte, los estudios de neurobiología cerebral de Gerald Edelman le permiten trazar un puente entre los juicios de hecho y los juicios normativos apoyado en las funciones afectivo-evaluativas del sistema cerebral.

"Estos estados corporales repercuten en la entera estructura de la corporalidad (en el nivel endocrino, químico, neurológico, muscular, psicológico, constituyendo el «mecanismo básico» de la emoción primaria. Se trata de la «subjetividad y el «psiquismo» de Lévinas, que no son momentos cognitivos, representativos o eidéticos".(Ibíd., p.100)

"Un estado general de satisfacción («sentimiento fundamental») debe entonces distinguirse de la emoción de alegría o gozo y de la sensación de placer. Todo esto está relacionado al fin conjunto de la corporalidad en sus diversos niveles, en referencia a la

⁵⁹ Podría interpretarse que el enfoque adoptado por Dussel en esta obra se inscribiría en el enfoque denominado post- racionalista. Este enfoque tiene sus fuentes en estudios de los etólogos y los neo-darwinistas por una parte y la teoría biológica del conocer de Humberto Maturana. Desde esta perspectiva el conocimiento se define como algo biológico y no sólo filosófico o metafísico. Si el conocimiento es biológico, es la vida y la vida es conocimiento, por lo tanto, éste no sería privativo del hombre, sino propio de cualquier organismo. De acuerdo a esta teoría el fenómeno social tiene un fundamento biológico. Maturana y Varela explican la emergencia del fenómeno social del siguiente modo: *"Para que exista un sistema social debe darse la recurrencia de las interacciones que resultan en la coordinación conductual de sus miembros, es decir, debe darse recurrencia de interacciones cooperativas . De hecho, si hay recurrencia de interacciones cooperativas entre dos o más seres vivos, el resultado puede ser el sistema social si tal recurrencia de interacciones pasa a ser un mecanismo mediante el cual éstos realizan su autopoiesis.....Sin la pegajosidad biológica, sin el placer de la compañía, sin amor, no hay socialización humana, y toda sociedad en la que se pierde el amor se desintegra. La conservación de esa pegajosidad biológica, que en su origen asocial es el fundamento de lo social, ha sido en la evolución de los homínidos el factor básico en el acoplamiento de la deriva filogenética humana que resultó en el lenguaje, y a través de la cooperación y no de la competencia, en la inteligencia típicamente humana". (Cfr: MATURANA, H. **La realidad:¿objetiva o construida?**. Fundamentos biológicos de la realidad. Barcelona, Anthropos, 1995, p. 11.)*

permanencia, reproducción o desarrollo de la vida del sujeto humano. Si a esto apegáramos las «evaluaciones» culturales (las de un egipcio diversas a las de un griego, de un azteca, a las de español o moderno europeo, etc.), tendríamos un nuevo «sentir evaluativo general reflejo» (la conciencia moral o ética), que «monitorea» (subsume) toda la existencia no sólo en el nivel visceral de la corporalidad, sino en el nivel cultural-histórico de la misma corporalidad en estado autoconsciente y lingüístico como actor social de los valores culturales (incorporado cerebralmente en las áreas más desarrolladas y recientes de los lóbulos corticales lingüísticos, perfectamente articulados con el sistema límbico y base del cerebro, produciendo una unidad compleja de los diversos órdenes evaluativo-afectivos)". (Ibíd., p.102)

El esfuerzo teórico que caracteriza el discurso se orienta a justificar que "la comunidad vida" es condición de posibilidad de "la comunidad de comunicación" o de "los sistemas sociales"; del mismo modo que "el sistema afectivo- evaluativo neurocerebral" y "la inscripción en el lenguaje" es condición de posibilidad de la emergencia de la subjetividad e intersubjetividad ⁶⁰.

"Estamos ante una novedad importante: el ejercicio del sistema afectivo-evaluativo (un evaluar con anterioridad al mismo «juicio de valor» explícito y abstracto, y aun del mismo sujeto o predicado del «juicio de hecho» de la razón instrumental) es un momento constitutivo originario del acto mismo de la captación teórico-práctica y empírica por excelencia del categorizar (...).

Con la «materia» de la categorización perceptual, el humano efectúa una segunda función: la «categorización conceptual» (...).

Así como el sistema afectivo-evaluativo constituye un momento del proceso de categorización, de la misma manera la categorización conceptual reorganiza el sistema de valores ordenándolos, por su parte, también en base al criterio de la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto orgánico humano (para simultáneamente ser subsumido en criterios lingüístico-culturales). (Ibíd., p.96-97)

En resumen, la antropología de la *Ética de la Liberación* postula que el ser humano es en primer lugar un "ser corporal vivo". La resemantización de la "naturaleza humana" se apoya en este vínculo trazado a la "corporalidad humana" como hecho biológico - social y cultural: "la corporalidad humana" designa el "momento del ser viviente" que se distingue de la mera "corporeidad" animal. "La naturaleza del animal humano" es la "corporalidad humana" ("que hasta su última célula o pulsión, es esencial y diferenciadamente humana"). El cerebro es la base material o epicentro nervioso que maneja los estímulos o

⁶⁰ Interpretamos que esta perspectiva tiene puntos de comparación con la teoría de Samaja por tener referencia al paradigma sistémico dialéctico. Samaja desde un enfoque epistemológico dialéctico-genético, asigna a las normas una función "eticizante" (definida como aquella capacidad de crear o aceptar una regulación normativa de tipo semiótica en el orden de un valor). Esta función habría posibilitado el desarrollo socio- genético a partir del cual emerge la conciencia. Las regulaciones normativas que rigen las relaciones sociales, suprimen, conservan y superan a las regulaciones puramente biológica de las acciones individuales. De este modo, las pulsiones biológicas de los individuos quedan subordinadas a la función de la norma que consiste en: someter el devenir irreversible de la realidad individual a la previsión y el control para la reproducción del grupo. Por otra parte, la crisis del poder de las creencias va de la mano con la aparición de conflictos de creencias que constituyen momentos de desequilibrio del sistema. Estos conflictos no aparecen azarosamente, sino que surgen de conflictos en las condiciones materiales de

vivencias procedentes de un entorno elemental real traducidos en placer o dolor, categorizados por el sistema categorizador y lingüístico. (Cfr: *Ibíd.*, p.98). De este modo, el principio de conservación de la vida o la pulsión de vida funcionaría como un a priori ético-axiológico que encuentra expresión en la necesidad de vivir de modo valioso o digno.

Ayudado en este nuevo punto de vista que aportan las neurociencias el autor se lanza a reinterpretar y refutar la teoría kantiana según la cual el arbitrio no puede ser fundamento de la ley moral (dado que carece de necesidad objetiva a priori). Esta teoría constituye uno de los nudos críticos de la ética puesto que abre la aporía entre éticas formales y materiales.

La superación de esta aporía se resuelve mediante la resemantización del arbitrio kantiano (condición subjetiva) como "el sistema evaluativo-afectivo", sistema que sí tiene necesidad objetiva a priori. En síntesis, a partir de las categorías de las neurociencias reordena el universo de las necesidades en creciente complejidad, de modo que: tanto el "sistema afectivo-evaluativo" (impulso) como el "sistema de categorización" teórico-práctico (razón) tienen la misma necesidad objetiva. Las necesidades responden: "en primer lugar, a las exigencias de la vida humana (necesidad objetiva primera); en segundo lugar, se articulan con el nivel lingüístico-cultural histórico; y, en tercer lugar, a las exigencias superiores y culturales universales de una ética crítica (integrada a funciones del sistema límbico o base del cerebro, junto al lóbulo frontal del córtex)" (*Ibíd.*, p.102).

"Toda norma, acción, microestructura, institución o eticidad cultural tienen siempre y necesariamente como contenido último algún momento de la producción, reproducción y desarrollo de vida humana en concreto. El acto límite, que pudiera parecer que no tiene ya por contenido a la misma vida, el suicidio, de ninguna manera es una excepción. El suicida, en primer lugar, no podrá fundamentar éticamente su autonegación absoluta; no podrá tampoco sobre el suicidio fundar una acción ética posterior o un orden social, ya que se niega como sujeto de toda acción posterior. Pero aún más, si cansado, desmotivado o sufriente se «quitara la vida» la supone siempre, ya que es exactamente por haber perdido sentido su vida concreta por lo que intenta extinguirla: la vida no vivible funda la posibilidad de negar la vida: el suicidio". (*Ibíd.*, p.91-92)

En definitiva podríamos concluir que la categoría "corporalidad humana", ("naturaleza humana" o "naturaleza humanizada") cumpliría una función hipo-

histórica que le permite postular, más allá de los sistemas histórico-culturales, un principio normativo de tipo material.

La anterioridad de la subjetividad como momento de la corporalidad humana marca la dimensión de interioridad como un *factum*, modo de realidad que se sustrae al operar lingüístico. La "corporalidad subjetiva" - subjetividad *in actu* ("vivencia" de lo que acontece físicamente transmitido por el sistema nervioso) y "subjetividad consciente" (como objeto de la subjetividad) representan dos "hechos" diferentes: el «hecho» neurológico y el «hecho» reflexivo «portado» materialmente por el primero. De este modo, el descentramiento del sujeto no queda en el vacío, ni está constituido plenamente por el orden simbólico, sino que debajo del sujeto está la corporalidad subjetiva. "La subjetividad es más que conciencia, pero dice referencia a ella".

Interpretamos que el rasgo unitario de la corporalidad subjetiva se presenta como un sustrato que rehabilitaría cierto sustancialismo. Desde la perspectiva de lo psíquico, la idea de "unidad-individuo" remitiría a una esfera, que compuesta de un adentro y un afuera, entra en contacto con otras esferas. Se trataría de "cuerpos psíquicos" que sólo pueden diferenciarse psíquicamente (como sujetos) en su inscripción social y sólo en función de los otros es como se podría llagar a ser psíquicamente una singularidad.

"...la persona es un concepto relacional: sólo se es persona desde el Otro. De manera análoga, el sujeto inter-subjetivo (monológico o comunitariamente) aparece y se constituye en los acontecimientos que lo hacen posible, y existe mientras se conserva la situación". (Ibíd.,p. 520)

El autor concibe la realidad humana como práctica: a priori una relación persona a persona en una comunidad de vida y de comunicación. Presupuesta real (objetiva) y trascendentalmente (subjetivamente), de modo que antes que la naturaleza (humana) se encuentra el Otro (Cfr: DUSSEL, E. Op. cit., 1993, p.19).

Consideramos que en esta figura del Otro, anterior a la constitución de la realidad humana, es posible ver el fondo del imaginario biologicista con que se piensa el concepto de unidad-individuo-ser aislado. Por otra parte, el a priori pragmático trascendental se construiría desde la exterioridad como categoría irrebাসable.

Los horizontes prácticos comunicativos (históricos) de constitución de sujeto o de los sujetos históricos se desplazan a través de distintos ámbitos:

- a) El ámbito político-económico, entendido como relación persona a persona en el nivel de igualdad, fraternidad y solidaridad. Desde este horizonte, la dignidad como valor absoluto de la persona es la categoría que permite la crítica a la alienación de la corporalidad como valor de uso o de cambio en el capitalismo.
- b) El ámbito de la erótica, entendido como relación persona a persona desde la sensibilidad (pulsional-afectivo). La dignidad del Otro es la ley que regula las relaciones interpersonales constituyendo al "sujeto del deseo del otro como otro". Desde este horizonte abre la crítica a la alienación o plus represión de la corporalidad en la cultura dominante (ego fálica o eurocéntrica).

En suma, la dignidad de la persona es el único Absoluto que permite criticar todas las formas de alienación- enajenación de los sistemas de eticidad totalizados (fetichizados).

El problema que Dussel debe sortear es fundamentar el pasaje del criterio descriptivo (ser) al normativo (deber ser) para reconstruir el rasgo unitario del sujeto ético corporal como agente social. En discusión con la denominada falacia naturalista (Hume) y la teoría de los sistemas de Luhmann busca apoyo en una fundamentación dialéctico-material.

"... nadie puede pretender negar que el «ser» humano como sujeto, en primer lugar, tiene su vida, aunque transcurra en su mayor tiempo en instancias auto-organizadamente bajo un cierto control autoconsciente (como función superior neurocerebral). La responsabilidad sobre sus actos, sobre su vida, es una consecuencia no sólo de la conciencia sino de la autoconciencia. En segundo lugar, el viviente humano está constituido originariamente por intersubjetividad que constituye al mismo ser humano como sujeto comunicativo (en una comunidad de vida y de comunicación lingüística). La corresponsabilidad es otra consecuencia. Y, en tercer lugar, otra dimensión de lo indicado, el viviente humano es un sujeto que desde su origen participa en un mundo cultural (de símbolos, valores- pero igualmente de normas, prescripciones, etc.). Todo esto dice relación necesaria al modo humano de ser viviente, es decir, de producir, reproducir y desarrollar la propia vida como un sujeto individual humano. Pareciera entonces que todo enunciado descriptivo de momentos constitutivos del ser viviente humano como humano incluye siempre, necesariamente (por ser un sujeto humano y no otra cosa) y desde su origen, una autorreflexión responsable que «entrega su propia vida a la exigencia de conservarla – y más si se considera que la acción del puro instinto específico se ha transformado en exigencia de valores culturales –. Estas exigencias, obligaciones o deber-ser se explicitan en enunciados normativos, ya que el ser humano ha perdido ciertos momentos instintuales (muy presentes en los animales) como efecto de su comportamiento histórico-cultural. En efecto, la conducta comunitaria lingüística con costumbres reguladas valorativamente ha subsumido el evolucionar instintual, y se ha desarrollado culturalmente. La normatividad ética viene a reemplazar el comportamiento de la especie animal, la historia suplanta y supera muchos momentos genéticos. La espontaneidad libre y autorreflexiva humana abre un inmenso horizonte a las decisiones no estimuladas, pero entre seguridad del instinto y la pura «arbitrariedad» de una libertad sin límites, la ética enmarca una conducta regulada por deberes, obligaciones, exigencias racionales (que tienen como parámetro material la frontera que divide la vida de la muerte)". (DUSSEL, E. Op. cit., 1998, p. 137)

Interpretamos que para Dussel (de mismo modo que para Maturana) la sociedad es un orden emergente que se deslinda de lo específico de la vida orgánica y de la vida interior de las conciencias. La emergencia designaría la irrupción de un nuevo orden que suprime, supera y conserva a la totalidad que le dio origen, a la vez que no puede ser explicado ni reducido a la infraestructura orgánica sobre la que se encuentra sostenido. Sin embargo, la dialéctica entre naturaleza y cultura queda anudada por la función socializadora de las normas éticas. Desde la lectura del texto, inferimos que dichas normas son funcionales si responden al principio de "vida del sujeto ético-corporal" (naturaleza humana) y disfuncionales (y en este sentido, no éticas) si responden a la reproducción de un sistema social autorreferente.

El recurso fundamental para dotar de unidad al sujeto ético- corporal es el tópico vida- muerte. El discurso necesita quitar peso al "principio de muerte" para abrir paso a una dialéctica positiva. En este caso, el recurso es el descentramiento del "Eros" freudiano hacia una erótica que se fija a un objeto: "los seres humanos" (la alteridad). El principio de liberación conmuta la dialéctica vida- muerte (totalización), en una dialéctica positiva (vida- vida) o analéctica⁶¹.

En discusión con la teoría crítica de la escuela de Frankfurt, se esfuerza por elaborar una teoría positiva de la sociedad que sea crítica⁶². Pero, consideramos que el principal interlocutor en esta contienda por el rescate del sujeto unitario ético- corporal es Luhmann. Este último construye una teoría general de la sociedad que toma como punto de partida la epistemológica constructivista y formulaciones sistémicas funcionalistas estructurales. Para

⁶¹ Dussel usa de modo indistinto "instinto" y "pulsión", sin embargo, la teoría lacaniana distingue entre necesidad- demanda y deseo. Para Lacan la necesidad animal implica un organismo en relación directa con su objeto. Para el hablante esta relación aparece perturbada porque la necesidad debe ser mediada por el lenguaje . Esto no describe un momento evolutivo puesto que el lenguaje preexiste al sujeto. El sujeto así está obligado a pedir, demandar y los objetos con que el Otro responde son objetos de la cultura. La demanda es una articulación significante, de modo que el sujeto queda a merced de la lectura del Otro. El objeto, como objeto de la necesidad se enajena , la demanda siempre da en la falta del Otro como tesoro de significantes. La diferencia entre demanda y la necesidad da por resultado el deseo que tiene su causa en la falta (objeto "a"). (Cfr: D`ANGELO y otros. **Una introducción a Lacan**. Bs. As. Lugar, 1988)

⁶² Dussel cuestiona a la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt que se concentre sólo en las condiciones de la crítica negativa, teórica e interdisciplinaria de la sociedad. Según el

Luhmann la sociedad es un sistema autopoietico autorreferente, teoría que rompe con la tradición sustentada en la concepción del sujeto o del ser humano como ultraelemento de lo social. Para Luhmann lo social no está constituido por la acción de seres humanos sino por la comunicación, definida como la operación que se hace posible por la sociedad⁶³. La ética de la liberación haría frente a esta teoría que aborta al sujeto social de su posición de sustrato, desde la categoría "exterioridad" y el rescate de las necesidades como principio regulador-normativo de los sistemas sociales⁶⁴.

"El sujeto vivo humano concreto" cumple una función de apoyo fundamental a partir de la cual se construirían históricamente los modos de subjetivación.

Centramos el análisis de la constitución del a priori ético- antropológico desde la dialéctica pulsional. El rescate de la corporalidad se bascula desde la resemantización del objeto de la pulsión y la reinscripción de lo racional en la naturaleza humana.

"... el sistema evaluativo-afectivo no tendría ninguna «necesidad objetiva» para Kant. Sí la tiene en cambio, en la descripción actual neurobiológica del sistema de categorización práctico-teórico. Desde un punto de vista cerebral ambos sistemas tienen la misma necesidad objetiva: responden, en primer lugar, a las exigencias de la vida humana (necesidad objetiva primera); en segundo lugar, se articulan con el nivel lingüístico-cultural histórico; y, en tercer lugar, (...) responden a las exigencias superiores y culturales universales de una ética crítica (integrada a funciones del sistema límbico o base del cerebro, junto al lóbulo frontal del córtex). Las funciones más complejas del cerebro humano (las emociones secundarias, la felicidad, la categorización conceptual, la competencia lingüística y la autoconciencia, que permiten la autonomía, la libertad y la responsabilidad del sujeto ético-cultural e histórico) subsumen las funciones físico-vitales de los cerebros menos desarrollados de los pre-humanos". (Ibíd., p.102)

autor, se reduce a una teoría acerca de las condiciones de posibilidad de hacer crítica social. (Cfr. DUSSEL, E. Op. cit., 1998, p. 327).

⁶³ N. Luhmann, sociólogo alemán, complementa en el ámbito de las ciencias sociales las teorías autopoieticas de Maturana. Luhmann plantea el sentido de lo que él denomina autodescripciones símil de la autopoiesis: "el sistema de la sociedad está obligado a observar sus propias comunicaciones: en este sentido debe realizar una observación continua (...) el mismo produce su propia forma, es decir, produce la diferencia entre sistema y entorno" (Cfr: LUHMANN, N.1991, p.381). Luhmann explica el proceso de humanización (socialización) gracias a una forma emergente, una red cerrada autopoietica de comunicación y sólo a esta red es posible designar como sociedad. De este modo, lo social consiste en una solución de tipo evolutivo que precede a los sujetos, cuya función es proveer de estructuras de sentido que se imponen a la tendencia tangencial de la desintegración. La autonomía de la sociedad se da no sólo en el plano estructural (estructuralismo), sino también en el plano del control de la organización de sus estructuras. El propio sistema es quien produce su entorno.

⁶⁴ Maturana también discute con Luhmann: "...la noción de lo social está mal aplicada al tipo de sistemas que Luhmann llama "sistemas sociales" ...Lo social no pertenece a la sociología, pertenece a la vida cotidiana, y la sociología sólo hace sentido como intento explicativo de la vida cotidiana, si no, es sólo literatura". (Cfr: MATURANA, U. Op. cit., 1995, Prólogo, XXVII)

"Es la relación dada en el medio lingüístico entre organismos en comunidad que han alcanzado, por la conciencia reflexiva, expreso reconocimiento de la autonomía y libertad ante el Otro (experimentado como otro sujeto trans-sistémico), como otro sujeto ético". (Ibíd., p.104)

"Pero con ello no queremos sugerir que la conciencia ética autorresponsable pudiera suplir mecanismos auto-organizados de la vida de la corporalidad humano-cerebral, sino que deberá actuar correctivamente en momentos críticos. Es decir, no debe olvidar que la vida humana incluye siempre también, como una de sus dimensiones para la sobrevivencia, a la razón como su «astucia»". (Ibíd., p.105)

El principio ético de exigencia de *reproducción y desarrollo* de la vida se define como "una lucha por la vida humana (vegetativa, cultural, espiritual, humana) ante el dolor y la muerte", en oposición a la mera *reproducción* (repetición dominadora = civilizadora) o al puro *desarrollo* creativo que puede devenir anarquía destructiva.

"Para una ética de la liberación es necesario integrar distintos niveles de manera que la materialidad de las pulsiones quede articulada con la racionalidad material (que es la cuestión de la verdad práctica), la formal discursiva (la validez intersubjetiva), con la factibilidad y la negatividad de la razón instrumental y práctica crítica". (Ibíd., p. 342)

En la construcción de este principio como dialéctica de la vida, el autor historiza la filosofía europea antihegeliana del siguiente modo: El punto de partida es el intento ontológico de la "Voluntad de Vida" de Schopenhauer, que en Nietzsche se escinde "como lo apolíneo represivo reproductivo de la felicidad y lo dionisiaco del placer creador (crítica ontológica a la axiológica de la cultura). Culmina en los instintos de conservación, bajo el imperio del principio de muerte, que ejerce su predominio sobre los instintos o principio del placer en el horizonte de la subjetivación de las instituciones culturales (Freud). (Ibíd., p.342).

De Schopenhauer rescata la no identidad entre ser y pensar (contra Hegel). Sin embargo, objeta la creación de una nueva identidad ontológica: "el Ser es voluntad". La "voluntad de vivir" (el principio conativo de Spinoza) es el principio ontológico que mueve desde la constitución cósmicas a la corporalidad humana. El egoísmo es la tendencia ontológica de la individualidad como voluntad de vivir, de conservar la vida. Sin embargo Dussel critica a Schopenhauer el hecho de no distinguir entre el dolor ontológico (propio de las condiciones naturales) y el producido por efecto de las acciones e instituciones (el sistema).

De Nietzsche rescata la "Voluntad de Poder" como causa creadora de la vida, es decir, como expresión de lo más originario (lo dionisiaco que vuelve a irrumpir siempre como ser humano que se trasciende, el creador estético).

Entiende que Nietzsche transforma la «Voluntad de Vivir» de Schopenhauer (el origen de todo dolor) en la «Voluntad de Vivir como Poder» escindida en instintos de autoconservación o instintos de placer (plus creativo). Sin embargo, la denuncia ideológica a la filosofía de Nietzsche pasa a primer plano⁶⁵. Dussel afirma que sus hipótesis históricas eran demasiado endebles, ideológicas, helenocéntricas, afirmación que extiende a todos los pensadores del Norte.

"el criterio material de la ética cae en una aporía y se destruye equívocamente a sí mismo: la Vida es el instinto mortal, repetitivo, o es la violencia dionisiaco irracional, que se encuentra «más allá del bien y el mal; es decir más allá de la ética". (Ibíd., p. 348)

"No es nada inocente el «helenocentrismo» romántico, ya que funda el eje «Grecia-Germanidad prusiana», expansiva con Bismarck primero y con Hitler después, pero también se continúa en toda la cultura Europea contemporánea o en Estados Unidos – ya que el «americanismo» es el último capítulo del eurocentrismo que, pasando del «Este hacia el Oeste», atraviesa el Atlántico y llega al Pacífico –. Hay que deconstruir este «síndrome ideológico-político» que todavía pervive en optimismo moderno de Habermas, en la pretensión de ir al origen absoluto del «Occidente», y desembocar sólo en lo dionisiaco (egipcio, pero con pretensión de auténtica helenidad) en Nietzsche o en lo parmenídico en Heidegger". (Ibíd., p.351)

Retoma la crítica de la razón moderna, (es decir, del "yo pienso" y del "yo quiero") a partir de la construcción de una base material libidinal que le permitiría a la vez superar el "yo argumento" de la pragmática trascendental.

"Ahora debemos abordar de lleno lo que ha sido considerado como lo opaco, lo que aparentemente es "lo otro" que la razón - constituyendo la base material libidinal los fogosos caballos de los que habla Platón) que motiva y sobre la que la razón (la auriga) se mueve -. Lejos del irracionalismo defendemos a una razón práctica material crítica (...) que se ejerce teniendo en cuenta el principio ético de la exigencia de la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano". (Ibíd., p. 342)

Se puede observar que en un intento de redefinir la corporalidad desde un concepto ampliado de razón resemantiza la corporalidad asimilando la categoría de instinto a otras que tienen diversa carga semántica, tales como pulsión, sentimiento, pasión, deseo.

El proceso de reconstrucción del rasgo unitario del sujeto ético-corporal se desliza por distintos momentos. En la Tesis 17 Dussel "Con Freud y contra Freud" se apoya en las categorías de la topología económica y energética para sustanciar la dimensión somática y con ello el principio de vida. De acuerdo al autor, la pulsión de muerte como producto cultural puede volverse patológica, disfuncional para la reproducción de la vida.

⁶⁵ Se podría afirmar que la crítica a Nietzsche es débil en la medida que Dussel organiza su propia narrativa histórica como un contradiscurso de la genealogía de la moral. Por otra parte, presentar a Nietzsche como irracionalista supone una lectura simplificada su teoría.

Suponemos que es este intento por profundizar la antítesis entre la afirmación de la vida humana y la muerte como enajenación por el sistema, el que lleva al autor a reformular el *"horizonte categorial freudiano para subsumirlo en el discurso de su Ética de la Liberación"*. (Ibíd., p.355)

"Sólo en la corporalidad y con el cerebro humano hay libido propiamente dicha. La metáfora de la horda primitiva (...) es ilusoria, porque en el origen habría un grado mínimo de espontaneidad autoconsciente libidinal y por lo tanto imposibilidad de represión, memoria institucional. En el origen está la necesidad y no la libertad.....".(Ibíd., Tesis 17.2)

"Los instintos de Placer o Eros de Freud deben aceptarse. Los instintos de muerte adquieren fisonomía propia dentro de la patología estructural de la civilización moderno-occidental represora, dominadora de la libido (plus-represión). No debe situárselo en el nivel de la "humanidad", de la "naturaleza" humana o algo así, porque son fundamento de una patología socio-civilizatoria histórica". (Ibíd., Tesis 17.7)

"El principio de muerte, que es el fundamento de toda patología de las pulsiones, niega al Otro como otro al afirmar el presente del sistema desde y hacia el pasado. Ya que no «tiende» hacia el desarrollo de la vida sino que «vuelve» hacia atrás; es involución hacia lo no-vivo inorgánico". (Ibíd., p.372)

Las categorías axiológicas (vida-muerte) se recubren de cierta asepsia biológica y psicológica que le permiten discriminar entre instintos o pulsiones buenas e instintos o pulsiones malas, totalizadoras (destructoras de la humanidad); de modo que vida humana, salud y normalidad se construyen en la distancia que las separa de la patología de la cultura capitalista actual. Esta antítesis entre vida comunitaria (salud) y civilización de la muerte (patología) reestablecen la relación individuo, sociedad y cultura y le permiten proyectar la utopía de una comunidad saludable.

Otro recurso discursivo es la resemantización del tópico Éros - Anánke freudiano. Para Freud, no hay oposición entre civilización y cultura (Cfr: RICOEUR, P. 1984, p. 33). Dussel en cambio distingue entre "civilización en sentido eurocéntrico/ dominador" y "cultura". La civilización aparece como un modo de subjetivación particular y propio de la cultura occidental que se asocia a la muerte. Romper esta asociación le permite a Dussel redistribuir la economía pulsional para abortar de la naturaleza humana el principio de muerte.

Las categorías axiológicas que estructuran el discurso se desplazan del siguiente modo:

- El tópico "Eros- principio de placer / Anánke - principio de muerte" de Freud

- se conmuta en "Eros narcisista = egoísta o egocentrista/ Anánke (necesidad) principio de muerte = mera repetición y reproducción = patología"
- Y se resemantizan desde el "imperio" principio de vida cómo único principio. De este modo, las categorías se ordenan en torno a los siguientes pares categoriales opuestos:

<p>Principio de vida Salud= lo bueno Anánke= instintos de autoconservación, reproductivos de la vida individual y comunitaria Eros = instintos de placer = principio de desarrollo de la vida individual y comunitaria (Pulsión de alteridad)</p>	<p>Principio de muerte Patología =lo malo Anánke = reproducción, conservación del sistema o de la civilización de la muerte Eros meramente narcisista = individualista = negación de la vida comunitaria =negación del otro</p>
---	---

"En efecto, toda civilización (o «cultura», en el sentido freudiano o alemán) puede ser interpretada como horizonte institucional que produce en la pique humana determinaciones que constituyen una subjetividad «disciplinada». Aún en el nivel neurobiológico – dado que la evolución del cortex cerebral durante millones de años permite los fenómenos de la conciencia, lenguaje y autoconciencia-, las estructuras tendenciales, pulsionales o instintivas han sido reconstituidas por dentro siendo intrínsecamente culturales, institucionalizadas. De allí que, en un primer nivel (anánke), los instintos de vida en general exigen un tipo de instintos o pulsiones de autoconservación, que tienden a la seguridad, repetición, dentro instituciones culturales históricas, que tienen un lugar en el desarrollo evolutivo cerebral, el primero de todos la lengua, que permitirá la posibilidad de «acuerdos intersubjetivos», que tienden a la «felicidad». Este nivel es regido por el «principio de realidad» – siempre histórico y concreto, redefinido como «principio de actuación» en el Marcuse de Eros y civilización, ya que la represión que sufre la psique en la cultura burguesa del capitalismo tiene un grado de plus-represión propia que regula los instintos de agresión o defensa, de construcción o destrucción, para alcanzar por un rodeo, de manera retardada pero garantizada, la satisfacción. Por el trabajo (disciplinado corporalmente y subsumido en sistemas productivos históricos) se producen satisfactores para alcanzar un consumo previsto. Si superamos en este primer nivel (1) el mero paradigma solipsista prelingüístico de constitución de los instintos humanos, podremos aceptar que en el nivel individual o comunitario la autorregulación de los sistemas sociales como la autoconservación institucional cultural permite todavía una actitud «monológica» o «etnocéntrica» que debe cerrarse necesariamente como Totalidad.

Por otra parte, debería preservarse la autonomía de instintos del placer (éros), que nos recuerda la capacidad creativa nietzscheana, pero que puede caer en un «narcisismo» erótico. La «salida» liberadora de Marcuse, por medio de la fantasía, la estética, Orfeo con su «canto», se asemeja a lo dionisiaco nietzscheano. No podemos menos que integrar en nuestra interpretación los instintos innovadores del placer, pero sabiendo que pueden igualmente totalizarse bajo los instintos de muerte. No podemos menos que integrar en nuestra interpretación los instintos innovadores de placer, pero sabiendo que pueden igualmente totalizarse bajo los instintos de muerte. Creo que al final nos queda una última «ventana» – la que analizaremos en la propuesta de Lévinas–, la que propone una pulsión de alteridad (le désir), que transforma el mero éros en ágape; apertura tendencial al Otro como otro (no como en el caso del bien común utilitarista)".(Ibíd., p. 358)

Podríamos afirmar que la resemantización de la dialéctica pulsional freudiana se realiza desde un modelo de complejidad neofuncionalista. El sistema biológico quedaría subsumido, resignificado desde un orden de complejidad superior (los sistemas culturales) de modo que la concepción antagónica de

naturaleza - cultura (de Freud o los estructuralistas) es sustituida por una concepción ternaria: naturaleza- sociedad- cultura (entendiendo cultura como una ley de intercambio que posibilita el tránsito de la naturaleza a la sociedad específicamente humana, y el lenguaje como el momento instaurador de la cultura en tanto sistema de intercambio simbólico que posibilita el cambio de experiencias).

Sin embargo, Dussel parece asimilar acríticamente el concepto de inconciente freudiano con aquellos efectos que quedan al margen de la conciencia en relación a lo llamado somático. Asimila "instinto" a "pulsión" para trazar un vínculo entre lo biológico y lo cultural, y sólo categoriza como deseo la "pulsión de alteridad".

La reconstrucción del marco categorial pulsional bajo el imperio del principio de vida complejiza la topología, económica y energética. Dussel distingue a los instintos de autoconservación regidos por la necesidad y los instintos de placer que tienden al desarrollo de la vida. Entre estos últimos ubica las necesidades físicas de tipo narcisista y la erótica propiamente dicha cuyo objeto es los otros seres humanos, la Alteridad, regido por el principio de liberación.

Se podría decir que Dussel realiza un reordenamiento de las necesidades bajo un trasfondo empirista, en el sentido que el objeto es correlato adaptado a una necesidad, con lo cual el principio de liberación desembocaría en una readaptación al objeto⁶⁶. La pulsión de alteridad fija como objeto a la exterioridad. De otra manera, la categoría exterioridad-alteridad cumpliría una función de apoyo extradiscursivo que le permitiría descentrar tanto el "yo quiero" de Rorty como el "yo argumento" de Apel. (Véase notas aclaratorias, N. 12)

El argumento que funda dicho descentramiento se presenta como sigue: el discurso, antes que prefigurar una comunidad ideal de comunicación (una

⁶⁶ Para Freud la irreductibilidad del deseo es heterogéneo con relación a cualquier necesidad: se trata de un deseo que se sustenta siempre en una insatisfacción. Si se tiene en cuenta la tesis freudiana según la cual el objeto del deseo es un objeto perdido, el objeto se constituye como una ausencia. Sobre esa base Lacan desarrolla una teoría en relación al objeto como causa del deseo. La noción de constitución del objeto, implica dos dimensiones: la de la causa como aquello que arrastra y produce la dimensión del deseo, y la de la nada, como el fondo de ausencia sobre el que se instituye la relación del objeto. Para Lacan la constitución del objeto está a nivel de la palabra, del discurso y sólo desde el lenguaje se instituye la dimensión de la experiencia de la cosa.

relación de reciprocidad o dialogal) implica necesariamente una relación con la exterioridad. El discurso no es más que la expresión de esta exterioridad del otro, de una expresión, anterior a la expresión lingüística cuya manifestación es el rostro: *"El rostro es una presencia viva, una expresión. El rostro habla, es, por excelencia, la presencia de la exterioridad"*.(LÉVINAS, E. 1977, p. 90). Esta noción de Alteridad no es representación, sino un momento estructural del sentir humano. El rostro, el cara-cara son expresiones plásticas de una alteridad insalvable e irreductible del sentir humano constituyéndose en el fundamento de la ética.

El encuentro con el rostro denota el carácter único, sensible, insustituible de la persona, expresa los rasgos de un "Otro" con una personalidad propia forjada por una historia particular. Entiéndase "historia" en un sentido profundo ligado no solamente al horizonte de comprensión de un mundo diverso, sino de una corporalidad distinta, de un Otro que subjetivamente goza y sufre una vida propia. El significado ético de la proximidad "cara a cara" consiste no sólo en la irreductibilidad del Alter al horizonte de comprensión del Ego, sino también en la imposibilidad de entender la corporalidad del Otro como una prolongación instrumental al servicio de la corporalidad del Mismo (el Otro tiene una historia "oculta" que la mirada de su rostro delata ya desde antes de hablar).

"Pero el que pueda el rostro del miserable «interpelarme» es posible porque soy sensibilidad, corporalidad vulnerable a priori. Con Totalidad e Infinito el horizonte de la ontología, la comprensión del ser, la teoría, el ser en el mundo no sólo son anteceditos una y otra vez por un a priori pre-ontológico (la «sensibilidad»), sino también por un Posteriori Post-ontológico (la exterioridad), pero ambos como términos de una misma tensión.

Desde una corporalidad sensible previa a la razón como comprensión del ser y al cognoscente del ente como ideatum (que habla o conceptualiza), la ética y la metafísica en sentido levisiano, describe el psiquismo corporal humano como mucho más rico que la mera subjetividad de la razón cognoscente, lingüística intramundana, que siempre ya vive, goza, tiene una afectividad como ipseidad del Yo. El que goza el alimento que come no se encuentra en el nivel de la representación ni del conocimiento El placer (jouissance) como modo a través del cual la vida se refiere al contenido no es una forma de intencionalidad considerada en sentido husserliano".(Ibíd., p.361)

Entendemos que el análisis fenomenológico del rostro no pueden fundar por sí mismo la tesis antiontológica o anti-identidad de lo Mismo. Una concepción mimética es insalvable porque el acceso al otro es objetivado por la conciencia que lo construye como dato estable, como interioridad dada en su exterioridad. El análisis fenomenológico no puede decidir una orientación divergente, por lo tanto,

el primado ético de lo Otro sobre lo Mismo exige que la experiencia de alteridad esté garantizada como una experiencia de no-identidad esencial. Lévinas sostiene este principio de alteridad trascendente en el Absoluto otro (Dios). Estimamos que en el discurso de "La ética de la liberación" la sustancialización de la corporalidad subjetiva del "otro", constituye una vía sustituta para superar la fenomenología. Dicha sustancialización no tiene el carácter de una naturaleza fija, sino de una totalidad organísmica que se realiza de modo dialéctico e histórico. Consideramos que esta vía rehabilita paradójicamente la visión ontológica que en sus obras anteriores pretendía superar ⁶⁷.

El hilo conductor del discurso, centrado en la dignidad como idea reguladora, se apoya en la lectura ética de la teoría marxista. Se podría afirmar que la teoría del fenómeno biológico del ser social y la categoría de alteridad lévinasiana es un argumento adicional para rehabilitar "la comunidad de vida" (la praxis social) como condición a posibilidad de la comunidad de argumentación. Según Dussel, si el "paradigma de la conciencia" (de Descartes a Husserl) queda subsumido por el "paradigma del lenguaje" (Apel), este paradigma debe quedar subsumido por el "paradigma de la vida".

" Ante Hegel trata Marx de recuperar lo «real», pero lo real humano que a Marx le interesa es la realidad «material» (material con «a»), de «contenido». Para ello debe recuperar un sentido antropológico fuerte perdido por el dualismo moderno (desde Descartes a Kant) de un ser humano definido en primer lugar desde su corporalidad como un ser «vivo», vulnerable, y por ello transido de necesidades.

(...)

Contra Hegel, para el cual el acto supremo humano es el ser que produce el pensar que se piensa (formalmente), ahora la vida humana real, desde su corporalidad con necesidades, produce la misma vida humana con autoconciencia; no así entre los animales.

(....).

Marx está muy lejos de un materialismo (físico) simplista (lo materiell con «e»); Por el contrario, de lo que se trata es de que el ser humano produce su vida física y espiritual, cultural, en su contenido» (lo material con «a»). (Ibid., p. 130-131)

Con Marx afirma que la "Comunidad de vida" es equivalente a "comunidad de productores de la vida humana" presupuesta a priori en todo "acto de trabajo honesto" (no colonizado por el modo de producción capitalista). Además, esta "comunidad de trabajo" (con pretensión de justicia) es a su vez condición de

⁶⁷ Recordemos que Dussel ha llevado a cabo una crítica a la ontología de la Totalidad como ideología eurocéntrica. Por ejemplo, en *Para una ética de la Liberación Latinoamericana* dice: "Entre el pensar de la Totalidad (léase ontología) y la revelación positiva de Dios (...) se debe descubrir el estatuto de la revelación del Otro, antropológica en primer lugar y las condiciones metódicas que hacen posible su interpretación. La filosofía (...) sería una analéctica pedagógica de la liberación, una ética primeramente antropológica o una metafísica histórica". (DUSSEL, E.Op. cit, 1973, p. 156).

posibilidad de una "comunidad de comunicación" (con pretensión de verdad). (Cfr. DUSSEL, E. Op. cit., 1993, p.78).

La vida humana corporal (entendida como el "ser mismo de la existencia humana" y su condición de posibilidad) es momento práctico- productivo o económico desde donde el autor reordena el universo de las necesidades. El ser humano no es meramente un ser que dota de sentido al mundo; es un organismo viviente que depende de su intercambio con la naturaleza, y en la medida en que trabaja "socialmente" sobre ella, depende también de la relación intersubjetiva que establezca con los otros. En el nivel de la mera "corporalidad" se encuentra intersubjetivamente 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.

La infinitud de la subjetividad humana se halla nuevamente determinada por su carácter corporal- viviente al interior de una comunidad de productores. En este sentido la subjetividad humana es biológicamente dependiente de su relación con la naturaleza mediada por el trabajo socialmente coordinado. El encuentro cara a cara, la exterioridad del Otro, su subjetividad absoluta, escapa al propio horizonte de comprensión y físicamente encuentra a otro cuerpo viviente, expuesto a todas las necesidades y accidentalidades vitales. Su subjetividad no puede ser comprendida al margen de las necesidades que su vitalidad exige dar por satisfechas. La dignidad del Otro hace referencia explícita a este ámbito de la necesidad. Reconocer la dignidad del Otro significa afirmar su exterioridad, que en sentido negativo es afirmar su infinitud absoluta (libertad) y, en sentido positivo, es afirmar la finitud de su corporalidad, es decir, de "su vida". Nuevamente, la "proximidad" o el encuentro "cara a cara" cumpliría una función de apoyo extradiscursivo en tanto supone poder instalarse frente al otro sin más.

La subjetividad libre e incondicionada resulta inconcebible fuera de toda relación intersubjetiva. La persona es libre en la medida en que escapa a la determinación del Mundo de Vida del Otro, pero sólo es posible la libertad a partir de ser determinada por el Otro con respecto al cual se libera. Así, la categoría de exterioridad comprende tanto la negatividad absoluta de la subjetividad en

relación a su determinación histórica dentro de un Mundo de Vida específico, como también la positividad como "dignidad absoluta de la persona".

"En primer lugar, abstracta y universalmente, el criterio de criticidad o crítico (teórico, práctico, pulsional, etc.) de toda norma, acto, micro estructura, institución o sistema de eticidad parte de la existencia real de "víctimas", sean por ahora las que fueren. Es «criticable» lo que no permite vivir. Por su parte la víctima es inevitable. Su inevitabilidad deriva del hecho de que es imposible empíricamente que una norma, acto, institución o sistema de eticidad sean perfectos en su vigencia y consecuencias. Es empíricamente imposible un sistema perfecto – aunque es la pretensión del anarcocapitalismo (como el de Hayek, que parte del modelo de la institución del mercado con «competencia perfecta») o de la acción perfecta anarquista (que supone la existencia futura de «sujetos éticos perfectos» como gestores de la sociedad sin instituciones) –. (...). Es decir, el «hecho» de que haya víctimas en todo sistema empírico es categórico, y por ello la crítica es igualmente siempre necesaria". (DUSSEL, E. Op. cit., 1998, p.369)

La postulación de un "más acá" del sujeto, como subjetividad pulsional y corporalidad viviente-material, como "sensibilidad" (Lévinas), es para Dussel el horizonte ético pre-ontológico que supera el ámbito ontológico-estético del postmodernismo. Desde este horizonte, el otro adquiere la figura de víctima como ser humano que no pueden reproducir o desarrollar su vida, excluido de la posición simétrica. El sujeto concreto, en tanto víctima que sufre el dolor de su corporalidad sentida en su subjetividad negada, puede restablecer una constitutiva intersubjetividad originaria en una comunidad organizada como un momento de hetero y auto reconocimiento.

"La Ética de la Liberación insistió durante años en la «interpelación» del Otro ante un oído que sepa oír (que hemos llamado «conciencia ética» en el sistema) como origen del proceso de liberación. Hoy debemos proponer un nuevo desarrollo, ya que hay todo un proceso anterior, desde la toma-de-conciencia del Otro (oprimido-excluido), que inicia el proceso de re-conocimiento y solidaridad primera (entre los Otros mismos como víctimas, entre los oprimidos, en el pueblo excluido entre ellos mismos) desde su propia re-sponsabilidad originaria de ellos mismos como sujetos de nueva historia". (Ibíd., p.421)

Los "sujetos históricos" adquieren cuerpo como "comunidades de victimas" como una segunda forma de exterioridad auto-organizada en contraposición al sistema de eticidad vigente.

"El sujeto de la praxis de liberación es el sujeto vivo, necesitado, natural, y por ello cultural, en último término la víctima, la comunidad de las víctimas y los a ella co-responsablemente articulados. El lugar último, entonces, del discurso, del enunciado crítico, son las víctimas empíricas, cuyas vidas están en riesgo, descubiertas en el «diagrama» del Poder por la razón estratégica". (Ibíd., p.524)

Interpretamos que esta forma de exterioridad sugiere algunas lecturas no exentas de dificultades:

En primer lugar, la exterioridad como "víctimas" designa a quienes "no pueden vivir". Tal condición, no es una condición esencial a las mismas, sino que implica la "victimización" por parte de un "victimario". En este sentido, su lucha

por la liberación está movida por la pretensión de vida más plena. Sin embargo, esto implicaría también que dicha relación parte de un "sistema" que se reproduce por la producción de relaciones de victimización, de modo que tanto el punto de vista del victimario como el de la víctima son interiores a la eticidad vigente o "sistema dominante".

Desde otra lectura, las "comunidades de víctimas" se constituyen como sujetos socio-históricos emergentes en el contexto dominante de fragmentación de los conflictos, de modo que la exterioridad es relativa a diferentes estructuras y modalidades de victimización dentro del sistema macrosocial. Estos sujetos socio-históricos, sujetos intersubjetivos, aparecerían y se construirían en los acontecimientos que los hacen posibles.

"Cuando a la «clase» se la interpreta como un «sujeto» natural, sustantivo, único, última instancia, se cae en una conceptualización metafísica indebida. El haber investido al «sujeto» inter-subjetivo de una subjetividad sustancial inexistente lo constituyó en uno de los justificadamente criticados sujetos metafísicos. Pero entre a) la negación de dichos sujetos metafísicos sustantivados inapropiadamente, y b) la negación de la subjetividad de cada sujeto humano viviente concreto, o c) la negación de toda subjetividad a las comunidades inter-subjetivas, distan muchos malentendidos. Estamos de acuerdo en la negación de a), pero no de las subjetividades de b) y c).

La «subjetividad» inter-subjetiva se constituye a partir de una cierta comunidad de vida, desde una comunidad lingüística (como mundo de la vida comunicable), desde una cierta memoria colectiva de gestas de liberación, desde necesidades y modos de consumo semejantes, desde una cultura con alguna tradición, desde proyectos históricos concretos a los que se aspira en esperanza solidaria. Los participantes pueden hablar, argumentar, comunicarse, llegar a consensos, tener co-responsabilidad, consumir productos materiales, tener deseos de bienes comunes, anhelar utopías, coordinar acciones instrumentales o estrategias, «aparecer» en el ámbito público de la sociedad civil con un rostro semejante que los diferencia de los otros. Son los «movimientos sociales», momentos de una microestructura de Poder, de instituciones, de sistemas funcionales productivos, clases sociales, etnias, regiones, pueblos enteros, naciones, países, Estados, etc." (Ibíd., p.527)

De este modo estimamos que la "exterioridad" aparece como una versión del "sujeto de la historia" marxista que identificado como "comunidades de víctimas" (a diferencia del proletariado como clase social) puede trascender a cada sistema histórico determinado. Las "comunidades de víctimas" podrían identificarse a "formaciones sociales" emergentes, producto de la dialéctica de la subjetividad. En cierto sentido "la comunidad de víctimas" resemantiza la categoría hegeliana de "pueblo" bajo la figura de sistema orgánico histórico contingente. "La comunidad global intersubjetiva de víctimas", bajo la fisonomía de cierta subjetividad sufriente (en sí), producto de un sistema performativo, supone el pasaje de un grado de subjetividad pasiva a otro de mayor autoconciencia "conciencia de la víctima como víctima" (para sí). Sólo deviene

sujeto histórico (agente) cuando se eleva a una conciencia crítico-explicativa de la causa de su victimación (en sí y para sí). (Cfr.: Ibíd., p. 526-527).

Si bien Dussel usa las categorías "diagramas de Poder", "microestructuras de Poder" (en sentido foucaultiano) para designar a los movimientos sociales; operaría un desplazamiento semántico que le permitiría configurar a los movimientos sociales como producto de una forma invariante de juego estratégico de Poder: "la dialéctica de la subjetividad"⁶⁸. La microestructura de Poder es un momento dialéctico (en sí) que supera y suprime la conflictividad interna (los juegos estratégicos de Poder) para autoconstituirse en "comunidades de víctimas con carácter orgánico y auto-organizado" (Cfr: Ibíd., p.527). Dichos movimientos se constituirían en agentes históricos y gestores de rupturas en la historia de la dominación, al mismo tiempo fundamento de continuidad en el camino de construcción de la alternativa liberadora. Así, "los movimientos sociales" no sólo serían residuo y sujeto de cambio de un sistema histórico (abstractamente modo de apropiación o producción) a otro. En cada sistema histórico, además, es el "bloque social" de los oprimidos que se liga históricamente en la identidad del "nosotros mismos" con los "bloques sociales" de las épocas anteriores (modos de apropiación perimidos) de la misma formación social. El pueblo, como colectivo histórico, orgánico (sujeto histórico con memoria e identidad), es igualmente la totalidad de los oprimidos como oprimidos en un sistema dado, pero al mismo tiempo exterioridad. (Cfr: DUSSEL, E. Op. cit., 1985, p. 411).

"De todas maneras, podemos concluir que la crítica del sujeto metafísico moderno lleva a considerar ciertos sistemas, estructuras o diagramas como «sin-sujetos» -ya que los sujetos reales quedan en invisibilidad de las «abstracciones», «funciones» o de las «relaciones de fuerza»-. Sin embargo, debajo de ellos se encuentra el Dasein que «es-en-el-mundo», pero ya siempre constituido desde una comunidad en la vida, desde una lengua, de sistemas de instrumentos culturales, desde la intersubjetividad discursiva de los sujetos socio-históricos, diversos, que sin embargo, pueden ser descubiertos por una razón que, siendo universal (material y discursivo formalmente), es al mismo tiempo «transversal» (pudiendo transitar de la alteridad de cada «movimiento social» a los otros desde su misma constitución material: así, una última mujer, (...), es inevitablemente de

⁶⁸ Nota: Dussel neutraliza el pensamiento liminar de Foucault al subsumir las estrategias de poder en la dialéctica de la subjetividad. La problematización que lleva a cabo Foucault acerca del sujeto se dirige a pensar las formas de racionalidad que el sujeto se aplica a sí mismo. El sujeto no es una sustancia, es una forma emergente. Su interés se centra en la constitución histórica de diferentes formas del sujeto, en relación con los juegos de verdad. Las prácticas de sí, son una modalidad activa de constitución del sujeto, sin embargo, estas prácticas no son algo que el individuo mismo invente sino que se trata de esquemas que encuentran su cultura y que le son propuestos, sugeridos, impuestos por dicha cultura y grupos sociales. (Cfr: Foucault. 1999: 404)

una raza, una clase, una nación, una cultura o etnia, etc.), desde las exigencias en última instancia del sujeto vivo, que fija el marco de referencia de factibilidad ética". (DUSSEL; E. Op. Cit., 1998, p.528)

Como un discurso contrario al marxismo ortodoxo (para el cual la clase obrera tiene el monopolio de la condición de actor popular), el discurso desplaza la contradicción social dominante en el plano de las relaciones de producción (marxismo) hacia las formaciones sociales. Así, la contradicción se expresaría en el antagonismo entre el bloque social de los oprimidos y el bloque social de dominación ("el sistema performativo del capitalismo global"). Se puede interpretar que la lucha de las comunidades de víctimas como lucha "popular-democrática" cumple una función utópica liberadora del determinismo legal (Cfr: ROIG, A. Op. cit., 1987, p.39). Además, se presenta como un tipo de lucha con contenidos históricos más concretos que la lucha de clase y variantes de acuerdo a las épocas y situaciones, por otra parte, más generales porque poseen una continuidad histórica que se expresaría en la persistencia de las tradiciones populares frente a la discontinuidad que caracteriza a la estructura de clase.

La corporalidad sufriente de las víctimas adquiere visibilidad desde el sistema capitalista neoliberal, los victimarios siempre son del Norte y en especial se polarizan en torno al sistema de dominación norteamericano:

"Ésta es una ética de la vida. La negación de la vida humana es ahora nuestro tema. El punto de arranque fuerte, decisivo de toda crítica y como hemos indicado, es la relación que se produce entre la negación de la «corporalidad», expresada en el sufrimiento de las víctimas, de los dominados (como obrero, indio, esclavo africano o explotado asiático del mundo colonial; como corporalidad femenina, raza no-blanca, generaciones futuras que sufrirán en su corporalidad de la destrucción ecológica; como viejos sin destino en la sociedad de consumo, niños abandonados de la calle, inmigrantes refugiados extranjeros, etc), y la toma de conciencia de dicha negatividad". (Ibíd., p. 309)

"Son exactamente estas situaciones límite las que importan a la Ética de la Liberación (los múltiples procesos cotidianos asimétricos de la dominación que se ejerce sobre las mujeres, las razas discriminadas, las culturas populares e indígenas asfixiadas, los procesos pedagógicos de opresión, la situación de las mayorías en los Estados del mundo en situación de no-derecho, de la Periferia o del mundo colonial que por definición se encuentra en una posición desventajosa bajo la violencia armada principalmente de Estados Unidos en el presente, las guerras «sucias» de Argentina, Brasil, Chile, contra -revoluciones orquestadas criminalmente como la lanzada en Nicaragua desde 1979, etc.)". (Ibíd., p.414-415)

En el contexto macrosocial actual, caracterizado por la fragmentación de conflictos y juegos estratégicos de poder, el discurso adquiere una verdadera dimensión política en la medida que el "nosotros" de las "comunidades de las víctimas" adquiere fuerza performativa para configurar un "Nosotros todos los

pueblos del Sur, de la periferia". Este "nosotros" expresa la aspiración ético-política de liberación del capitalismo global instrumentado por el Norte. Más allá, desde la experiencia de la multiplicidad de formas de victimación funcional del sistema y desde la comprensión de su lógica destructiva, convoca a la lucha por su cancelación y liberación de toda la humanidad. Así, frente al relativismo posmoderno y culturalistas, subyace en el discurso la idea reguladora de una sociedad mundial o comunidad global basada en la participación simétrica de todos los pueblos y culturas.

En definitiva, las categorías axiológicas se desplazan y se conmutan en el discurso desde los pares antitéticos: "vida / muerte", "comunidad/ relación social", "autorreferencia a la vida/ autorreferencia del sistema", "exterioridad/ alienación", "vida humana/ capital", "víctimas/ victimarios", " Sur/ Norte", "comunidad global/ globalización del capitalismo".

II.3. 2. LA ALIENACIÓN-NEGACIÓN COMO CRITERIO ÉTICO-CRÍTICO CORRELATIVO DE LA PRAXIS DE LIBERACIÓN.

Otra categoría clave de la *Ética de la liberación* es la de "**alienación**". Dussel toma esta categoría del análisis marxista del trabajo asalariado (enajenado) en el horizonte ético del capitalismo e intenta rehabilitarla con un sentido más amplio en el contexto de la globalización. El autor opta por retornar a un marxismo auténtico desde la relectura de Marx⁶⁹ para rescatar la "alienación" a través de una resemantización de la "económica". Dicha concepción, cuestionada a la luz de la crisis de los metarrelatos, se ha constituido en objeto de las disputas mantenidas con Apel en los 90. (Cfr: DUSSEL, E. Op. cit. 1993, p. 97 y sig.). Intentaremos explorar el rasgo de originalidad que adquiere esta categoría en el discurso de la *Ética de la Liberación*.

La categoría de "alienación" en el sentido marxista-ortodoxo funciona como criterio crítico-social empírico que daría por supuesto la posibilidad fáctica de una sociedad definitivamente desenajenada o absolutamente liberada del dominio y

⁶⁹ En la crisis del marxismo, Bobbio señala dos estrategias que usan los marxistas para salir de la crisis. La primera consiste en el injerto del pensamiento de Marx con las filosofías dominantes (positivismo, neokantismo, fenomenología, estructuralismo) que ha dado lugar a diversos revisionismos, la segunda consiste en una restitución a través del descubrimiento del verdadero Marx (Cfr: BOBBIO, N.. **Ni con Marx ni contra Marx**. 1999, p.252 y sig.)

de la necesidad. Supone, además, una filosofía de la identidad que establece una relación entre sujeto y objeto en términos de autoconciencia, de modo que la superación de toda enajenación significaría el retorno al dominio humano (de la naturaleza y de la sociedad) perdido de sí mismo. Dussel, por su parte, intenta devolver a esta categoría su función crítico - explicativa a partir de la confluencia de la categoría "totalidad" y "exterioridad"⁷⁰.

La categoría de "totalidad" designa para Dussel, un "mundo de vida" histórico, específico, relacionado intrínsecamente a un sistema económico y de poder (*Véase notas aclaratorias, N. 13*). Dichas categorías corresponden a la distinción realizada por Habermas entre "mundo de la vida" y "sistema". El mundo de la vida guarda una doble relación con el sistema: por una parte, tiene una cierta exterioridad donde la subjetividad puede asegurarse un espacio de cotidianidad genuina, por otra, es un ámbito de colonización. El "mundo de vida" no es considerado solamente desde una perspectiva hermenéutica, (como mero horizonte de constitución de sentido del mundo) sino también como mundo de vida que determina una forma de vida económica y política, las cuales, al alcanzar cierto grado de autonomía sistémica determinan, a su vez, ese horizonte de comprensión. Entre los valores o la dimensión ética de ese mundo de vida y las reglas inherentes al sistema económico-político debe existir cierta congruencia que posibilite hablar de cierto grado de no conflictividad entre "valores" y "normas", de lo contrario el sistema se vuelve performativo o autorreferente (fetichizado). Cuando la norma atenta contra el valor se producen cosificaciones del mundo de la vida en sentido habermasiano ("desacoplamiento de sistema y mundo de vida"). Este es un modo de "colonización del mundo de vida" (en términos habermasianos), que puede ser considerado como una forma de alienación. Dussel por su parte, agrega: " el mundo de la vida" del Norte (europeo- norteamericano) coloca al "mundo de la vida" del Sur, como lo excluido cumpliendo una función similar a los sistemas de colonización" (Cfr: DUSSEL, E. Op. cit.,1993, p. 45 y sig.).

⁷⁰ Se debe destacar que en *La Ética de la Liberación* hay un uso restringido del término alienación. Dicho término queda reemplazado por el de "negación" en sentido más amplio. En un total de 2789 unidades textuales, la palabra "alienación" aparece 36 veces y "negación" 91 veces.

A diferencia de Habermas, Dussel necesita encontrar un punto de partida de la crítica más allá de la Totalidad (más allá del sistema y de las posibles constituciones de sentido del mundo) para adoptar un punto de vista que no sea meramente procedimental, sino también material con pretensión de universalidad.

En discusión con Habermas y los posmarxistas, el autor vuelve a Marx para resemantizar la "alienación" en términos más amplios. Retoma la concepción marxista de los *Manuscritos económicos filosóficos* de 1844, desde donde resitúa los términos de la discusión. (Cfr: DUSSEL, E. Op. cit., 1998, cap.4).

Marx invierte a Hegel sustituyendo la positividad hegeliana, mediata, que resulta del proceso dialéctico y se identifica por la negación de la negación, por la positividad sensible, inmediata, fundada sobre sí misma. De acuerdo a esta teoría la sociedad es el término de la mediación entre hombre y naturaleza, entre hombre y hombre (Cfr: BOBBIO, N. Op. cit. ,1999, p. 46). La *Ética de la Liberación* retoma este punto de partida, la positividad (materialidad) de la vida humana en comunidad, para dotar de sentido renovado a un "humanismo social".

"En efecto, Marx indica explícitamente lo contrario que Habermas le hace decir, Marx critica que en Hegel «naturaleza» es sólo un momento negativo que vale sólo como en el proceso de subsunción (Aufhebung) de la autoconciencia, del pensar que regresa hacia sí mismo hasta el Saber Absoluto; La «naturaleza» en cuanto tal no cuenta para Hegel; Marx necesita mostrar que la naturaleza existe «de suyo» (desde sí), para refutar el idealismo absoluto hegeliano, pero exactamente lo que le interesa a Marx (contra los materialistas ingenuos o cosmológico metafísicos y los positivistas marxistas standard posteriores) es la naturaleza como «materia (material con «a»: contenido) de trabajo (como cultura, como economía) porque la mera «naturaleza anterior a la historia humana» – y aquí Marx ironiza, y pareciera que Habermas no entiende la ironía – no le interesa ni a Feuerbach, ni a Marx, ni a la Ética de la Liberación". (DUSSEL, E. Op. cit., 1998, p. 190)

La distinción entre los sentidos que adquiere "material" en la versión alemana de los textos de Marx se constituyen en una estrategia importante para resignificar la materialidad de la vida humana:

"En alemán Material (con «a») significa «material» como contenido (Inhalt), opuesto a formal; mientras que «materiel» (con «e») significa «material» de materia física, opuesto p.e. a «mental» o «espiritual». El «Materialismo» de Marx, obviamente es Material (con «a»), ya que su problemática es una ética de contenido, y no del «materialismo dialéctico» de la naturaleza (de Engels, o el estalinismo posterior, al que nunca nombró así ni dedicó página alguna significativa" (Ibíd., Tesis 10 p.621)

La vida humana como positividad es aquella que produce, reproduce y se desarrolla en la relación dialéctica del ser humano con la naturaleza. Sin embargo, la vida humana no es mera naturaleza pre-social, física o animal sino vida que supone: *"las funciones superiores de la mente (para Marx conciencia,*

autoconciencia y libertad), y de la cultura y sistemas económicos. En este sentido fundamental y siempre necesario el trabajo es, por su parte, la actualización de la condición de la existencia humana independiente de formación social, en la que consiste el «metabolismo»". (Ibíd., p. 191)

La "sobrevivencia humana" queda asimilada al concepto de "producción, reproducción y desarrollo de la vida humana de cada sujeto ético". No se trata de mera producción o reproducción material física (comer, beber, tener salud) y de un desarrollo cultural (científico, estético, ético, etc.) sino de siempre de lo vegetativo, lo animal y lo cultural (Cfr: Ibíd., Tesis 11, p.622).

Desde esta concepción de la materialidad de la vida, el sentido de "alienación" se amplía en relación a un desplazamiento de la categoría marxiana "las relaciones de producción capitalista" a la "económica", categoría más amplia que adquiere dimensión ética. Según el autor, este sentido estaría presente en el Marx originario y no advertido por la Teoría Crítica.

La "económica" designa el momento en que la praxis y la póiesis⁷¹, en síntesis concreta, se articulan para construir el nivel práctico- productivo por excelencia. (DUSSEL, E. Op. cit., 1993, p.24). La "económica" adquiere el sentido de "relación real", modo de realidad y la condición de posibilidad de vida humana. Consecuentemente, la alienación sería la negación de las condiciones económicas que hacen posible la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana, no sólo a nivel de la supervivencia sino de la dignidad de la vida humana como un valor absoluto.

"...Habermas critica una y otra vez, en sus diversas obras, que el acto de trabajo en Marx no da cuenta suficientemente de la "interacción», y por ello cae en el «productivismo». No advierte que Marx se está situando en un nivel mucho más fundamental: la referencia a un criterio «universal material de la vida del sujeto humano», más allá de toda cultura o sistema económico (y con respecto al cual las culturas, sistemas económicos, valores y fines a la Weber son «modos» de llevar a cabo la «reproducción y desarrollo de la vida humana»), es lo que interesa a Marx. El trabajo, las relaciones de producción, el capital como sistema («totalidad») y la propia economía (como actividad y como «ciencia») son momentos de un proceso de «reproducción y desarrollo de la vida humana» («sobrevivencia» del sujeto humano) que implanta materialmente, por su «contenido», toda la vida ética humana". (DUSSEL, E. Op. cit., 1998, p. 191-192)

⁷¹ En otra obra Dussel aclara: "...la relación de praxis, es práctica y en última instancia ética; la relación de poiesis es tecnológica. La relación económica es ético-tecnológica (práctico-poiética) y no solo productiva (como reductivamente interpreta Habermas) (...) Habermas no llega a descubrir el momento de la relación práctica (ética o interpersonal) que la económica incluye". (DUSSEL, E. Op. cit, 1993, p. 63.)

La reinterpretación de las categorías marxianas y habermasianas se articulan en un esquema superador: Así como el "acto de habla" presupone a priori una comunidad de comunicación, de la misma manera todo "acto de trabajo" presupone a priori una comunidad de productores en vistas al cumplimiento de las necesidades de la vida humana. Análogamente como el signo es el efecto material del acto de habla, el producto lo es del acto del trabajo. Ambas comunidades, la de comunicación y la de trabajo, son aspectos de una "comunidad humana en general", pero en cuanto reales, siempre generan excluidos como productores o hablantes.

La categoría "trabajo" articula la complementariedad de la relación intersubjetiva con el mundo objetivo. Lo que no significa retroceder a un paradigma dualista sujeto-objeto de carácter productivista, sino más bien evitar un idealismo intersubjetivista que prescinda de la dimensión corporal del ser humano, y con ello de su condicionamiento vital con respecto a la naturaleza (contra Habermas). La oposición entre "Idealismo intersubjetivo" / "realismo intersubjetivo" operan en este desplazamiento que pretende superar a la ética del Discurso. La argumentación se estructura de este modo: La relación ética "realista" supone trascendentalmente (como condición de posibilidad) una comunidad de seres humanos vivientes. La condición de posibilidad vital de tal comunidad es el trabajo sobre la naturaleza mediado por determinadas relaciones interpersonales, las cuales se encuentran a su vez, mediadas por interacciones comunicativas.

La categoría "negación originaria" designa a "la alienación en sentido fuerte"⁷², esto es al modo de dominación o exclusión y primer momento de la dialéctica de la liberación. Consideramos que "originaria" adquiere aquí el sentido de origen y fundamento de la praxis de liberación: "origen" como inicio del movimiento histórico y "fundamento" como principio que justifica en todo sistema histórico dicha praxis de liberación de las totalidades opresivas.

" En un primer nivel (...) se produce la negación originaria (alienación en sentido fuerte) real empírica de las víctimas (la esclavitud del esclavo, la subsunción efectiva del trabajo asalariado del obrero en el capital, la mujer como objeto sexual del machismo, etc.), donde el sufrimiento es el efecto real de la dominación o exclusión, material (y aun formal), como contradicción de la afirmación del sistema de eticidad vigente (y desde ahora dominador)". (Ibíd., p.302)

⁷² El término "alienación" es reemplazado por "negación" en un sentido más amplio.

El punto de partida de la crítica es el "Otro que la razón dominadora", es decir, no parte desde el momento dominador de dicha racionalidad sino de la "Exterioridad" del pobre explotado y excluido de la distribución de la vida. La positividad de la realidad del Otro⁷³, negado desde el sistema en su dimensión corporal-material subjetiva, es la fuente de la crítica desde donde se puede negar la negación.

Las diversas modalidades que adquiere "la negación" se asocian invariablemente a formas de "muerte" en el vínculo trazado por las "necesidades". Desde esta perspectiva la categoría de "pobre" adquiere una dimensión ética central, en la medida en que un ser humano negado en su dimensión económica dentro de un mundo de vida específico, es negado en tanto "persona" en su dimensión corporal -subjetiva. Las "necesidades" que designan a la corporalidad necesitante- productiva- consumidora cumplen la función de referente último de todo acto de mediación o praxis social. Además, se constituyen en el tópico privilegiado sobre el cual el discurso articula un pasaje desde la pragmática trascendental a la económica trascendental (superadora de la Ética del Discurso). (Cfr: DUSSEL, E. Op. cit., 1993, p.64).

La "alienación" como modalidades de la muerte se presenta en diversos grados que van desde la negación de las condiciones de supervivencia física hasta la social y cultural.

"La vida del sujeto lo delimita dentro de ciertos marcos férreos que no pueden sobrepasarse bajo pena de morir. La vida sobrenada, en su precisa vulnerabilidad, dentro de ciertos límites y exigiendo ciertos contenidos: si sube la temperatura de la tierra, morimos de calor; si no podemos beber por un proceso de desecación – como le acontece a los pueblos sud-saharianos –, morimos de sed; si no podemos alimentarnos - morimos de hambre; si nuestra comunidad es invadida por otra comunidad más poderosa, somos dominados (vivimos, pero en grados de alienación que se miden desde una vida casi animal hasta la misma extinción, como en el caso de los pueblos indígenas después de la conquista de América). La vida humana marca límites, fundamenta normativamente un orden, tiene exigencias propias. Marca también contenidos: se necesitan alimentos, casa, seguridad, libertad y soberanía, valores e identidad cultural, plenitud espiritual (funciones superiores del ser humano en las que consisten los contenidos más relevantes de la vida humana. La vida humana es el modo de realidad del ser ético". (Dussel, E. Op. cit., 1998, p. 129)

El desplazamiento en el discurso desde "las relaciones de producción" a "la económica" en sentido más amplio se opera desde la categoría "valor".

"Denominaremos «valor» (y valoración) a aquella posición de una mediación en tanto compatible con el criterio de verdad, de sobrevivencia o de la reproducción y

⁷³ Cfr: DUSSEL, E. **Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación**. Universidad de Guadalajara, 1993, p. 17 y sig.

desarrollo de la vida del sujeto humano. «Tiene» valor tanto en sentido débil: a) una mediación estímulo (para el animal, y por ello el neurólogo habla de «evaluaciones» entre los animales), como en sentido fuerte: b) una mediación propiamente ético-racional práctica (b.1. universalmente, como enjuiciamiento racional, práctico del objeto o enunciado desde la posibilidad de la reproducción y desarrollo de la vida humana; o b.2: particularmente, como valores culturales). Los valores «éticos», en el primer caso, categorizados conceptualmente (se tiene un concepto de valor), jerarquizados (en vista a un mayor o menor compatibilidad, necesidad básica o no, de la reproducción-desarrollo de la vida del sujeto humano), sirven para evaluar la posibilidad de un medio, objeto, norma, acto, institución, etc., en conformidad o como condición de realización del indicado criterio de reproducción y desarrollo de la vida humana. «Evaluar» es saber situar en el plexo práctico, un orden jerárquico (de mayor o menor compatibilidad) las «posibilidades» en tanto mediación para la vida humana". (Ibíd., Tesis 12, p.623)

El valor es vida humana objetivada, mediada, siempre vulnerable a ser enajenada en las relaciones de producción capitalistas. El "valor" adquiere una dimensión ética y antropológica desde la "dignidad" como idea reguladora. En el siguiente fragmento se observa cómo rescata la categoría del Marx "auténtico". Este pasaje adquiere gran fuerza performativa, en la medida que el enunciador comparte su posición con la de Marx y hace vigente su crítica desde la asimilación de la realidad del capitalismo:

"Se trata del ejercicio de la razón ético-utópica, y deberíamos exponer en 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 la revolución «socialista». 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, tiene «dignidad»: la conciencia intersubjetiva, la lucha autoconciente con responsabilidad y la esperanza de una sociedad más justa se transforman, desde dicha afirmación o re-conocimiento, y hacen emergencia de un nuevo sujeto histórico, el "fantasma que recorre Europa".

Marx había criticado a Adam Smith. Hoy es criticado por un F Hayek. La tarea entonces actual de la ética no será simplemente repetir la crítica de Marx, sino efectuar la crítica de sus críticos...". (Ibíd., p.325- 326)

En definitiva, "alienación" designa la subsunción (instrumentalización) fáctica de la corporalidad del Otro bajo el proyecto totalitario de "lo Mismo". Para Dussel, el acto perverso por excelencia es la negación de la dignidad de la persona bajo una determinación instrumental con respecto a la totalidad vigente, y que adquiera "sentido" sólo en función al proyecto de esa totalidad. En este sentido, juega un papel crítico de la reproducción de las condiciones capitalistas de producción o cualquier otra modalidad histórica de instrumentalización. La alienación, ya sea como trabajo enajenado, como exclusión de la distribución de la vida o como miembro de una comunidad de comunicación se asocia en todos los casos a la negación de la dignidad del Otro.

Por otra parte, la categoría de alienación como criterio ético crítico, es compatible con un falibilismo ético, puesto que toda totalidad histórico-contingente es susceptible de ser éticamente criticada. Este falibilismo descansa

en la continua emanación histórica de sentidos del mundo, y con ello, de "bienes sustanciales" posibles. Para la ética de la liberación no hay "bien" sustancial supremo sino "moral vigente", siempre criticable. La exterioridad del otro, "la razón del otro", cumple una función de apoyo extrahistórico desde donde es posible postular la falibilidad de todo sistema de eticidad, sin caer en el escepticismo o relativismo posmoderno.

En toda forma de vida habrá siempre "un Otro" que ponga en cuestionamiento la idea de bien vigente; "Otro" horizonte de comprensión que "irrumpe" desde el "sinsentido" con respecto al sentido hegemónico. Siempre habrá un "Otro" que corporalmente sufra la falibilidad del "bien" absolutizado. Este énfasis en el "Otro", en la segunda persona en general, denota una relación de proximidad, cuerpo a cuerpo, cara a cara que es preciso "reconocer" para posteriormente alcanzar validez intersubjetiva en un nuevo mundo de vida histórico. La categoría de exterioridad comprende tanto la negatividad absoluta de la subjetividad en relación a su determinación histórica dentro de un Mundo de Vida específico, como también una positividad que adquiere sentido extrahistórico, la "dignidad absoluta de la persona".

En síntesis, el desplazamiento del concepto de "producción económica" hacia "la económica de la vida humana material" le permiten al autor situarse en una posición asuntiva y superadora del marxismo no ortodoxo y de la ética del discurso. Con respecto al primero, el discurso pretende ser superador de la teoría de la enajenación de un materialismo vulgar que concibe a la producción en términos de sujeto- objeto, sin tener en cuenta la relación intersubjetiva; con respecto a la segunda, pretende superar un paradigma estrictamente intersubjetivo o lingüístico de la normatividad ética que abstrae la mutua interdependencia del hombre con la naturaleza, asentado en la dimensión intersubjetiva del trabajo humano.

La alienación o negación, patente desde la proximidad, adquiere un rostro privilegiado: "la pobreza, el rostro sufriente de las grandes mayorías de la humanidad en el mundo periférico".

"Una vez más se debe recordar que el tema propiamente ético no se inicia tanto en la positividad de la vida humana, sino en su negatividad: en el no poder vivir, cuestión que necesita sin embargo del horizonte positivo que debimos «mostrar», deísticamente. (...) Hoy, en el mundo periférico (en África, Asia, América Latina, de capitalismo

dependiente) como en el París de 1844 (momento de presencia de la marginalidad en el capitalismo librecambista en crisis), nos importa poder reflexionar ético-filosóficamente sobre la vida desde su negación, en su forma más apremiante: el del hecho masivo de la pobreza de las grandes mayorías". (Ibíd., p.317)

A diferencia de la pragmática trascendental y de hermenéutica, el punto de apoyo de la Teoría Crítica y la praxis de Liberación es la víctima con las connotaciones analizadas.

Según el autor, tanto la pragmática como la hermenéutica quedan en un nivel abstracto desde el cual se postula la libertad como idea regulativa. Las categorías sobre las que articula la superación de un punto de vista deshistorizado son "libre" y "liberado o liberación". El ser "libre" supone una relación de autonomía, de incondicionalidad absoluta con respecto al dominio y la necesidad, para el cual no hay límite temporal ni espacial: son seres "libres" desde siempre y para siempre. El estar "liberado", en cambio, denota un momento previo de no-libertad y un momento posterior de liberación. Según el autor, la comunidad ilimitada de comunicación como "ideal regulativo" para alcanzar acuerdos racionales, esto es, intersubjetivamente válidos, supone, a su vez, el ideal de una comunidad "liberada" del dominio y la necesidad, de modo que una praxis de la liberación se constituye en condición de posibilidad de una comunidad de comunicación. El recurso a la "corporalidad" se hace presente en la medida que la idea regulativa no se postula como el ideal de una comunidad de sujetos racionales "libres" de toda necesidad y dominio, sino de una comunidad de sujetos felices cuyas necesidades vitales se encuentran responsablemente colmadas.

"La Ética del Discurso ha tratado largamente la cuestión de la intersubjetividad que alcanza un acuerdo válido. Será por el momento nuestro interlocutor, ya que hasta ahora no hemos mostrado lo que significa razón crítico-discursiva, imposible de ser descubierta y analizada en el horizonte de la Ética del Discurso – desde el momento que perdió la materialidad y negatividad, propio de su formalismo –". (Ibíd., p.413)

"La diferencia esencial en esta cuestión entre la Ética del Discurso y la Ética de la Liberación se sitúa en su mismo punto de partida. La primera parte de la comunidad de comunicación misma; la segunda parte de los afectados-excluidos de dicha comunidad: las víctimas de la no-comunicación. Por ello, la primera, se encuentra prácticamente en posición de inaplicabilidad de las normas morales fundamentales en situaciones «normales» de asimetría (y no propiamente excepcionales), mientras que la Ética de la Liberación sitúa justamente en la «situación excepcional del excluido», es decir, en el momento mismo en el que la Ética del Discurso descubre sus límites". (Ibíd., p.414)

Por otra parte, en discusión con Scannone (quien postula como nuevo punto de partida para la Filosofía latinoamericana la hermenéutica de la cultura e

historia latinoamericana para rescatar lo positivo, propio de América Latina⁷⁴), Dussel critica el hecho de caer en un "ontologismo" desde el cual no es posible abrir la crítica. En relación a la obra de Scannone afirma:

"La Sabiduría popular, la hermenéutica de los símbolos (con gran influencia de Ricoeur), sería el nuevo punto de partida.

Y bien, pienso que se ha recaído en la ontología, en el mundo, en la Totalidad, en una mera comunidad de comunicación, ya que el «estar», (aun el «nosotros estamos») abstracto es un «mundo» más, una eticidad (a lo Hegel) concreta, sin criterios universales para explicar el por qué de la pobreza (no-vida) pueblo, sin criterios críticos para el diálogo entre culturas asimétricas, ni para la determinación de la factibilidad de las transformaciones necesarias. Es una recaída en el punto de partida superado por la Filosofía de la Liberación a fines de la década de los 60.

¿Por qué acontece esta «recaída»? Históricamente, por la horrible represión de las dictaduras desde 1973; políticamente, por la influencia del peronismo populista al que con extrema y riesgosa fidelidad muchos filósofos pensaron que era un estar junto al pueblo. Filosóficamente, en su fundamento, el «estar», el «nosotros estamos» resistiendo desde la sabiduría de los símbolos de nuestro pueblo, abstractamente, se torna ambiguo cuando no se establece relación alguna con el «sistema formal capitalista» en este caso, que los incluye (como oprimidos) o los excluye – lo cual exige pasar por una relectura de Marx –. (Ibíd., p. 415-416)

"Scannone piensa que puede afirmarse la propia a como valiosa (como lo anota frecuentemente Arturo Roig), pero olvidando que debe ser desde la dialéctica opresor-oprimido, como víctimas. Sin dicha relación negativa explícitamente descubierta se recae necesariamente en una ontología ambigua, no-ética, sapiencial pero no crítica, una «eticidad concreta» (Sittlichkeit) sin criterios de liberación. En realidad se ha recaído en la hermenéutica ricoeuriana preliberadora". (Ibíd., p.417)

La práctica auténtica de la praxis liberadora se presenta superadora de una "dialéctica" totalitaria de la "negación de la negación" en la cual lo que sucede es sólo una inversión y prolongación de la dominación, en una lógica "ana-dialéctica" en la cual la totalidad social se confronta con la positividad de la alteridad exterior de la víctima. La liberación apunta a una transformación cualitativa de la totalidad social a través de los oprimidos. Lo anterior significa que el contenido concreto del proyecto de la liberación no se puede formular desde la filosofía, y tampoco desde una ética de la liberación, sino en último término a partir de las víctimas mismas en el proceso de su propia autodeterminación cultural.

- a) *"La ética ontológica parte del ya siempre mundo presupuesto; la Ética del Discurso parte de la ya siempre presupuesta comunidad de comunicación; la filosofía latinoamericana del «nosotros estamos» parte de una cultura sapiencial popular afirmada y analizada desde una interpretación hermenéutica. La Ética de la Liberación tiene por punto de partida preferencial, sin negar todos los anteriores, la «exterioridad» del horizonte ontológico («realidad» más allá de la «comprensión del ser»), el más allá de la comunidad de comunicación o una mera sabiduría afirmada ingenuamente como autónoma («estando» concreta e históricamente reprimida, destruida en su núcleo creador, siendo marginal y difícilmente reproducible, lo cual al ser ignorado lleva a una «ilusión» folklorista). (Ibíd., 417-418)*

⁷⁴ SCANONNE, J.C. **Nuevo punto de partida para la filosofía Latinoamericana**, Guadalupe, Bs.As, 1990. (Cfr: DUSSEL, 1998, p. 415 y sig.)

Por otra parte, si bien a través del discurso se amplía el campo semántico de las categorías del análisis marxista, consideramos que se inscriben en los mismos términos económicos. La Teoría de la Dependencia⁷⁵ da sustento a la crítica, en la medida que la transferencia de plus-valor de los países de la periferia a los del centro del sistema capitalista, coloca al pueblo ("pobre") del Sur como la más radical "exterioridad" desde la cual puede advenir la liberación del sistema opresor (sin aniquilarse en la negación del mismo). De tal forma, las comunidades de víctimas, el pueblo pobre, los excluidos son el lugar desde donde se articula una utopía anticipadora del futuro, es decir, son el lugar desde donde se produciría la ruptura de la legalidad vigente, al mismo tiempo que lugar de continuidad en el camino de construcción de la alternativa liberadora.

"Vemos entonces en este caso testimonial de Rigoberta Menchú que el «punto de partida» es complejo, pero de todas maneras acontece más acá y más allá de la ontología, del mundo y del ser vigente o dominador, o de la comunidad de comunicación hegemónica. El punto de partida es la víctima, el Otro, pero no simplemente como «persona-igual» en la comunidad argumentativa, sino ética e inevitablemente (apodóticamente) como Otro en algún aspecto negado oprimido (principium oppressionis) y afectado-excluido (principium exclusionis). El nuevo punto de partida se origina desde la experiencia de la «exposición» en el cara-a-cara: «Me llamo Rigoberta Menchú, o el «¡Heme aquí!» (abriendo la camisa y descubriendo el pecho ante el pelotón de fusilamiento) de Lévinas". (Ibíd., p.417)

Se debe destacar que si bien en esta *Ética de la Liberación* se hace referencia al "sujeto vivo", a la humanidad toda, el único referente ético concreto e incondicionado, visible en el discurso, es el conjunto de los dominados, oprimidos y excluidos. La posición social de exterioridad parece constituirse en un punto de vista privilegiado, tanto gnoseológicamente (lugar de saber) como moralmente (lugar de valor), silenciando la exterioridad de cualquier Otro que se ubique en una posición social de dominación.

"Se trata de descubrir claramente tres destinatarios o referentes «afectados»: a) El afectado como excluido en toda discusión es alguien que sufrirá los efectos de un acuerdo válido hegemónicamente alcanzado. La Ética de la Liberación señala que la conciencia o el saberse «afectado» (cuando se es excluido) es ya fruto de un proceso de «concientización liberador». El tiempo inmemorial radical, entonces, es la situación en que el/la afectado/a no tiene conciencia de ser afectado/a. Tal es la situación del esclavo que cree ser por «naturaleza» esclavo. Hemos citado más arriba este texto: «Durante años y años cosechamos la muerte de los nuestros en los campos chiapanecos [...] Nuestros hombres y mujeres caminaban en la larga noche de la ignorancia».

b) Lo mismo acontece con el afectado como oprimido, la víctima que es «explotada» intra-sistémicamente (como p. e. la «clase campesina», que para Marx como conjunto de asalariados del campo crean plusvalor, en este caso, para la United Fruit; o la mujer en el machismo patriarcalista, etc.).

⁷⁵ La Teoría de la dependencia latinoamericana (inspirada en la teoría imperialista fundada por Hilferding, Rosa Luxemburg y Lenin). La dependencia se interpreta como un condicionante estructural de los países subdesarrollados y por tanto, la superación de dicha situación exigiría la "liberación".

c) Por último, hay afectados que estrictamente no están en relación de dominación, pero que son materialmente excluidos (hay, efectivamente, grados de exterioridad y de subsunción). Así el «pobre» (pauper para Marx) es el que no puede reproducir su vida (p.e., ha dejado el sistema feudal como siervo, pero todavía no es asalariado, o ha perdido su relación de asalariado y se transforma en «desocupado» [pauper post festum]: trabajo disponible, marginales urbanas actuales). Son las víctimas en sus tres determinaciones". (Ibíd.)

Por último, consideramos que el movimiento discursivo de "la ética de la liberación" se desplaza en una retroacción del "reino de la libertad" al punto de partida del movimiento de liberación. Esto es, el único momento no-alienado, no mediado, libre y siempre factible, es aquel de la exterioridad. La exterioridad como "proximidad del rostro del Otro" es el único lugar desde el cual es posible visibilizar las formas de alienación- negatividad (efecto de cualquier sistema de eticidad o bien histórico- contingente), de modo que es el único lugar desde donde es posible abrir la crítica.

II.3.3. EL EJERCICIO AMPLIADO DE LA RAZÓN: LA RAZÓN ÉTICO PRE-ORIGINARIA Y LIBERADORA, LUGAR DEL ENUNCIADOR VERDADERO

Enrique Dussel, se ha propuesto desarrollar una ética de la liberación que escape a los dilemas y problemas planteados por una fundamentación a partir de un principio absoluto e inmovible, pero que, al mismo tiempo, mantenga la pretensión universalista propia de la Modernidad en el ámbito normativo. No obstante, pretende constituirse como crítica frente a una trascendentalidad formal y vacía, evitando al mismo tiempo el riesgo del relativismo y el particularismo de un pensamiento latinoamericanista. Desde este punto de vista, *La Ética de la Liberación* (1998) reafirma la tesis básica de *Para una ética de la liberación Latinoamericana* (1973), a saber: "que la positividad implícita en la exterioridad de los oprimidos puede trascender la totalidad del sistema y a toda forma de universalización que pueda justificar un sistema de opresión determinado".

En su "Para una ética de la liberación latinoamericana" (1973) proponía el método "analéctico - metafísico" como aquel que permitía una apertura al Otro trans - ontológico o metafísico. La analéctica se presentaba como lógica no dominadora que partía de la revelación o epifanía del Otro.

"Nos proponemos mostrar cómo más allá del pensar ontológico (...) se encuentra todavía un momento antropológico, metafísico, ético, alterativo. Entre el pensar de la

Totalidad (...) y la revelación positiva de Dios (...) se debe descubrir el estatuto de la revelación del Otro, antropológica en primer lugar y las condiciones metódicas que hacen posible su interpretación. La filosofía (...) sería una analéctica pedagógica de la liberación, una ética primeramente antropológica o una metafísica histórica". (DUSSEL, E. 1973, Op. cit., p. 156).

Uno de los puntos débiles de esta concepción consistía en que la Exterioridad no podía ser captada o comprendida racionalmente, siendo la única vía de acceso la fe. Por otra parte, el que toda crítica se realizara desde la exterioridad, denotaba que en sí misma no podía ser objeto de cuestionamiento, de modo que se constituiría en una nueva totalidad ajena a la historia.

En la *Ética de la liberación* el acceso a la exterioridad se establece mediante un ejercicio ampliado de la razón. Dussel denomina "razón ético preoriginaria" a aquella en que la lógica analéctica no-dominadora encontraría ubicuidad en el marco de la racionalidad. Exponemos a continuación las unidades textuales en las que dicha racionalidad queda definida:

"Hemos llamado «razón práctico material» la que discierne las mediaciones para la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano; pero aún más exactamente denominados «razón ético-preoriginaria» a un tipo específico de racionalidad (diferente a la razón discursiva, estratégica, instrumental, emancipatoria, hermenéutica, etc.) que «re-conoce» a la víctima excluida, al Otro como otro que el sistema de comunicación vigente. La «razón ético-preoriginaria» es el momento primero racional, anterior a todo otro ejercicio por la que tenemos la experiencia (empírica y material, y por ello es ella «razón práctico-material») como res-ponsabilidad-por-el-Otro antes de toda decisión, compromiso, expresión lingüística o comunicación a su respecto. Es la que nos permite ser impactados por una «obsesión» o responsabilidad por el Otro, a priori y como presupuesto ya siempre y como presupuesto dado en toda expresión lingüística proposicional o argumentativa, en toda comunicación, en todo consenso o acuerdo, en toda praxis. Es el momento ilocucionario mismo en el origen de todo «acto de habla»: «Yo-te digo que...»; es la intención constitutiva anterior al «acto-de-trabajo», a toda división del trabajo, a toda pretensión de eficacia en la factibilidad o co-solidaridad para con el Otro. Es el «Decir (Dire)», antes de todo «lo dicho (le dit)» (aun del argumento); es el «estar-expuesto» en la propia piel ante-el-Otro; es el momento primero en el que consiste «la racionalidad misma de la razón». La crítica tiene fuente en el momento práctico por excelencia de la «razón ético-preoriginaria» que establece el «estar-siendo-por-el-Otro», como re-sponsabilidad a priori, en el «cara-a-cara» de la «proximidad". (DUSSEL, E. Op. cit., p.419-420)

El ejercicio de la razón ético-preoriginario - pre-discursiva "se cumpliría" en dos momentos: uno exterior al sistema (en la comunidad de víctimas) y otro, en el sujeto intrasistémico como una toma de conciencia que podría interpretarse como no mediada.

Los giros usados para hacer referencia a la razón ético-preoriginaria son elocuentes, por ejemplo: es "*fruto de la razón ético- preoriginaria*" o "*se cumple otro momento de la razón ético-preoriginario, pre-discursiva*". El estilo impersonal denota la referencia a "La razón" como un absoluto, universal, no sólo prediscursiva, sino también extradiscursiva que se concreta históricamente como

conciencia comunitaria de los sujetos; ya sea de los dominados / excluidos o de los participantes del sistema "por la afiliación de una «obsesión» o «co-responsabilidad» por el Otro". Al respecto nos preguntamos si esta "razón ético-preoriginaria" no estaría designando de distinta manera a la fe o a la Epifanía de Dios.

"La afirmación analéctica (más allá del horizonte del mundo y de la comunidad de comunicación hegemónicas) es fruto de la «razón ético-preoriginaria», cuyo primer sujeto es el Otro dominado o excluido, que se re-conoce comunitariamente como el Otro afectado: Rigoberta, el pueblo indio americano.... No se trata de un mero ejemplo empírico: se trata de una narrativa de donde podemos analizar situaciones «formales», universales a todo sistema, mundo o comunidad de comunicación posible". (Ibíd., p. 421)

"Cuando alguien «en el sistema» acepta reflexivamente por la ya actual «responsabilidad-por-el-Otro», recibiendo el impacto de estar siendo explícitamente interpelado («llamado actualmente por la víctima misma»), se cumple otro momento de la «razón ético-preoriginario» pre-discursiva, ahora en el oyente intra-sistémico": se reconoce la dignidad del sujeto ético del Otro y «toma-como-verdadera» su palabra no suficientemente inteligible. La conexión entre los afectados-no-participantes y los participantes del sistema hegemónico que abandonan sin embargo su posición de dominación, por la afiliación de una «obsesión» o «co-responsabilidad» por el Otro, permite la elaboración teórico-crítica explicativa, según los mejores recursos epistémicos del momento, de los sujetos histórico-comunitarios con conciencia crítica, no sólo la del «sentido común» de las víctimas, sino, ahora, de la conciencia crítica científica, filosófica, de expertos articulada mutuamente en el proceso de liberación (que no es ya ni la simple afirmación ambigua de la exterioridad, ni la hermenéutica de la cultura popular cómplice, ni la imposible aplicación del principio de la Ética del Discurso, ya que no hay simetría entre los afectados)". (Ibíd., p.422)

En otros pasajes en que el discurso se torna explícitamente contrario a los posmodernos⁷⁶, se refiere al ejercicio de la razón ético pre-originaria como un ejercicio "transversal"(Cfr: Ibíd., p. 513). Por nuestra parte, interpretamos que este ejercicio de la razón pre-originaria, transversal, se fundaría en un acto perceptivo inmediato que hunde sus raíces en la capacidad de un sujeto de captar las semejanzas entre un objeto desconocido y otro conocido, es decir, como una forma de inferencia racional que interviene en la génesis de los conceptos⁷⁷. De cualquier modo, sería válido inferir que la analéctica o ejercicio de la razón preoriginaria es asimilable una lógica de la génesis y descubrimiento, tal como podría ser la propuesta por Hegel (referida a los conceptos) o Marx (en relación a la praxis)⁷⁸.

⁷⁶ La referencia a los posmodernos como críticos del sujeto de la historia (marxista) se adhiere a ciertos recursos discursivos que tienden a descalificarlos de una posición de saber. Por ejemplo *"Los posmodernos, críticos del sujeto metafísico del marxismo estaliniano"* (Ibíd.,p.513). Es decir, no conocerían al Marx auténtico.

⁷⁷ Tanto la "abducción" o "inferencia de la hipótesis" como la "analogía" son inferencias racionales que intervienen en una lógica del descubrimiento.

⁷⁸ Cfr: SAMAJA, J. Op. cit., 1987, p. 94 y sig. y SAMAJA, J. Op. cit, 1993,p. 108 y sig.

"Por nuestra parte, mostraremos que el «sujeto» de la vida humana (desde el «cuerpo-propio» viviente), en el re-conocimiento solidario del Otro, de la comunidad, es el criterio de verdad y validez insustituible de la ética como sujeto vivo. Además, afirmamos, en referencia ética como instancia última relevante, el caso de la víctima (como sujeto negado; el sujeto que no puede vivir); lo que es posteriormente descubierto como movimientos o comunidades intersubjetivas, sociales (como sujetos comunitarios en el diagrama de la micro o macrofísica del Poder), históricas (no metafísicas), en la diversidad de la difícil comunicación pero no inconmensurables. Si se penetra, llegando por niveles de complejidad creciente, en la profundidad de uno de estos diversos sujetos históricos se encontrarán conexión con todos los restantes, gracias a la función de una razón ético-material de re-conocimiento y responsabilidad por el Otro que «transversalmente» accede a la universalidad desde la «diversidad» distinta (otra denominación de la diferencia más allá de la Diferencia en la Identidad)". (Ibíd.)

"Afirmamos, por nuestra parte, la necesidad de reconocer concreta y positivamente al sujeto ético viviente y comunitario; con mayor razón es necesario reconocerlo como sujeto cuando irrumpe como las víctimas de sistema autorreferencial que las niega (material y formalmente); reconocimiento histórico y social de la diversidad intersubjetiva de comunidades socio-históricas, en especial de las víctimas cuando descubren y luchan por sus nuevos derechos; diversidad que no niega la universalidad de la razón material y discursiva, sino que la concretiza, enriquece descubriendo los diversos e invisibles «rostros» del Otro, que es necesario saber articularlos «transversalmente» en su riqueza alterativa (lo que hemos denominado hace años el momento analéctico del método dialéctico, que parte de la positividad dis-tinta», la diversidad alterativa para encontrar la universalidad en la profundidad de cada diversidad, en la que se refleja la particularidad de la alteridad de los otros sujetos socio-históricos). Como ya hemos dicho, en el «rostro» de Rigoberta Menchú se revela transversalmente como la multiplicidad de rostros, en la mujer la «indígena», la «terra mater» del ecologismo, «campesina» pobre, la raza «morena», la «indígena maya», la joven bajo el peso de la gerontocracia, la «guatemalteca», la «militante» la conciencia comunitaria crítica... Un «rostro» de todos los «rostros» de todos los Otros invisibles: en cada víctima concreta está la víctima universal, que se revela como epifanía de los rostros de todos los rostros particulares... Razón «universal» ético-material, discursivo-formal, práctico-crítica, articulada por la razón «transversal» a todas las alteridades distintas, particulares...". (Ibíd., p.562)

Del análisis de párrafos precedentes interpretamos que el sujeto ético-viviente comunitario es el nombre genérico de un proceso, un movimiento, una sustancia en la que se anula el movimiento de mediación y se adopta la figura de una determinación, "un rostro". De este modo descubrir al sujeto debajo o "transversalmente" de los rostros, equivaldría a descubrir su sustancia como movimiento, como praxis o unidad plural. De otro modo, el discurso asimila "la vida" a la "realidad" como última referencia de la verdad en sentido pragmático. La "vida humana" sería "la realidad" como punto de partida de constitución de los objetos y punto de llegada en lo que se refiere a la verdad y validez.

"Esa «vida humana» es referencia práctica, en el sentido que funda o constituye los fines y los valores de la existencia intersubjetiva, lingüística, cultural y materiales de la ética. La vida del sujeto humano, desde sus parámetros receptivos (desde los neurobiológicos hasta los culturales), constituye a los «objetos» en su verdad, como mediaciones prácticas y teóricas de sobrevivencia, de reproducción y desarrollo de la vida del mismo sujeto humano". (Ibíd., p. 250)

Consideramos que este ejercicio ampliado de la razón se resolvería también desde una concepción dialéctica constructivista, asimilable y compatible con un paradigma sistémico. La praxis como punto de partida y llegada en el

ejercicio de esta racionalidad constructiva, oficia de apoyo extradiscursivo. Desde otro punto de vista, la apertura a la praxis enmarcaría a la metodología en lo que podría denominarse un enfoque post-empirista y post-racionalista.

Mostramos esquemáticamente los niveles de racionalidad en la arquitectónica de la "Ética de la liberación" (Cfr: *Ibíd.*, p.275 y p. 303)

A. La ética fundamental (Ética I)

Momentos	Tipo de racionalidad	Principio	Tipo de interés
1. Ético material	a) Razón práctico material	Ético material universal	Ético material
	b) Razón ético pre-originaria	Ético de igualdad	Ético de reconocimiento
2. Moral formal	Razón discursiva	Moral formal universal	Emancipatorio
3. Axiológico estratégico	Razón estratégico hermenéutica	Axiológico estratégico	Hermenéutico estratégica
4. Analítico o instrumental	Razón teórica instrumental		De eficacia o performativo
5. Factibilidad ética	Razón ética de factibilidad	De factibilidad ética	Ético realizador

B. La ética crítica: niveles de racionalidad crítico- liberadora (Ética II)

Momentos	Tipo de racionalidad	Principio	Tipo de interés
6. Ético crítico	a) Razón crítica práctico material	Ético crítico material	Ético material crítico
	b) Razón crítica ético pre-originaria	Ético de alteridad	Ético alterativo crítico
7. Moral formal	Razón discursiva crítica (formal)	Moral crítico formal	Discursivo crítico
8. Axiológico crítico	Razón hermenéutica crítica	Axiológico crítico	Práctico hermenéutico crítico
9. De factibilidad crítica	Razón instrumental estratégica o analítica	Instrumental estratégico y analítico	Teórico, técnico, estratégico crítico
10. Liberador de factibilidad ético-crítica	Razón liberadora	De liberación factibilidad ético-crítica	Ético liberador (desde la utopía posible como vida de las víctimas)

"La praxis" asociada a la razón ética pre-originaria sería el origen del movimiento histórico (momento de irrupción de la libertad del otro) y "la praxis de la liberación" asociada a la "razón liberadora" (momento de liberación de las estructuras opresivas) jugaría en el discurso como una categoría dislocadora. Es decir, la "praxis" entendida como "acción" señalaría un lugar de enunciación desde donde es posible generar una ruptura en relación al devenir histórico (la

creación de lo nuevo histórico), al mismo que tiempo generaría una ruptura epistemológica.⁷⁹

La racionalidad se abre a la praxis como acción desde una anterioridad y posterioridad discursiva centrada en el interés ético. Podríamos reinterpretar los niveles liminares de la racionalidad como niveles que pretenden desobturar la autorreferencialidad discursiva. En un nivel infra- discursivo la racionalidad ética pre- originaria officiaría la apertura a la praxis ética de re-conocimiento de la alteridad⁸⁰. En un nivel trans-discursivo la "racionalidad liberadora" abriría la praxis como movimiento de realización del Otro como "liberado".

Desde este ejercicio de la racionalidad, (que por nuestra parte, consideramos infra o trans-sistémica) el enunciador se posicionaría en un lugar de verdad, es decir, "de saber" a partir del cual el discurso logra efecto de verdad universal. Además, también se ubicaría en un plano "del deber" permitiéndole interpelar el sistema con gran fuerza performativa, exhortando a su transformación. Por último, también se ubicaría desde un "poder hacer" en cuanto promete o hace factible una utopía social. En cierto modo, los lugares de enunciación abiertos por la razón "pre-originaria" o "crítico liberadora" se constituyen en lugares privilegiados para mostrar como convertibles las categorías "realidad", "praxis" y "verdad".

⁷⁹ En esta interpretación se toma la definición de "praxis" propuesta por Samaja en el siguiente pasaje: *"Entre la empiria y la teoría hay algo más básico: La praxis. Ésta no es ni empiria ni teoría. Debemos, (...) corregir a Hanson: no es cierto que todo dato esté cargado de teoría". Esta afirmación despertaría inmediatamente esta otra: "todo concepto teórico está cargado de experiencia". La única forma de superar el dilema entre el huevo y la gallina es pasar a la génesis, y en el "antes" de la génesis no está ni la teoría ni la experiencia, sino la acción o praxis".* (SAMAJA, J. Op. cit., 1993, p.194)

⁸⁰ Interpretamos que el vínculo que permitiría el re-conocimiento es un "rasgo" = "el rostro sufriente", a partir del cual se infiere el "caso" = "la víctima". ¿Preguntamos entonces, no sería la interpretación de un sujeto que opera a partir de las propias categorías?

II.4. TERCER NIVEL DE ANÁLISIS: EL EJERCICIO DE LA FUNCIÓN UTÓPICA

En este nivel se analiza la dimensión pragmática del discurso centrada en la función utópica. Partimos de la idea de utopía introducida por Roig, según la cual es concebida como un dispositivo discursivo que se vincula con un modo determinado de enlazar el discurso con la realidad. La función utópica se refiere al carácter ideológico del lenguaje como expresión de una determinada manera de entender el mundo y la vida proyectada por un sujeto. Arturo Roig distingue tres modalidades del ejercicio de la función utópica: la función crítico-reguladora, la función liberadora del determinismo legal y la función anticipadora del futuro. (Cfr: FERNÁNDEZ, E. Op. cit., p.28 y sig.).

Analizamos en primer lugar la función crítico-reguladora del discurso de la *Ética de la Liberación*. Desde esta perspectiva se explora cómo el discurso manifiesta la conflictividad de la realidad social y abre el campo de la praxis en función de una idea reguladora.

La *Ética de la Liberación* refleja la cotidianidad de modo extremadamente negativo. La conflictividad social se presenta como una antítesis entre "la muerte de la mayoría de la humanidad" y "la reproducción del sistema globalizado de economía de mercado". La Globalización económica, sostenida por la ideología neoliberal aparece responsable de la miseria, el hambre, la destrucción ecológica y la muerte de la mayoría de la humanidad.

El plano discursivo asume explícitamente la conflictividad con el uso de diversos recursos, por ejemplo:

Las preguntas retóricas expresan un conflicto de interpretación entre ideologías políticas de derecha o izquierda sobre el fenómeno de la globalización. El autor toma partido por la segunda a la que intenta rehabilitar cuando el debate parece agotado y denuncia la primera como ideología justificadora de los centros de poder mundiales. La "liberación" adquiere el sentido de "liberación del sistema organizado por la economía de mercado" por la rehabilitación de un humanismo socialista (una economía en función de la vida de las mayorías).

"Antes que nada deseamos preguntarnos: ¿Hablar de "liberación" después de la Caída del Muro de Berlín en noviembre de 1989, después del desmembramiento de la Unión Soviética, del colapso del Socialismo real en Europa del Este, o de la derrota del Sandinismo? ¿Intentar luchar por la liberación en tiempos del triunfo del dogmatismo

neoliberal, del capitalismo trasnacional en el proceso de globalización?, ¿Retornar a los temas del 1903 o de 1968, tan lejanos para muchos, y anteriores a la crisis (para algunos) del marxismo, o ignorados por filosofías tales como la Ética del Discurso, la filosofía política liberal o el neo-pragmatismo, sin hablar de la meta-ética analítica liberal o el "fin de la historia" a la Francis Fukuyama?. Tomando en consideración todos estos aspectos, pensamos sin embargo que problemas en apariencia anacrónicos, o "fuera de moda", "superados" para Europa, Estados Unidos o Japón, no lo son tanto para Asia, América Latina o Europa del Este; para los homeless, marginados, empobrecidos, de los países centrales; para los ecologistas, feministas". (DUSSEL, E. Op. cit, 1998, p.495)

Otro recurso discursivo es mostrar deícticamente a las víctimas. La voz de la víctima o de los movimientos sociales de resistencia adquiere corporalidad discursiva interpelando por sus derechos. Estos discursos apoyan la tesis central del autor acerca de la existencia de sujetos sociales con conciencia crítica de su situación negativa. De modo exclusivo cita a Rigoberta Menchú y a los mensajes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. En otros pasajes apela a la fuerza de los hechos apoyándose en la autoridad de Organismos Internacionales.

"Dejemos en primer lugar, metódicamente, la palabra a la víctima misma. Leamos un texto dramático («Me llamo Rigoberta Menchú Y así me nació la conciencia»⁸¹) (...): "Yo no soy dueña de mi vida, he decidido ofrecerla a una causa. Me pueden matar en cualquier momento pero que sea en una tarea donde yo sé que mi sangre no será algo vano sino que será un ejemplo más para los compañeros. El mundo en que vivo es tan sanguinario, que de un momento a otro se me quita. Por eso, como única alternativa, lo que me queda es luchar. Y yo sé y tengo confianza que el pueblo es el único capaz, las masas son las únicas capaces de transformar la sociedad. Y no es una teoría nada más".(Ibíd., p.411)

"...puede descubrirse un hecho masivo a finales del siglo XX: buena parte de la humanidad es «Víctima de profunda dominación y exclusión, encontrándose sumida en el dolor, la infelicidad, la pobreza, el hambre, analfabetismo, dominación: Leemos hoy en un diario: La pobreza a nivel mundial alcanzó a 400 millones de personas en los últimos cinco años. Actualmente 1.500 millones de habitantes son desesperadamente pobres y más de 1000 millones sobreviven con un ingreso diario menor a un dólar, incluso en los países desarrollados, señala la Organización de las Naciones Unidas (ONU)»".(Ibíd., p.310)

Por otra parte, configura posiciones antagónicas cristalizando identidades sociales y políticas definidas: la de los victimarios (los teóricos neoliberales, el FMI, el BM, etc.) y las víctimas que defienden sus derechos (los movimientos sociales contrahegemónicos, los sindicatos, etc.). El discurso adquiere fuerza ilocutionaria para gestar "el bloque social de los oprimidos y excluidos" o "los distintos frentes de liberación" a nivel mundial.

"En la actualidad, por ejemplo, el proyecto económico neoliberal, inspirado principalmente en F. Hayek, que es el que elabora el marco teórico de las políticas del Fondo Monetario Internacional (FMI) o del Banco Mundial (BM), produce víctimas en todos los países pobres postcoloniales. Los movimientos sociales emprendidos contra estas políticas, como las huelgas obreras del Cono Sur latinoamericano, bajo la conducción de la Confederación General del Trabajo (CGT) argentina, o el Partido de los Trabajadores

⁸¹ MENCHÚ, Rigoberta. **Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia.** Siglo XXI, México, 1985.

(PT) brasileño, son acciones concertadas por sujetos histórico-sociales que se lanzan a la calle para luchar por el reconocimiento de la dignidad de sus vidas puestas en peligro. Dichas acciones adquieren entre sus partidarios creciente validez, legitimidad, contra un orden que comienza a perder dicha legitimidad." (Ibíd., p.547)

Una gran cantidad de recursos da al texto un tono decididamente político. El lenguaje ético-filosófico bascula su referencialidad discursiva con el lenguaje político y la referencia a hechos históricos. Incluso, en algunos pasajes el texto adquiere el tono de arena política.

"El sistema de los 500 como lo llama N Chomsky-, la Modernidad va llegando a su término, sembrando en la tierra, en la mayoría de la humanidad, el terror, el hambre, la enfermedad y la muerte, como los cuatro caballos del Apocalipsis, entre los beneficios del Sistema-mundo que se globaliza. Esta globalización es de un sistema formal performativo (el valor que se valoriza, el dinero que produce dinero, fetichismo del capital) que se levanta como criterio de verdad, validez y factibilidad, y destruye la vida humana, pisotea la dignidad de millones de seres humanos, no reconoce la igualdad y mucho menos se afirma como re-sponsable de la alteridad de los excluidos, y acepta sólo la hipócrita exigencia jurídica en cuanto a cumplir con el deber de pagar una deuda internacional (ficticia) de las naciones periféricas pobres, aunque perezca el pueblo deudor: fiat justitiam, pereat mundus. Es un asesinato masivo; es el comienzo de un suicidio colectivo". (Ibíd., P. 568)

La idea reguladora que opera como parámetro de criticidad es una versión del "reino de la Libertad" de Marx. Esta idea reguladora prefigura una comunidad global y pluricultural organizada democráticamente. La proyección de un máximo de libertad y justicia para toda la humanidad, proyecta una comunidad sin víctimas, "una comunidad en la que la víctima de ayer pueda festejar re-conocida y re-sponsablemente la corporalidad comunitaria feliz". La tensión entre topía y utopía adquiere cuerpo en la distancia de un mundo organizado de acuerdo a las leyes del mercado globalizado que significa la "miseria de la mayoría de la humanidad" y "una forma de humanismo socialista o democracia social, que atienda a la justicia distributiva". Las formas narrativas de esta tensión utópica aparece en fórmulas muy breves, pero cargadas de gran fuerza performativa:

"La liberación de las víctimas como desarrollo de la vida humana como satisfacción de necesidades (desde el comer hasta la contemplación estética o mística) y los deseos (pulsiones corporales comunitarios del placer gozoso), de la historia como progreso cualitativo de la discursividad comunicativa participativa y simétrica, como autonomía y libertad". (Ibíd., p. 567)

Podríamos afirmar que la fórmula utópica escapa a la ilusión trascendental en la medida que si bien es en sí misma una conceptualización de lo imposible, no aparece hipostasiada. Más bien, opera como condición de posibilidad de lo posible y marco regulatorio de la acción, aunque como tal ideal sea irrealizable. El ideal

se realizaría parcialmente en cada acto bueno pero nunca totalmente, sólo habría un acercamiento asintótico al ideal. Es decir, queda contemplado el hecho de que toda topía (sistema de eticidad) en tanto histórico- contingente es falible y genera efectos no intencionales (víctimas), pero en función del espacio abierto por el ideal podría haber un progreso de la humanidad. El discurso asume explícitamente en el plano discursivo el papel regulador de la utopía:

"...la sociedad perfecta es lógicamente posible pero empíricamente imposible. El Bien supremo es una idea regulativa (un sistema sin víctimas) pero empíricamente imposible. ¿No sirve entonces para nada?. Sí, sirve para ayudarnos a criticar la dominación actual y descubrir las víctimas presentes, pero no para intentar la realización histórica del Bien Supremo. El «comunismo» de Marx como «Reino de la Libertad» era igualmente una idea regulativa y no una etapa histórica por todo ello, si el bien es finito; si es imposible obrar un bien perfecto, entonces la ética nos enseña a estar atentamente críticos en la lucha permanente". (Ibíd., p. 565)

"La liberación" opera como categoría dislocadora en la medida que traza un puente entre topía y utopía y permite proyectar el cambio histórico. Liberación significaría: hacerse libre del mundo objetivo en tanto representación de la totalidad, hacerse libre en tanto subjetividad éticamente orientada y hacerse libre de las estructuras opresoras socio - económicas y políticas. El movimiento liberador oficia de ruptura histórica bajo la forma de praxis concreta de liberación. Liberar no sería sólo romper las cadenas como momento negativo, sino también desarrollar, en sentido positivo. En este último sentido, el discurso liberador es productor de lo nuevo, creador de posibilidades para la vida humana. De otro modo, "La liberación" se instituye como praxis constructiva de la factibilidad de la utopía, es decir, de la creación de nuevas instituciones donde las víctimas puedan vivir dignamente.

El momento crítico negativo de la liberación, dota al discurso de una función "liberadora del determinismo legal". Según Roig, esta función opera en sentido inverso a la función de apoyo y de deshistorización; dispositivos usados para privilegiar el propio discurso ubicándolo en un nivel de verdades eternas. Por el contrario, la función liberadora del determinismo legal permite asumir la contingencia de la realidad social incluyendo al sujeto como ser histórico.

Si bien se ha señalado en este análisis que "la naturaleza humana" y el ejercicio de la "racionalidad ética pre-originaria" cumplen una función de apoyo extradiscursivo, esto no invalida el carácter contingente que adquieren estas

categorías como modalidades que se realizan en una praxis histórica. El discurso asume la contingencia de la conflictividad social de diversas maneras.

En un sentido, no hay un momento en que la conflictividad se resuelva definitivamente en la historia. De modo que la función crítica se convierte en un ejercicio permanente que varía históricamente sus contenidos de acuerdo a las modalidades de dominación o formas de opresión que genera víctimas.

" Nadie puede vegetar en paz en la obra realizada..., porque por el solo hecho de estar ahí, en el tiempo, el espacio, las instituciones, se va oxidando, corrompiendo, causando nuevos pobres, nuevas víctimas..."

Una alumna me objetaba que si siempre aparecían nuevas víctimas, la historia era como un trágico «Eterno Retorno de lo Nuevo». Mi única inicial respuesta sería: todo novum humano, finito, histórico es falsable, es mortal, es bueno -en el mejor de los casos - deviniendo malo si la conciencia discursiva crítica no le priva el caer en la tentación de afirmarse para siempre como lo verdadero, lo válido, lo eficaz. No hay tal «eternidad» que retorna como un nuevo «nuevo». En el ser humano no hay «eternidad» sino histórica; no puede ser «retorno» lo nuevamente emergiendo; y lo nuevo, dicho a la inversa, no puede ser eterno ni puede retornar. No. Se trata de la «histórica emergencia de lo nuevo» dentro de una concepción transmoderna del «progreso cualitativo» de la humanidad. Cada proceso de liberación (...) logra el éxito (su obra) pero se debe tener conciencia crítica: no es un bien perfecto, es sólo un bien histórico. La sociedad perfecta es lógicamente posible pero empíricamente imposible. El bien supremo es una idea regulativa (un sistema sin víctimas) pero empíricamente imposible". (Ibíd., p.565)

Por otra parte la función de ruptura se trasluce en el lugar asignado al intelectual y a la ciencia. De acuerdo a la propuesta de la *Ética de la Liberación*, el punto de partida de la crítica es la experiencia dada en la misma comunidad de víctimas. Esta experiencia, como experiencia social, debe ser tomada a cargo por el intelectual orgánico que bajo un interés emancipatorio-liberador promueve el quiebre en la legalidad vigente, o de los modos de racionalidad que configuran objetividades desde el paradigma científico vigente. Así, la ciencia social aparecería como un proyecto humano, siempre abierto a nuevos horizontes, hechos u objetos que se visibilizan desde el interés emancipador-liberador. Este interés, articulado a las Víctimas, permitiría poner en tensión la no-verdad del sistema dominador ante la verdad de las alternativas posibles de las víctimas. Si bien el discurso asume la crítica foucaultiana⁸² en relación la cuestión del "saber"

⁸² Foucault se propone llevar a cabo una hermenéutica desmitificante centrado en las formas de producción del poder, de la verdad, de los discursos y de los sujetos. Así como Kant se había planteado en el siglo XXIII encontrar los límites de la razón teórica, Foucault plantea en el siglo XX, encontrar los límites de la razón histórica. Foucault intenta una aprehensión epocal de la racionalidad. Esta razón no es pura, se constituye y es constitutiva de un saber que surge en las prácticas discursivas y no discursivas, y se remite a ellas. Las condiciones a priori de posibilidad de esos discursos se gesta en las relaciones de poder. La búsqueda de constitución de "discursos serios" implicaría el riesgo de considerar el discurso "verdadero" (eximido del deseo y liberado del poder) sin reconocer la voluntad de verdad que lo atraviesa y fuerza al enmascaramiento. Por su parte, Habermas considera que el estudio del poder foucaultiano contiene paradojas, una de ellas es la de trasladar las operaciones sintéticas (a priori) al dominio de los sucesos

y del "poder", la reinscribe en torno a tres lugares de producción de la verdad privilegiados por un interés ético-crítico: la voz de las víctimas, el interés o la co-responsabilidad del intelectual y la utopía como idea reguladora. A partir de estos polos es posible abrir la crítica de toda forma histórica de legitimidad. Este interés instituye una posición frente a lo real definida como "estar al servicio de los derechos fundamentales del hombre y la creación de formas auténticas de democracia económica, social y política". (Cfr: *Ibid.*, p. 445 y sig.).

"La validez intersubjetiva crítica que se alcanza por el consenso argumentativo gracias a la razón discursiva de la comunidad simétrica de las víctimas, con la articulación de la retaguardia de los intelectual orgánicos (que usan y recrean a las ciencias sociales y filosofías críticas), confronta así la antigua validez intersubjetiva hegemónica. La simetría creada entre las víctimas gracias a su ardua lucha por el reconocimiento, por el descubrimiento de la no-verdad (aun con la colaboración del método científico), de la no-validez (por el procedimiento formal, participativo-democrático del estamento de víctimas concientes, críticas y militantes), de la no-eficacia (factibilidad tecnológica, instrumental o estratégica...) ante el sistema hegemónico, abre las puertas a la creatividad positiva en la formulación de las utopías posibles". (*Ibid.*, p. 452)

Relacionada a las funciones analizadas aparece una tercera: "la función anticipadora del futuro". Esta permite proyectar el discurso hacia una dimensión de futuro concebido como posible otro y no mera repetición de lo acontecido.

La vivencia de la cotidianidad que refleja el discurso, negativa y cargada de injusticia, posibilita proyectar un futuro con mayor justicia. Esto se hace evidente en la recepción positiva de los movimientos sociales de resistencia, interpretados como síntomas saludables para un cambio social. En la medida que la función utópica asume positivamente la ruptura de la continuidad histórica del eterno retorno, abre el futuro como una novedad. Desde este punto de vista la *Ética de la Liberación* adquiere la imagen de una filosofía auroral, abierta al futuro como novedad. La proyección de un tiempo lineal siempre abierto a la contingencia, destierra la idea de un sentido último que oriente el proceso. El sentido se instituiría en los mismos acontecimientos, y si bien los acontecimientos

históricos siendo que las primeras son formales y las segundas, por el contrario tienen contenidos concretos. Sin embargo, E. Díaz aclara que las operaciones sintéticas a priori en Foucault no son universales y necesarias, sino históricas; se trata de un a priori histórico y por lo tanto es coherente estudiarlas a partir de los acontecimientos. Por otra parte, afirma que las prácticas "trascendentales" analizadas por Foucault son trascendentales en sentido histórico, de modo que se abre la posibilidad de pensarlas desde la materialidad de los discursos y las manifestaciones empíricas. (Cfr: DÍAZ, E. **La filosofía de Michel Foucault**. 1995, p.117 y sig.). Por nuestra parte consideramos que la crítica a la legalidad o a los modos de racionalidad epocal en el discurso de Dussel encuentran un punto de apoyo que oficia en la ruptura de la hermenéutica circular. Este punto de apoyo es la "racionalidad ética pre-originaria" como lugar excéntrico a los diagramas de poder productores de subjetividades. De todos modos consideramos que este planteo no se agota y excede el tratamiento propuesto en este estudio.

están orientados por un criterio ético o por un ideal, en última instancia la resignificación siempre es retroactiva a los acontecimientos. Sin embargo, la idea de progreso histórico (aunque contingente) está presente y el intelectual comprometido con la praxis de liberación cumpliría un papel decisivo en relación al progreso histórico. Bajo la figura de concientizador, diagnosticador, mediador, ocuparía el lugar del que propulsa el cambio en vistas a un futuro mejor, más justo, más auténtico.

"Una ética que intente juzgar en concreto el contenido del sentido ético de una acción de manera cierta e indubitable es imposible. No lo hemos intentado, porque es imposible. Lo que hemos intentado, en cambio, es dar los criterios y los principios para efectuar acciones (a priori) y poder juzgarlas como buenas (o malas) en abstracto, en principio, en última instancia por su consecuencia más relevante, inevitable y evidente: por sus víctimas (a posteriori), y críticamente poder ser responsable y solidariamente reemprender la tarea de desarrollar la historia, como progreso cualitativo humano, en la reproducción de la discursividad participativa de dichas víctimas". (Ibíd., p.566).

Por otra parte, el discurso asume de forma explícita la importancia de la función utópica, no sólo como anticipadora del futuro sino también como procreadora de lo nuevo. La utopía queda tematizada como sigue:

La irrupción de lo nuevo histórico adquiere cuerpo desde las víctimas: las víctimas con conciencia crítica generarían utopías, producto de una imaginación trascendental al sistema, abriendo nuevas significaciones sociales. Así, la utopía y el proyecto posible de liberación constituyen un momento positivo y productor de alternativas de futuro distinto, por la inversión de negatividad ("el hambre de la víctima anticipa utópicamente alimento en la transformación del sistema de producir y distribuir alimentos de la sociedad dominadora, y no como retorno nostálgico al pasado"). Por mediación "de la ciencia y la técnica, fruto de la discursividad democrático intersubjetiva", esta utopía se tornaría factible, distinguiéndose de otras formas de ejercer la utopía como: "a) la utopía imposible del anarquista, b) la utopía del sistema vigente, c) la idea meramente regulativa y trascendental (como la comunidad de comunicación ideal de la *Ética del Discurso*)" (Cfr: Ibíd., p. 371). La utopía, por mediación de la ciencia y técnica se transformaría en proyecto posible, y posteriormente programa empírico. Además, el principio de vida desde su dimensión deóntica afectiva-motivacional se constituiría en motor de la historia.

Por último, el discurso de la *Ética de la Liberación* cumple una función instituyente de identidades sociales alternativas a las propuestas por el discurso hegemónico. El lugar excéntrico a la totalidad discursiva como "otro- posible" ("las víctimas", "la voz verdadera de las víctimas", "la otra corporalidad subjetiva", "el rostro sufriente del Otro") ejerce un efecto de sobredeterminación simbólica y actúa como condición de posibilidad en la construcción de subjetividades colectivas. El discurso adquiere gran fuerza ilocutoria en tanto crea, en la misma trama discursiva, un espacio de referencia que la excede. La praxis de liberación, como práctica discursiva y real, adquiere la figura de un gesto procreador de "los sujetos históricos comunitarios crítico-creadores".

III. CONCLUSIÓN

En esta rápida travesía por la *Ética de la Liberación*, intentamos rastrear sólo algunos de los dispositivos discursivos con el propósito de aproximar la dialéctica discursiva a la real. Sin embargo, reconocemos que abandonamos muchas líneas abiertas, recorridos suspendidos y varios caminos en los que nos desviamos. Se habrá apreciado la complejidad del discurso dusseliano y la dificultad de abarcarlo en una mirada. Por nuestra parte, debemos admitir que el discurso resultó resistente a nuestras palabras, pues, en cada hueco que encontrábamos el hilo discursivo se encargaba pronto de suturarlo. Y esto es así porque Dussel es un autor tenaz y fogueado en la lucha discursiva, entrenado en el debate y la crítica; pero, sobre todo, alguien que trasluce en sus escritos la pasión y el desasosiego de una vida filosófica. La *Ética de la Liberación* es el resultado de su empeño por decirle al mundo que todas las vidas son valiosas. A pesar de tener conciencia de a quién nos enfrentamos y de nuestras grandes limitaciones, reconstruimos aquí el camino andado y aventuramos algunas reflexiones finales.

En primer lugar, practicamos una lectura lineal de la *Ética de la Liberación* rastreando elementos discursivos o estructuras de verosimilitud (referenciales y lógicas) que articulan el discurso.

Las líneas de superficie pusieron de manifiesto que se trata de un discurso justificador de los movimientos sociales emergentes contrahegemónicos. En este sentido, identificamos el lugar de la enunciación como la del portavoz de las víctimas del Sur empobrecido que prefigura un "nosotros" las víctimas y "nosotros" los intelectuales comprometidos con los movimientos de liberación de las víctimas que reclaman justicia. Por otra parte, los destinatarios protagónicos se identificaron como los intelectuales del Norte a quienes pretende superar o refutar.

La metáfora de la lucha discursiva (en algunas ocasiones a nivel de belicismo) atraviesa todo el texto. Esta metáfora refleja, además, la conflictividad social como una lucha extrema entre vida o muerte; términos que se desplazan y conmutan entre los siguientes pares categoriales: "el sistema globalizado / la vida de la humanidad"; "política del Norte/ Necesidades del Sur"; "los dominadores/ las víctimas"; "fetichismo del sistema/ liberación"; "ética

justificadora de la Totalidad o sistema/ ética de la liberación para la vida digna de cada hombre".

Los criterios geopolíticos y económicos (Norte/ Sur; Centro/ Periferia) juegan un papel central en la determinación de las categorías sociales, sin embargo, a diferencia de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, se observó que dichas categorías se desplazan para designar no sólo los pobres y excluidos del Sur latinoamericano, sino también a aquellos excluidos a nivel mundial.

En el contexto actual de crisis y problemas globales, la *Ética de la Liberación* se plantea como una ética práctica de alcance planetario que demanda el desarrollo de una ética fundamental.

La arquitectónica es otra metáfora estructural que da cuerpo al discurso. Deconstrucción y reconstrucción son movimientos discursivos que adquieren significación en el cartografiado de una dialéctica progresiva. Por otra parte, se observó que la construcción rebasa el plano discursivo y adquiere gran fuerza performativa para configurar identidades colectivas en el espacio de fragmentación de las identidades y los conflictos.

El movimiento deconstructivo se solidifica en una narrativa histórica (la *Historia mundial de las eticidades*) cuyo propósito es historizar la racionalidad instrumental sobre la que se asienta la modernidad eurocéntrica. Esta crítica a la Modernidad y el capitalismo, adquiere forma de denuncia ideológica del "sujeto moderno" y de la pretensión de universalidad del proyecto de la modernidad, en tanto justificadores de una gestión de dominación mundial. A partir de allí, reconstruye la modernidad en un marco más amplio, en el que la exterioridad (América Latina) juega el papel de la parte negada, dominada y explotada.

A su vez, la historización de la filosofía eurocéntrica se inscribe en la historia de una contienda entre la cultura semita y la cultura indoeuropea, resuelta finalmente a favor de esta última. La historización se apoya en el rescate de la lógica de la alteridad y la valoración de la corporalidad (como herencia de la tradición semita) a fin de reinscribir estas categorías en alteridades concretas y victimadas por el proyecto moderno en su fase actual de globalización. Con respecto a este punto, se observó que el escenario mundial se lee en los términos

de la Teoría de la Dependencia y la resignificación de sus categorías articulan un proyecto de liberación política económica y cultural de las totalidades opresivas.

La concepción de la Modernidad propuesta por la Filosofía de la Liberación está animada por el propósito de reintegrar lo excluido, de reivindicar e integrar al Otro, de pensar la alteridad como origen del contradiscurso constitutivo de la Modernidad europea. El objetivo fundamental es orientarse hacia una transmodernidad que realice las potencialidades negadas en la modernidad y disueltas en el discurso posmoderno desde una Exterioridad radical que oficie de dispositivo para el cambio histórico positivo. Al respecto, no podemos dejar de apuntar que la racionalidad moderna, aunque se presenta como generada en el espacio abierto en su contradiscurso, adquiere a la vez una imagen productora de nuevos espacios de racionalidad. Pues, el planteo de la transmodernidad se inscribiría en la dialéctica de estos espacios, como superación y síntesis, pero amarrado a la misma matriz epistémica de la racionalidad moderna.

La fase constructiva del discurso se define como un intento de ensamblar las aporías de la ética contemporánea en un edificio teórico que las neutralice y supere. Siguiendo con la metáfora, podríamos representar los cimientos de este edificio con el principio "ético material de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad". Este principio tiene carácter inamovible y universal, constituyéndose en criterio normativo de toda acción, institución o sistema de eticidad. Sin embargo, siguiendo el ritmo de la dialéctica constructiva, el discurso enlaza otros principios normativos en la construcción de una ética fundamental. Dichos principios se tejen en la matriz de una racionalidad ampliada, estructurada en niveles y momentos. La imagen de estos niveles prefiguran un sistema orgánico de jerarquía funcional.

Apoyado en el momento ético material y, en especial, desde el ejercicio de la racionalidad ética pre-originaria encuentra un lugar exterior al sistema para recapitular el proceso desde un punto de vista ético-crítico. El ejercicio de la racionalidad ético-preoriginaria resemantiza "la analéctica"⁸³ en términos de racionalidad. Sin embargo, parece constituirse en un punto de apoyo

⁸³ La analéctica es momento del método propuesto en *Para una ética de la liberación latinoamericana* a partir del cual oficiaba una apertura al Otro exterior al sistema en términos de fe.

extradiscursivo y ajeno a la crítica, que le permiten esquivar la hermenéutica circular y abrir el paso a una dialéctica progresiva.

Algunas de las categorías sobre las que se organiza el discurso dusseliano son las de: "Proximidad, Totalidad, Exterioridad, Alienación, Liberación". Centramos nuestro análisis especialmente en algunas de éstas. En primer lugar analizamos las categorías de "Exterioridad/Totalidad" en relación a la construcción de los sujetos sociales. Se observó que los desplazamientos semánticos operados entre "corporalidad - subjetividad - sujeto - intersubjetividad" resemantizan la categoría "Otro" /"otros" dotándolos de cuerpo propio, sujetos de necesidades, objetos de deseo y trascendentes a todo sistema de eticidad. En este sentido, observamos que la "corporalidad humana", ("naturaleza humana") cumplía una función de apoyo hipo-histórica permitiendo postular, más allá de los sistemas histórico-culturales, un principio normativo de tipo material. La construcción del rasgo unitario de la corporalidad subjetiva encuentra apoyo en estudios de la neurobiología. En este sentido, la unidad del "sistema afectivo- evaluativo neurocerebral" oficia de puente entre los juicios de hecho y los normativos. El principio de conservación de la vida o la pulsión de la vida, funcionaría como un a priori ético- axiológico que encuentra expresión en la necesidad de vivir de modo valioso o digno. Afirmamos además, que la ontología del ser vivo de Humberto Maturana se convierte en la metateoría desde donde el discurso articula los modos de objetivación de la subjetividad - intersubjetividad. La metáfora biológica del fenómeno social abre espacio al a priori de la comunidad de vida (la praxis comunitaria) como condición de posibilidad de la comunidad de comunicación.

Otro nudo constructivo del a priori ético- antropológico se teje en torno a la resemantización de la dialéctica pulsional freudiana. Aquí las categorías de vida/muerte funcionan como criterios discriminadores entre pulsiones "buenas" (productoras y reproductoras de la vida en comunidad) e instintos o pulsiones "malas", totalizadoras (destructoras de la humanidad). La relación entre "vida humana", "salud" y "normalidad" se establece en la distancia de la "patología" de la cultura capitalista actual. De este modo, la antítesis entre vida comunitaria (salud) y civilización de la muerte (patología) reestablecen la relación individuo,

sociedad y cultura, desde donde se proyecta la utopía de una comunidad saludable. Notamos que el reordenamiento de las necesidades tiene un trasfondo empirista puesto que el objeto se presenta como el correlato adaptado a una necesidad. Desde esta perspectiva, la pulsión de alteridad fija como objeto a la alteridad. Esta afirmación implica ignorar o silenciar las teorías psicoanalíticas recientes que distinguen entre necesidad, deseo y demanda (por ejemplo la teoría lacaniana). La pulsión de alteridad aparecería como aquella que posibilitaría situarse al otro sin más, directamente y sin mediaciones.

En este punto, el discurso pretendería rehabilitar una ontología positiva del hombre como ser biológico y social frente a la devaluación sufrida a partir de la ontología crítica iniciada por Foucault.

Por otra parte, la pulsión de alteridad (Lévinas) y el a priori de la "comunidad de vida" se resignifican desde una lectura ética de Marx. Desde allí, adquiere carácter acabado la "vida digna en comunidad" como idea reguladora.

La anterioridad del sujeto como subjetividad pulsional y corporalidad viviente-material, es el horizonte desde donde la exterioridad adquiere densidad. Esta exterioridad bajo la figura de las víctimas, negadas de la posibilidad de reproducir su vida, se constituirían en comunidades emergentes y autoorganizadas, gestoras de las rupturas históricas y al mismo tiempo fundamento de la continuidad de la alternativa liberadora como procreadora de lo nuevo histórico.

La "exterioridad" se convierte en una versión del "sujeto de la historia" marxista identificado en "comunidades de víctimas" que pueden trascender a cada sistema histórico determinado. La lucha de las comunidades de víctimas se plantea como una praxis transformativa "popular-democrática", aunque no se excluye la posibilidad de las luchas revolucionarias (también justificadas bajo la categoría de "coacción legítima"). La lucha de estas comunidades o frentes de liberación adquiere contenidos históricos más amplios y locales que la lucha de clases, permitiendo abrir la lectura de la continuidad histórica. A la vez, invisten al discurso de fuerza performativa para sobredeterminar identidades colectivas en el contexto actual de fragmentación de los conflictos.

Otra categoría clave de "la ética de la liberación" es la de "alienación", categoría tomada del análisis marxista y resignificada en su dimensión ética. Desde este punto de vista, la dignidad se convierte en idea regulativa y el parámetro de todo valor. Se interpretó, además, que el movimiento discursivo retrotrae el "reino de la libertad" al punto de partida del movimiento de liberación, esto es, a la emergencia de la exterioridad como único momento no-alienado, no mediado, libre y siempre factible desde donde es posible abrir la crítica.

Por último, analizamos la dimensión pragmática del discurso recapitulando sus funciones utópicas. En este sentido, afirmamos que la función utópica adquiere una modalidad crítico-reguladora de la praxis socio-política y económica apoyada en el ideal de "una comunidad sin víctimas corresponsable y feliz". El ideal de organización social se inscribe en la democracia social o humanismo socialista, opuesto a la democracia formal que encubre el operar de las leyes del mercado.

La modalidad "liberadora del determinismo legal" atraviesa todo el discurso en su dimensión crítica de todo sistema histórico contingente. Sin embargo, esta crítica encuentra una función de apoyo extra-histórica en el ejercicio de la razón ética pre-originaria como lugar de enunciación privilegiado que se sustrae a la crítica. Este lugar de verdad instituye un empuje a la realidad desde el cual se asignan posiciones ético-políticas contrarias a los intelectuales:

a) Los que co-protagonizan el proyecto de liberación en función de las víctimas para la reproducción y desarrollo de la vida de la humanidad. Éstos serían los gestores de la ruptura epistemológica del paradigma vigente, y reencausantes de la ciencia social crítica como proyecto humano.

b) Los funcionales al sistema y justificadores de un proyecto de instrumentalización de la vida humana. Éstos adquieren algunos rostros visibles, por ejemplo en Hayek y Luhmann.

Si bien en el análisis no agotamos la trama discursiva, aventuramos algunas reflexiones provisionales que podrán ser revisadas desde otra instancia de lectura más profunda.

Retomando el planteo inicial de la "filosofía de la liberación", recordamos que este movimiento intelectual nació en la voluntad de pensar la realidad latinoamericana como problema y del compromiso con la emancipación de nuestros pueblos. El movimiento, aunque con variantes, asumía filosóficamente los aportes de las otras dos corrientes de la década del 60: la teoría de la dependencia y la teología de la liberación. Por otra parte, el discurso liberacionista de estos movimientos estuvo influenciado (en diversos grados y variantes) por la retórica del socialismo: "la liberación de los oprimidos", "el imperialismo como culpable de la pobreza estructural de Latinoamérica", "las fuerzas morales y revolucionarias del pueblo", "el establecimiento de una sociedad basada en la justicia social", etc., fueron tópicos sobre los que articulaban estos discursos.

Desde una lectura recurrente del contexto actual (después del derrumbe de los regímenes socialistas, la consolidación del sistema neoliberal, el fracaso de los movimientos revolucionarios y el desencanto ideológico posmoderno) podría afirmarse que los discursos liberacionistas perdieron fuerza performativa y con ello el planteo de la "filosofía de la liberación". Sin embargo, la obra de Dussel opone ciertos desafíos a esta lectura. Por nuestra parte, consideramos que las transformaciones categoriales que operan en el discurso de la *Ética de la Liberación* podrían consolidar o devolver vigencia renovada a un discurso crítico-liberador en el contexto de la realidad latinoamericana actual.

En primer lugar, destacamos que en el discurso dusseliano habría una aceptación implícita del cambio de sensibilidad posmoderna, no sólo como una postulación teórica, sino como una condición correlativa a la transformación del sistema. Esto se ve reflejado en la afirmación de la fragmentación de los conflictos y de las identidades. Es decir, a diferencia de las amplias categorías sociales que servían a las identificaciones colectivas (tales como las de "clase"), el discurso refleja la construcción de identidades móviles, históricas y coexistentes en el campo de la sociedad civil. Esta aceptación se hace visible también en la construcción de las víctimas, diseminadas por el mundo bajo distintos rostros y distintas circunstancias. Sin embargo, el discurso tiende a destacar ciertos ejes en el espacio de poder mundial sobre los que se

rearticularían las luchas liberacionistas. Estos ejes o juego de fuerzas dominantes a nivel macro-político rehabilitan la lectura de la Teoría de la Dependencia en términos más amplios. Desde allí, renueva la crítica al neoliberalismo como ideología justificadora de una racionalidad sistémica y tecnocrática (equiparada a la pura racionalidad instrumental) que genera estructuras de opresión y pobreza estructural.

Las consecuencias de esta nueva *Ética de la Liberación* en relación a la crítica concreta de las "relaciones" actuales y el análisis de las demandas de los grupos de resistencia en la sociedad civil han sido anunciadas para una obra posterior (Cfr: *Ibíd.*, p.11), pero observamos que los casos analizados en esta obra son parciales y sólo sirven de confirmación a su teoría. No podemos dejar de sospechar que subyace una visión idealizada de estas comunidades de resistencia o frentes de liberación dado que deja de lado o neutraliza la conflictividad interna y los intereses de dominación que podrían atravesar estos grupos. La imagen presentada se corresponde más fielmente a la de etnias o grupos más excluidos y carentes de herramientas simbólicas para autoorganizarse en grupos de resistencia.

En relación al debate planteado por los posmodernos acerca de "la muerte de los metarrelatos" (como ideal unitario y legitimador de la praxis política que orientaban el proyecto moderno), el discurso de la *Ética de la Liberación* pretende devolver *status* ontológico al discurso crítico- emancipador desde dos polos. En primer lugar, se apoya en la construcción del rasgo unitario del sujeto ético-corporal desde una ontología del ser vivo; y en segundo lugar, se apoya en la racionalidad ético-preoriginaria y ético crítica como ejercicio ampliado de la razón. El primero cumple una función de apoyo hipo-histórica y el segundo, extradiscursiva. Sin embargo, debemos destacar que estos puntos de apoyo no adquieren carácter fundamentalista sino que abren la discursividad. Esto implica que la legitimación de cada proyecto concreto de emancipación deberá ser sometida a consenso y será siempre histórico contingente.

En este sentido, rescatamos la complementación del principio material y el formal de la ética como un aporte significativo para superar tanto el contextualismo estrecho y relativista como el formalismo abstracto. El concepto

de "preservación y desarrollo de la vida humana" ("principio material" de la ética) supone la categoría "exterioridad" no hipostasiada. Pues, su sentido concreto se interpreta de modo diferente de acuerdo a las diversas culturas y se construye históricamente. El principio material de la vida, por su parte, debe ser procesado con el "principio formal" para conseguir validez intersubjetiva en la argumentación discursiva. Esto permite consolidar el campo de la praxis democrática para la resolución de los conflictos como la modalidad más aceptable, lo cual nos parece valioso.

Sin embargo, no nos queda claro cómo el discurso dusseliano logra sortear la autorreferencialidad de la hermenéutica circular (planteada por Foucault). Según Foucault, el pensamiento crítico es un pensamiento liminar del sistema pero no exterior a él. Su intento se circunscribe a salir del pensamiento implícito del que nos encontramos atrapados, de preguntar por las propias condiciones de posibilidad, pero no de situarse desde un punto de vista normativo. Por su parte Dussel intenta adoptar un punto de vista exterior y trascendental del sistema por la vía del compromiso con la praxis socio-comunitaria (entendida como acción real) en cuanto la exterioridad adquiere el rostro de víctimas. Este es el lugar exterior desde donde se abriría una crítica continua, de efectos transformativos y progresivos. Las víctimas se instituirían como un lugar de verdad (rostros o palabras verdaderas y reales) que escapan a toda crítica y en este sentido se asemejarían a una interpretación trascendental del sujeto histórico del marxismo.

Desde otra lectura, si tenemos en cuenta que el sujeto no se plantea como una sustancia fija, sino como resultado de una praxis social y de una autopóiesis, la performatividad se desplaza del sistema a los sujetos (valiosos en sí) como centros del poder cognitivo, político y moral, sin llegar a constituirse en absolutos, sino histórico contingentes. La vida del sujeto se asienta como criterio normativo y no sólo estético, de modo que los sujetos históricos siempre son emergentes sin quedar totalmente disueltos en las condiciones que los configuran. De algún modo, la crítica se realiza desde una razón trascendental, en sentido hipo histórico, que cumple el papel de tribunal ante la que se reubican y juzgan todas las racionalidades. El tránsito de una racionalidad a otra se realizaría de modo transversal y progresivo. Desde este punto de vista,

entendemos que el poliperspectivismo quedaría anudado en un orden de jerarquía funcional (en función de la vida) y la hermenéutica quedaría asumida como momento de una dialéctica progresiva.

Otro aspecto que nos llamó la atención del discurso de la *Ética de la Liberación* es la función privilegiada de los filósofos como intérpretes y mediadores de las demandas de las comunidades. Desde este punto de vista, el intelectual se convierte en la voz, en el "caudillo" de los frentes de liberación, situándolos en lugar del que interpreta la verdadera historia de las víctimas, de los pueblos oprimidos y periféricos y representa el interés de la humanidad por un mundo más justo. El intelectual, por otra parte, articularía el espacio entre utopía y ciencia procreando los proyectos concretos de liberación como motores de la historia. El ejercicio de esta racionalidad crítica-liberadora por parte del intelectual sugiere la idea de una razón capaz de descubrir los mecanismos de todo tipo de alienación desde una exterioridad que resulta difícilmente sostenible. Pues, nos preguntamos de qué modo el intelectual podría sustraerse totalmente a la propia voluntad de verdad y a las estrategias de poder que enmascaran el tejido social en que se halla inmerso.

Por último, si bien el discurso se construye como una "utopía de futuro", consideramos un aporte interesante el hecho de que no se vea hipostasiada. Esta utopía no se proyecta como ideal de unidad total sino como un ideal de justicia en la trama de las diversidades. Este aspecto aleja a la utopía del riesgo de degenerar en cualquier forma de autoritarismo o totalitarismo y abre el espacio para una democracia consolidada sobre la base de la distribución de la vida en un único y mismo mundo. Es decir, si bien la utopía enfatiza en cierto sentido valores tales como la unidad, el consenso, la armonía, la ausencia de injusticia y la reconciliación, admite su realización en un mundo proyectado como policéntrico desde el punto de vista económico-político y pluralista desde el punto de vista cultural. La utopía de la coexistencia pacífica, aunque necesariamente conflictiva y en continua transformación, admite diferentes formas de conocimiento y criterios morales de acción. Por otra parte, presupone un orden político en el cual todas las personas tengan oportunidad de hacerse oír y luchar legítimamente para mejorar su calidad de vida y realizar su dignidad como

criterio legitimador absoluto. Sin embargo, no podemos dejar de observar que esta idea de comunidad global y pluricultural responde a la concreción del proyecto moderno.

En definitiva, opinamos que esta *Ética de la Liberación* si bien tiene nudos conflictivos por esclarecer, se constituye como un esfuerzo valioso por dotar de sentido renovado al discurso liberador situándose como una de las obras más destacadas del pensamiento latinoamericano.

IV. NOTAS ACLARATORIAS

1. En relación al problema de la significación y el sentido, la primera distinción formal y explícita de significación y sentido proviene del lógico alemán Frege, quien distinguía entre *Bedeutung* y *Sinn*. La **significación** o *Bedeutung* para Frege es el concepto o lo que el signo designa. La significación es el conjunto de objetos que caerían bajo ese concepto, lo que equivale en términos lógicos a lo que se llamó extensión del concepto o relación objetiva. El **sentido**, por el contrario, es el modo de concebir el objeto (lo que en lógica se llama la intensión en oposición a la extensión). El sentido, a partir de esta distinción, se debe ver como aquello que no puede ser explicado exclusivamente como cosa, ni puede ser calculado o programado; no se agota en su referencia (en la significación) ni en la extensión del concepto. Esto no supone que sea inmediato, puesto que no viene dado, ni tampoco relativo, (como propone por ejemplo el perspectivismo orteguiano, para quien las diversas perspectivas lo que hacen es enriquecer y completar el objeto). Por el contrario, el sentido, en oposición a la significación, no proviene de un enriquecimiento de las perspectivas (lo que habría que incluir en el registro de una psicología del yo), sino de una incompletud del código (como el análisis jakobsoniano del "shifter" demuestra), es decir, de la incompletud de la cadena significante a la que se refiere Lacan. Por consiguiente, el sentido implica necesariamente al sujeto como efecto del hecho de hablar.

Desde esta perspectiva el sentido no proviene del yo sino de un lugar vacío, de una incompletud radical que existe entre la palabra y la vida. Desde esa incompletud o desarmonía radical que cabe pensar el sentido. Las cosas por sí mismas no están dotadas de sentido, el sentido siempre es para alguien. Pero del mismo modo que no cabe una explicación psicologicista del sentido, tampoco cabría una explicación solipsista; el hecho de que el sentido es siempre para alguien supone que el sujeto (que es lugar vacío) debe abrirse a las cosas, al mundo y a los otros, y en ese acto de apertura o de consentimiento es donde el sujeto viene a situarse como respuesta de lo real.

Quine, en *Hablando de objetos*, retoma la distinción fregeana entre sentido y significación en función de lo que establece como axioma de extensión y el imposible axioma de intensión. El axioma de extensionalidad implica que dos conjuntos que tienen los mismos elementos son exactamente iguales, por lo tanto, cabe sustituir un elemento por otro guardando la condición de verdad. Esto, según Quine, no vale para la intensión o sentido. No cabe un axioma de intensión. Para el sentido, la sustitución no cumple la condición de salvar la verdad; esa sustitución es creadora de sentido y por lo tanto no es posible un axioma de intensión.

Desde otro punto de vista, el síntoma en el psicoanálisis está del lado del sentido, y el fantasma está del lado de la significación. El síntoma revela en última instancia es la verdad del discurso social o discurso del Amo, como lo llamó Lacan. Y la verdad del discurso social es lo que se muestra en el discurso como aquello de real que el discurso no consigue nunca diluir o absorber. Es un sentido que no viene dado pero que está allí para el sujeto vacío cuya única determinación es justamente el síntoma. El síntoma no es un sentido inefable o místico, sino que es un sentido cifrado, es el ciframiento mismo. De esta manera, el sentido equivale al ciframiento del inconsciente, por la sencilla razón que ese ciframiento es el modo como el sujeto se enfrenta al hecho de tener un cuerpo. Eso se cifra en el inconsciente como la verdad nunca acabada de decir del sujeto. No existe la significación definitiva para el sujeto, y esa falta de significación definitiva tiene que ver con el sentido. Porque no existe la significación definitiva para el sujeto, éste se toma una significación: el fantasma, (Lacan lo llama "significación absoluta" por lo que tiene de código interpretativo del mundo). Freud descubre que el fantasma es una interpretación del Otro, atribuyéndole así intencionalidad, frente al Otro del traumatismo que, en su radical contingencia queda por fuera de toda significación. El fantasma será, una interpretación para hacer puente entre la heterogeneidad radical que existe entre el ser del lenguaje y su condición de viviente; para establecer ahí una prótesis frente a esa X, como una interpretación del Otro o una interpretación inconsciente del mundo. En este sentido Lacan llama al fantasma "significación absoluta" porque es la significación que abrocha, cierra y repite un modo de interpretar al Otro. Por último, frente a lo real hay dos maneras de defenderse: la significación fantasmática particular de cada sujeto y el discurso social. Éste último es el modo de alojarse en el lazo social mediante el cual se establece una comunidad de sentido que tiene estatuto fantasmático de significación absoluta.

Cada momento social tiene su síntoma. El establecimiento de las significaciones conlleva por oposición a lo que se excluye del enunciado pero que anida en la enunciación social y en los síntomas sociales. Un sujeto que piensa, es siempre un sujeto que da que pensar. Y si un sujeto no da que pensar, cabe dudar de su pensamiento. Un sujeto problemático no puede escapar a su condición ontológica de problema.

La falta de univocidad tiene que ver con el descompletamiento de la significación, con abrir brechas en el discurso social, con problematizar el mundo, incluir lo que el sentido debe al sin sentido y al vacío de ser que es la verdad del sujeto mismo.

Consideramos que el modo que Roig propone de estar el pensamiento y en el mundo, no es el de la certeza de las significaciones, sino el de las certezas de la insuficiencia y la precariedad de los propios discursos. Esta certeza no evita la angustia, sino que la convoca en el camino que obliga a volver al mundo de otra manera. Pero este volver al mundo no es al modo de acoplamiento definitivo, sino de problema, de problematización que toma el sentido a partir de ese vacío mismo, como decisión y responsabilidad.

2. Para Foucault el discurso es un complejo de elementos discursivos (enunciados, relaciones entre enunciados), y no-discursivos (prácticas institucionales, sociales e ideológicas). El discurso es comprendido como una "práctica social" que se imbrica en otras prácticas sociales e interacciona con ellas. En la "Verdad y las Formas Jurídicas" afirma: *"Las prácticas sociales pueden llegar a engendrar ámbitos de saber que no solamente pueden hacer aparecer nuevos objetos, conceptos nuevos, nuevas técnicas, sino que además engendran formas totalmente nuevas de sujetos y de sujetos de conocimiento"* (Foucault, 1999, p. 170). Considera que las prácticas sociales estructuran áreas de conocimientos y no sólo expresan o reflejan entidades, prácticas y relaciones, sino también que las constituye y conforma. Esto supone, según Foucault, dejar de considerar el discurso como un conjunto de signos, de elementos significantes que reenvían a contenidos y representaciones y considerarlo como prácticas que conforman sistemáticamente los objetos de los que hablan. Los signos que conforman los discursos realizan una tarea que va mucho más allá de la designación, en el sentido que son constitutivos de los objetos. Por otra parte, *"... un saber es también el espacio en que el sujeto puede tomar posición para hablar de los objetos de que trata en su discurso (. . .) en fin, un saber se define por posibilidades de utilización y de apropiación ofrecidas por el discurso."* (Foucault, 1991, p. 306-7). Tal como lo plantea Foucault, el discurso es un material incorpóreo, una relación entre enunciados que se reconoce por sus efectos. Estos efectos son materialidades de significación (el discurso siempre significa algo), de exclusión (con lo dicho siempre queda fuera lo que se deja de decir) y de dominación. En el análisis del discurso se busca que la cosa se explicita a sí misma: que se diga. El discurso muestra que no se habla como se ve. El a priori histórico es un paradigma epocal y nos remitimos a él cuando tratamos de alcanzar la verdad del discurso. Este a priori es lo que, en una época dada, recorta un campo posible del saber dentro de la experiencia, define el modo de ser de los objetos que aparecen en él, otorga poder teórico a la mirada cotidiana y define las condiciones en las que puede sustentarse un discurso, reconocido como verdadero, sobre las cosas. Para Foucault el a priori histórico es una estructura subyacente, inconsciente, es un "lugar" en que el hombre queda instalado. El hombre es sólo un desgarrón en el orden de las cosas, en todo caso una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente en el saber. El sujeto no es una sustancia. Es una forma y esta forma no es ni ante todo ni siempre idéntica a sí misma. Lo que le interesa es la constitución histórica de esas diferentes formas del sujeto, en relación con los juegos de verdad. Por otra parte, si bien se interesa por la manera que el sujeto se constituye en las prácticas, estas prácticas no son algo que el individuo mismo invente. Se trata de esquemas que ya se encuentran en su cultura y que le son propuestos, sugeridos, impuestos por dicha cultura y los grupos sociales. (Foucault, 1999: 404). Por juego, debe entenderse el conjunto de reglas de producción de la verdad, el conjunto de procedimientos que conducen a determinados resultados, pudiendo ser considerado en función de esos principios y de sus reglas de procedimiento como valiosos o no. (Ibíd., p.405)

3. Señalamos algunas diferencias entre la postura de Foucault y Roig. La obra de Foucault suele dividirse en tres períodos: en el primero predomina el método arqueológico aplicado a temas epistemológicos; en el segundo predomina la temática del saber y el poder, en el cual introduce el método genealógico; en el tercero presenta sus investigaciones sobre la sexualidad dentro de lo que denomina "estética de la existencia". Estos períodos representan, en realidad tres modos de tratamiento del sujeto: como sujeto de conocimiento, como sujeto que actúa sobre los demás y como sujeto que se constituye a sí mismo en la acción moral. Ante la pregunta *¿El sujeto es una condición de posibilidad de una experiencia?*, Foucault responde: *"En absoluto, La experiencia es la racionalización de un proceso, asimismo provisional que desemboca en un sujeto, más exactamente de una subjetividad, que es evidentemente una de las posibilidades dadas de organización de una conciencia de sí"*. (Foucault, 1999, p.390). Más adelante, en relación al pensamiento griego, afirma que no cree preciso reconstruir una experiencia de sujeto para la que no se ha encontrado formulación, sólo hay un esfuerzo por definir las condiciones en lo que se daría la experiencia de un individuo. (Ibíd., p. 391). Para Roig, la conciencia "antes de ser sujeto, es objeto", es "una realidad social antes que una realidad individual". Es en la 'historicidad' o modo de ser histórico que se da la posibilidad misma de afirmarse como sujeto, vale decir, la subjetividad no se podría dar si no se jugaran en un acto de afirmación de tipo histórico. Con lo dicho, la historicidad del acto se da, a la vez, con la historicidad misma del sujeto. No hay sujeto dado, previo a

una realidad, sino un sujeto que surge, se construye y se auto-reconoce como parte de una misma realidad. (Cfr: Roig, 1993, p. 166).

4. Sintagma, se denomina una palabra o grupo de palabras relacionadas entre sí que forman una unidad funcional. **Paradigma**, al conjunto de formas flexivas que toma una unidad léxica, o conjunto de unidades léxicas que pueden aparecer y ser intercambiables entre sí en un determinado contexto.

Toda unidad lingüística mantiene dos tipos de relaciones en la lengua: paradigmáticas y sintagmáticas. Las relaciones paradigmáticas son potenciales, mientras que las sintagmáticas están presentes. Jakobson ha estudiado estas relaciones sobre dos ejes: la sintaxis se ocupa del eje de la concatenación, la semántica del eje de la sustitución; el eje de la sustitución es el eje paradigmático. Dicho eje está constituido por las relaciones virtuales entre las unidades lingüísticas que pertenecen a una misma clase morfosintáctica o semántica, mientras que el sintagmático es el eje de las combinaciones. La metáfora y la metonimia son figuras retóricas que representan el armazón de cualquier figura retórica, en cuanto representan los dos tipos de sustitución lingüística posible. Según Jakobson, la metáfora se realiza sobre el eje del paradigma y constituye una sustitución por semejanza. Mientras que la metonimia se realiza sobre el eje del sintagma por contigüidad.

Es posible hallar distintas denominaciones para los dos ejes o coordenadas del lenguaje. Para el eje de la selección se suele usar: sustituciones, asociaciones, oposiciones, semejanza, metáfora, lengua. Para el eje de la combinación: contexto, sintagma, contrastes, contigüidad, metonimia, habla, palabra. (Cfr: Eco, 1977, p. 390 y sig. /Rifflet-Lemaire, 1986, p.70 y sig.)

5. En relación al problema de la comprensión e interpretación crítica de los textos, se tiene en cuenta algunos supuestos teóricos relativos a la teoría pragmática. Uno de los problemas centrales de la teoría pragmática consiste en describir de qué forma consigue encontrar el oyente, para cada enunciado concreto, un contexto que le permite comprenderlo adecuadamente. El contexto del receptor, denominado también "entorno cognitivo" es un conjunto de supuestos que el individuo es capaz de representarse mentalmente y de aceptar como verdaderos.

Sperber y Wilson a partir del postulado de la relevancia, entienden el proceso de comprensión de los mensajes como un proceso inferencial no demostrativo. El destinatario no puede ni descodificar ni deducir la intención comunicativa del emisor. Lo que puede hacer es construir un supuesto sobre la base de las pruebas que ofrece la conducta ostensiva del emisor. Cualquier información conceptualmente representada a la que tenga acceso el destinatario puede ser utilizada como premisa en este proceso de inferencia. El proceso de comprensión inferencial es global en sentido opuesto a local: un proceso local (como el razonamiento deductivo) es un proceso libre de contexto o bien sensible sólo a la información contextual de unos ámbitos determinados. Un proceso global sería el que tiene libre acceso a toda la información conceptual de la memoria.

Para que la comprensión lingüística pueda llevarse a cabo es necesario elaborar inferencias sobre el texto en dos niveles: el de las explicaturas y el de las implicaturas. Una explicatura es una combinación de rasgos conceptuales lingüísticamente codificados y contextualmente inferidos. Una explicatura puede ser explícita en mayor o menor grado. La implicatura en cambio está construida sobre la base de información contextual, en particular, mediante el desarrollo de esquemas de supuesto recuperados de la memoria.

La tarea del receptor implica una serie de subtareas inferenciales: asignar al enunciado una forma proposicional única, (resolver la ambigüedad, asignación de referente, selección, completamiento y enriquecimiento de distintas formas).

Partiendo del contexto, de la forma proposicional del enunciado y de la actitud proposicional expresada se pueden inferir todas las implicaturas de un enunciado. Según la teoría de Sperber, las implicaturas recuperan información en función de pistas de orden léxico, sintáctico, morfológico, etc; o del contexto pragmático desde donde ese texto es enunciado o leído, dando las premisas concretas para su interpretación. (Cfr: SPERBER, Dan y WILSON, Deirdre. **La Relevancia. Comunicación y procesos cognitivos.** 1994)

6. Puesto que el objetivo de este estudio es realizar un análisis pragmático de la obra, se tiene en cuenta especialmente 1) la verosimilitud referencial y también se analizará 2) la verosimilitud lógica para dar cuenta del trabajo retórico, sin embargo ocasionalmente se tendrá en cuenta el análisis de las otras formas de verosimilitud, a saber:

3) El análisis de la verosimilitud poética: consiste en estudiar los tropos o figuras literarias. El núcleo de una figura literaria es una desviación a partir de un grado cero (el grado cero del código) por ello, la verosimilitud poética es como una reflexión del lenguaje sobre sí mismo, como un juego con los significantes. Metonimias, metáforas ilustrativas, antífrasis (mediante las que se quiere afirmar justo lo contrario de lo que se

dice), alegorías (a través de las cuales un término o una expresión refiere a un significado oculto y más profundo), hipálages o aliteraciones, para nombrar únicamente unas cuantas figuras literarias que son alteraciones del código que añaden connotaciones significativas a los vocablos o a las expresiones originales. Además, dichos tropos o figuras pueden introducir cambios de significado. Las figuras literarias, al igual que los argumentos lógicos, buscan la adhesión de los receptores a una determinada idea pero acudiendo no a su capacidad de raciocinio, de encadenarse a una lógica discursiva, sino a su capacidad de emocionarse, de conmoverse.

- **Análisis retórico de las figuras literarias.**

- **Aspectos a analizar:** Análisis retórico de las figuras literarias: a) Qué tropos se emplean (metáforas ilustrativas, metonimias, sinécdoques, aliteraciones, etc), b) Qué modificaciones de significado introducen esos tropos, qué cambios de significado ocasionan los juegos con los significantes.

4) La verosimilitud tópica estriba en apelar a los lugares comunes, a los valores que todos aceptan y a las configuraciones simbólicas hacia las cuales se siente previamente un fuerte apego. Unos lugares comunes, unos valores y unas configuraciones simbólicas que suelen variar según contextos. El invocar a ciertos tópicos, a ciertos valores incuestionados y a ciertas configuraciones simbólicas constituye algo imprescindible en los discursos que pretenden ser eficaces, pues esas invocaciones tienen la virtud de producir el efecto de consenso. Además, el análisis de la verosimilitud tópica interesa también en cuanto constituye una condición imprescindible y necesaria para la efectividad de los otros tipos de verosimilitud.

- **Análisis retórico de los tópicos.**

- **Aspectos a analizar:** a) A qué tópicos, valores y símbolos se apela, b) De qué modo las otras formas de verosimilitud consiguen vincularse con esos tópicos, valores y configuraciones simbólicas.

¹ Las metáforas ilustrativas son recursos retóricos usadas para aclarar puntos de vista, las estructurales son una estructura permanente e indispensable de la comprensión humana, cuya función primaria es la comprensión de una cosa en términos de otra, y mediante la cual se capta figurada e imaginativamente el mundo (en este sentido son analogías estructurales o modelos explicativos).

Lakoff y Johnson (1.991) trabajaron el tema de las metáforas estructurales entendidas como una estructura permanente e indispensable de la comprensión humana. Las metáforas estructurales son de importancia en la verosimilitud referencial. Aunque no proponen un procedimiento analítico de las metáforas, sus proposiciones permiten deducir orientaciones para el análisis metaforológico. Son las siguientes:

A) Las **metáforas estructurales** estructuran la realidad, de modo que se piensa en ella, se describe y se ejecuta en términos metafóricos: "*Son metáforas mediante las que vivimos*" (Ibíd., p. 95). Por ejemplo la metáfora bélica o jurídica se puede establecer como isomorfismo del debate intelectual. La metáfora mecánica, funcional, orgánica o cibernética, arquitectónica como modelos explicativos de la realidad.

B) Subrayan que esa estructuración de la realidad es sólo parcial en un doble sentido. Primero, porque la misma metáfora que nos permite comprender algunos aspectos de un concepto en términos de otro nos oculta otros aspectos del mismo concepto que son inconsistentes con ella. Por otro lado, la estructuración metafórica de la realidad es sólo parcial porque no todas las partes de una metáfora son usadas para estructurar el concepto.

C) En tercer lugar, estos autores hacen hincapié también en que las metáforas estructurales, para ser comprendidas y ser aceptadas, tienen que tener sus raíces en la experiencia física y cultural de las personas; es decir, que tiene que darse igualmente un cierto isomorfismo entre las bases experienciales de la gente con el término metafórico y las bases experiencias con el término que se comprende a través de él.

D) Y, finalmente, Lakoff y Johnson hablan de las **metáforas de nueva creación**, a las que denominan metáforas creativas, pueden proporcionarnos una nueva comprensión del mundo.

La primera es que la capacidad de cambio metafórico depende en buena medida de la posición de poder de quienes lo proponen o de quienes lo inician. Y la segunda inferencia es que ese cambio metafórico encuentra mayores condiciones de posibilidad cuando varían las experiencias, cuando varía la realidad y, por tanto, las antiguas metáforas pierden capacidad de estructurarla. Así, para redondear el análisis metaforológico, y si se detectan metáforas nuevas, tendríamos que poner en evidencia: a) cómo alteran el sistema conceptual; b) qué acciones sancionan; c) qué fines ayudan a establecer y qué deducciones justifican; d) cuáles son las posiciones de poder desde las que se imponen; e) y, por último, cuáles son las condiciones socioculturales concretas que facilitan y/o dificultan su imposición, es decir, ese cambio metafórico.

Pero, el análisis metaforológico no puede dejar de lado la consideración de las argumentaciones, de los argumentos que explícitamente se despliegan en el discurso. En este sentido Umberto Eco inserta el estudio de las metáforas y metonimias como el almacén de cualquier construcción teórica (Eco, 2000, p. 390)

7. Consideramos importante hacer referencia a un artículo de Paciano Feroso (*El riesgo en el pluralismo moral*) donde plantea la búsqueda de objetividad como una cuestión básica de la ética especialmente en una sociedad pluralista. Según el autor, históricamente se han usado diversos criterios de objetividad moral. En primer lugar destaca la ley natural (teoría ética del lexnaturalismo o naturalismo) como reflejo de la Ley Eterna identificada con la razón y la voluntad divina. La Ley Eterna está inscrita en la naturaleza de las cosas. En este marco ubicamos las filosofías perennes, tributarias de la escolástica medieval. El segundo criterio de objetivación es el de la antropología biológica que consiste en aplicar los principios de la ley natural, de manera especial en su dimensión biológicas. Piaget, por ejemplo, transfirió a la investigación epistemológica y genética los esquemas de las ciencias naturales. El pensamiento central es que la moral no puede contradecir la naturaleza biológica del hombre, este ha sido por ejemplo el criterio más usado cuando se teoriza sobre la conservación de la vida y el respeto por los demás. En tercer lugar, aparece como criterio de objetividad la racionalidad crítica. La racionalidad aparece como fundamento de la moral social en una sociedad secularizada, (razón teórica, razón práctica, razón moral). Un cuarto criterio de objetividad moral se constituye en la crítica histórica hermenéutica basada en el criterio de las concordancias culturales como un criterio externo de objetividad. Un quinto criterio, externo son las declaraciones pactos y convenciones internacionales. Un estudio de estos convenios como "La Declaración de los derechos del hombre" convence de que los principios morales refrendados son los que hacen referencia a la dignidad de la persona y al respecto que se le merece fidelidad responsable del acuerdo entre los dirigentes. Muchos de estos principios son consecuencia de otros criterios internos, y principios como la ley natural, la naturaleza humana, la racionalidad crítica. Finalmente suele tomarse como criterio de objetividad la superposición de opiniones de los filósofos. (Cfr: FERMOSO Paciano. (1995) *El Riesgo del pluralismo moral: el subjetivismo*. En: Jordán, A. Y Santolaria, F (EDS.). **La educación moral hoy. Cuestiones y perspectivas**. Barcelona, EUB.)

8. La autodenominada filosofía de la liberación, es presentada como la irrupción de una nueva generación, situada en el último de los tres momentos en los que periodiza la historia de la filosofía argentina.

En el apéndice segundo de la obra *Filosofía de la Liberación en América Latina* denominado "La filosofía de la liberación en Argentina: irrupción de una nueva generación filosófica", se encuentra algunos elementos que consideramos relevantes para el juicio crítico del pensar filosófico latinoamericano. Dussel no hace una reseña histórica y crítica abarcadora a partir del descubrimiento, como lo hicieron Salazar Bondy y Leopoldo Zea, aunque en algunos trabajos posteriores ha intentado cubrir esta falencia. Los puntos centrales de esta crítica de Dussel se refieren más a la situación del filosofar en Argentina, de modo que sólo por analogía se pueden extender a la realidad latinoamericana.

El análisis crítico de Dussel abarca tres momentos, a los que denomina momento óptico, momento ontológico y momento metafísico.

En el momento óptico, anota Dussel que en el siglo XIX, debido a la peculiar situación de la agricultura argentina sumada a la inmigración europea, se produce un primer esfuerzo de industrialización junto a las ciudades portuarias, donde surge un proletariado de tipo europeo en la industria dependiente neo-colonial. Para Dussel, lo que se tiene en términos de pensar filosófico, ligado a esta situación de industrialización es la presencia del positivismo, aliado a ciertas tesis socialistas, enraizado en la pequeña burguesía portuaria, de carácter anti-conservador y anti-tradicionalista. Esto se expresa en el pensamiento de José Ingenieros que, siendo liberal en economía, no llega a ser más que una mera propuesta típica de una disciplina moral burguesa moderna europea. Dussel dice que se sigue a estas propuestas, una reacción antipositivista de Korn y Alberdi. Uno más liberal y otro más conservador, pero para Dussel las dos responden a la misma oligarquía inicialmente burguesa de Buenos Aires.

Francisco Romero es para Dussel con toda evidencia, el apoyo filosófico de la posición antipositivista; partiendo de una teoría de los objetos de inspiración kantiana y schelleriana, pero que no consigue superar el nivel óptico moderno de la subjetividad europea. No existe para Dussel en todo este ciclo filosófico antes citado, una crítica al sistema como totalidad. Siendo el filosofar vigente cada vez más una filosofía universitaria-europea, que para Dussel no consigue interpretar la realidad concreta.

El momento ontológico. En la primera parte del siglo XX, Dussel resalta que se elevaron importantes figuras de la ontología argentina, no en las ciudades portuarias sino en el interior, en Córdoba, opuesta a los intereses de la "pampa húmeda". Destaca figuras como Carlos Astrada y Nimio de Anquín que asumen una posición ontológica.

Dussel muestra el camino filosófico de los que parten del "ser", criticando a J. Ingenieros, Korn, Astrada y Romero. Astrada, dice Dussel, parte de una adhesión al gobierno popular para después pasar a una declaración marxista; Anquín adhiere al movimiento tomista tradicional para después revitalizar los grupos armados de la extrema derecha. Para Dussel uno y otro acaban por asumir el pensamiento hegeliano haciendo el pasaje del

kantismo a la ontología, primero heideggeriana y después hegeliana. En este período, completa Dussel, la crítica ontológica es todavía abstracta y universal. Así como en Hegel, la ontología en estos pensadores se cierra finalmente como un sistema y no se vislumbra una praxis sistemática, mas allá de lo ontológico, que pueda abrir brecha hacia un nuevo orden más justo, concluye Dussel.

El momento metafísico. Para Dussel, después de esos dos momentos relevantes del pensamiento filosófico argentino, y a partir del Gobierno del Gral. Onganía (1966), se fue constituyendo una nueva generación filosófica. Para esta nueva generación, en la cual se incluye Dussel, no sólo se busca una reforma universitaria y pedagógica, sino que también se quiere encontrar la brecha para superar la ontología heideggeriana, hegeliana y europea. Esta nueva generación, observa Dussel, desea ir más allá de Astrada y Anquín, pues se coloca de cierta forma en contra, pero reconociendo lo hecho por ellos.

Este movimiento, dice Dussel, se viene llamando desde 1973 "Filosofía de la Liberación" y tematiza la cuestión filosófica-política, en términos de que no hay liberación nacional delante de los imperios del centro, sin liberación social de las clases oprimidas. Esta Filosofía, enfatiza Dussel, realiza primero la crítica a la noción aceptada por la filosofía del ser (sein), puesto que desde Hegel, Husserl o Heidegger, el "ser" es el fundamento (grund) y el "ente" la diferencia (unterschied).

Concluye Dussel que en el fondo se trata de una filosofía de la identidad que debe ser superada, yendo mas allá de la razón misma, de la comprensión del ser, de la totalidad, donde se encuentra el ámbito primeramente ético-político de la exterioridad. Termina su crítica Dussel diciendo que la filosofía de la liberación latinoamericana pretende repensar toda la filosofía a partir del otro, del oprimido, del pobre, del no ser, del bárbaro, del que no tiene sentido. (Cfr: DUSSEL, E. *La filosofía de la Liberación en Argentina: Irrupción de una nueva generación filosófica*. En: **La filosofía actual en América Latina**. México, Grijalbo, 1976. Págs. 55-56.)

9. La idea de complejidad tiene un antecedente en la dialéctica hegeliana, porque introducía la contradicción y la transformación en el corazón de la identidad. Con Wiener y Ashby, los fundadores de la Cibernética, la complejidad entra en escena en la ciencia. Neumann, por primera vez, dota al concepto de complejidad de su carácter fundamental cuando lo enlaza con los fenómenos de auto-organización. La idea de complejidad a primera vista, es un fenómeno cuantitativo, una cantidad extrema de interacciones e interferencias entre un número muy grande de unidades. Pero además, comprende también incertidumbres, indeterminaciones, fenómenos aleatorios. En un sentido, la complejidad siempre está relacionada con el azar. De este modo, la complejidad coincide con un aspecto de incertidumbre, ya sea en los límites de nuestro entendimiento, ya sea inscrita en los fenómenos. Pero la complejidad no se reduce a la incertidumbre, es la incertidumbre en el seno de los sistemas ricamente organizados. Tiene que ver con los sistemas semi-aleatorios cuyo orden es inseparable de los azares que lo incluyen. Ilya Prigogine (Premio Nobel en Química) plantea conceptos análogos desde las ciencias naturales con las nociones de "organizaciones espacio- temporales disipativas" y "fluctuaciones". Un sistema en no-equilibrio está experimentando cambios a pequeña escala (fluctuaciones). La fluctuación es lo que induce a la formación de nuevas estructuras (orden por fluctuaciones). Según Prigogine, la evolución de un sistema se hace histórica o genéticamente y para comprender el comportamiento del sistema hay que definir el camino que constituye el pasado del sistema. (Cfr: PRIGOGINE /STENGER. (1990). **La nueva alianza, Metamorfosis de la Ciencia**. Alianza)

10. La metáfora orgánica se ha constituido en un modelo clave para explicar el paso de los sistemas sociales a los sistemas animales. En este sentido, exponemos sintéticamente algunas afirmaciones que se vinculan a este modelo a partir de la exposición de Samaja: Los epistemólogos que investigan el procesamiento científico a la luz de la evolución biológica, reconocen que en los vivientes humanos el conocimiento objetivo (adaptación racional) supone una inversión de la evolución biológica. Este dilema plantea un serio desafío puesto que remite al cuestionamiento en términos de función del conocimiento objetivo y sobre el sujeto que necesita tal función. Desde el seno de la biología teórica (Waddington, 1963) se instala una concepción que tiende a una respuesta a la génesis y función del conocimiento objetivo, esta es: en el homo sapiens, la información no sólo se transmite por vía genética sino también por vía psico-social. Pero, para que haya transmisión de la información por vía psico-social, entonces se debe presuponer que existe un receptor dispuesto a aceptar lo que otro ha logrado para sí, es decir, que el ser humano esté ubicado en una posición en la que "abrigue creencias". De esto se infiere que si el mensaje que se transmite no está en el orden del ser (impulso causal) sino en el orden de la aceptación de un valor (del deber ser), entonces el salto evolutivo de la especie "hombre" debió estar precedido por una función capaz de producir acuerdo entre los individuos, denominada "función eticizante"(capacidad de admitir autoridad). El aspecto esencial de esta función consiste en que al transmitir una norma no biológica implica que la norma debe ser creída por el receptor y el éxito su

adopción reposa en que para el receptor sea creíble o "válida". Así el fundamento de la validez de una norma, no sería otra norma (como señala Kelsen, 1988), sino la norma suprema: "la realidad de la sociedad constituida". Las conductas de los individuos que se integran con la vivencia de ese "deber ser", cumpla o no con la norma, son una función social y sin ellas, la sociedad desaparece. Además, agrega Samaja, que la noción de norma, (entendida como transmisión de información por vía sociogenética) presupone que dicha norma debe contribuir a sostener el carácter unitario del grupo y a la vez contribuir a la conservación del individuo. (Cfr: Samaja, 1993, p. 315-317). Por nuestra parte, interpretamos que la "función de eficacia para la vida del individuo y del grupo" se convierte en el criterio de "validez" de las normas apoyado en el modelo organísmico. Además consideramos que la inscripción en este modelo acercan en mucho la perspectiva de Samaja y Dussel en torno al intento de superar el relativismo y la autorreferencialidad normativa, y rehabilitar una teoría crítica integral (en el plano epistemológico y ético).

11. Karl -Otto Apel es profesor emérito de la Universidad de Frankfurt. Junto con Jürgen Habermas es uno de los principales representantes de la ética del discurso, para la cual propone una fundamentación última basada en la teoría de la pragmática trascendental.

La pragmática formal de Habermas se basa en el supuesto que la autoconciencia tiene que ser mediada sólo por el reconocimiento del otro, y es por eso que el hombre lucha por el reconocimiento hasta la muerte. Se llega a la autoconciencia en el diálogo que se da entre oponentes, donde está presente la demanda de validez universal. Esta pretensión se encuentra ya en el diálogo precientífico, y por este camino, la reflexión llega al discurso argumentativo, constituyendo la única manera de establecer quién tiene razón sin recurrir a la violencia. Es entonces posible llegar a la autoconciencia sin recurrir a la auto-objetivación, haciéndolo por intermedio del diálogo en el nivel del discurso argumentativo, donde invitamos a los demás a corroborar nuestras pretensiones de validez. Apel, toma distancia de Habermas, al considerar el discurso argumentativo de modo pragmático-trascendental. Para Habermas, cuando argumentamos cumplimos con el acto de demanda de validez y exigimos al otro o bien oponerse o bien corroborar. Las demandas de validez forman parte de la autoconciencia argumentativa y a la vez Habermas demanda que estos presupuestos sean demostrados experimentalmente en cuantos casos sea posible. Apel cuestiona que si se someten a prueba estos presupuestos (que son condición de posibilidad de la argumentación y de la puesta a prueba) deben ser falsables ellos mismos. Es decir, serían falsables y al mismo tiempo presupuestos en la falsabilidad. Por lo tanto Apel sostiene que las demandas de validez deben ser las condiciones insuperables de la argumentación, ya que no se las puede impugnar sin caer en contradicción performativa. Este es el núcleo que entiende como trascendental. Los presupuestos no son premisas de la argumentación, sino que pertenecen necesariamente a la autoconciencia del pensar. Apel propone un nuevo paradigma de la filosofía primera como el resultado necesario al que se llega a través del giro hermenéutico-pragmático-lingüístico, aunque en Frankfurt se hable de destrascendentalización. Según Apel, la renovación de la filosofía trascendental permite dar un nuevo paso en el tema de la autorreflexión y superar el relativismo actual. (Cfr: APEL, O. (1991). **Teoría de la verdad y ética del discurso/ DUSSEL, E, Comp. (1993) Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la Liberación. Cap.2)**

12. El paradigma de la filosofía del sujeto comienza con Descartes y finaliza con Husserl. Este paradigma entra en crisis a partir del giro lingüístico (del primer y último Wittgenstein y de la teoría de los actos del habla), del giro hermenéutico (en la fenomenología efectuado por Heidegger y Gadamer que implica, a la vez, un giro en la filosofía del lenguaje) y del giro pragmático (en las teorías de la acción comunicativa, desde Peirce al neopragmatismo de Rorty).

El giro lingüístico permitió destruir los típicos problemas de la teoría del conocimiento moderna al mostrar que una serie de consecuencias de la reflexión cartesiana, como la duda acerca del mundo exterior y acerca de la existencia de los otros sujetos, carecen de sentido. Wittgenstein ha sostenido que para poder hablar de certeza es necesario partir del lenguaje. Esto significa que no es posible el error universal. Con el principio del falibilismo de los actos del habla, el pragmatismo de Searle entiende, a su vez, la duda cartesiana como una duda en proceso. Se puede dar una duda universal, pero sólo de manera virtual, es decir, no se puede dudar de todo simultáneamente, sino progresivamente. Esta oposición a la filosofía del sujeto niega, ante todo, la posibilidad de la filosofía trascendental. Desde la pragmática trascendental (Apel), el "yo pienso" como "yo argumento" pertenece a la estructura misma de la argumentación. Intenta postular un sujeto trascendental. De acuerdo a Apel, la nueva interpretación performativa irrebalsable del cogito como "yo argumento" exige que se lo coloque en el contexto del discurso argumentativo en conexión con el discurso representativo.

13. El planteo de la "exterioridad" indica una pretensión de trascendencia en relación a cada "totalidad concreta". Esta pretensión no está exenta de dificultades en cuanto se pretende criticar una situación determinada por el sistema desde una perspectiva supuestamente exterior a él. Si Totalidad significa "lo que comprende todo", implicaría "la ausencia de un "exterior" y por lo tanto el estatuto del sujeto no es exterior a dicha Totalidad. Adoptar el punto de vista de la totalidad como nota distintiva del pensamiento crítico, significa superar la pretensión de exterioridad o ilusión de trascendencia que ha afectado al sujeto de la modernidad en sus formas dominantes. Sin embargo, Dussel se refiere a la Totalidad como la "ontología" (desde Aristóteles a Marx, Heidegger y Lukács), puesta en cuestión primero por Schelling y posteriormente por Lévinas desde la "exterioridad". (Dussel, 1973). En este sentido, la Totalidad designaría una forma de "Totalización" como proceso por el cual un subsistema de la totalidad concreta (como el sistema económico del mercado mundial) tiende a subsumirla en su propia lógica, de manera tal que su racionalidad es presentada y percibida como la racionalidad indiscutible de la totalidad. En su última obra (1998) resignifica la categoría "totalidad" en referencia concreta en la "eticidad mundial", horizonte concreto con respecto al "sistema-mundo" de la Modernidad. (Cfr. Dussel, 1998: Tesis 1 y 2. Págs. 617-618). En una obra anterior (1993) afirma que en tanto la Totalidad (ontología) como la institucionalización de las mediaciones (entiéndase sistema) puede ser dominadora, negadora del ser de la persona y por consiguiente la crítica de la Totalidad es un momento esencial de la filosofía de la liberación. Diferencia, además, el punto de partida de su crítica del de otras teorías críticas. Este punto de partida no niega la racionalidad (en este sentido no es posmoderna), sino que se sitúa desde "el otro que la razón dominadora, opresora, totalizada totalitariamente". No parte desde el momento dominador de dicha racionalidad sino desde la "Exterioridad" del pobre explotado y excluido de la distribución de la vida. (Cfr: Dussel, 1993, 17-18). De este modo, la crítica de la totalización (sistema) encontraría un punto de apoyo en una exterioridad que como tal pertenecería a una totalidad trascendental: la humanidad (vida humana, a priori comunitaria).

V. BIBLIOGRAFÍA

<p>• BIBLIOGRAFÍA</p>

1. ABRAHAM, Tomás. **La empresa de vivir**. Bs.As., Sudamericana, 1999.
2. ARPINI, Adriana (Comp.). **América Latina y la moral de nuestro tiempo. Estudio sobre el desarrollo histórico de la razón práctica**. Mendoza, EDIUNC, 1997.
3. -----. **Consideraciones teórico – metodológicas a propósito de nuestra Historia de las Ideas**. Mendoza, 1994. (Mimeo)
4. BAYARDO, RUBÉN y LACARRIEU, MÓNICA (Comp.). **Globalización e identidad cultural**. Bs. As, Ciccus, 1997.
5. BECK, Ulrich. **¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización**. Barcelona, Paidós, 1998.
6. BOBBIO, Norberto. **Ni con Marx ni contra Marx**. México, FCE., 1999.
7. BOURDIEU, CHAMBOREDON, Y PASSERON. **El oficio de sociólogo**. Siglo XXI. Bs. As., 1975.
8. BRUNER, Jerome. **Realidad mental y mundos posibles**. Barcelona, Gedisa, 1996.
9. BRUNNER, José. **Modernización y cambio cultural**. Stgo. de Chile, FLACSO, 1987.
10. CERUTTI, Horacio. **Filosofía de la Liberación Latinoamericana**. México. F.C.E., 1983.
11. COHEN, Daniel. **Riqueza del mundo, pobreza de las naciones**. México, F.C.E., 1997.
12. CULLEN, Carlos. **Autonomía Moral, participación ciudadana y cuidado del otro**. Bs. As. Novedades Educativas, 1997.
13. DE LINDE, Carmen. **Algunas reflexiones sobre el lenguaje: De la lengua al discurso**. Bs. As. CONICET, 1997.
14. DÍAZ, Ester . **La filosofía de Michel Foucault**. Bs. As. Biblos, 1995.
15. DUBOIS, J. y otros. **Retórica general**. Barcelona, Planeta, 1978.
16. DUSSEL, Enrique. **Para una ética de la Liberación Latinoamericana**. I-II, Bs. As. Siglo XXI; III México, Edicol, 1973.
17. -----. **Filosofía de la Liberación**. México, Edicol, 1977.
18. -----. **Periodización de las relaciones de Iglesia y Estado en América Latina**. Bogotá y Cehila, 1977, Boletín N° 10-11 Págs. 7-14.
19. -----. **Filosofía de la producción teórica**. Bogotá, Nueva América, 1984.
20. -----. **Ética comunitaria**. Bs. As. Paulinas, 1986.
21. -----. *La filosofía de la liberación en Argentina: irrupción de una nueva generación filosófica*. En: G. Marquínez Argote (organizador). **Qué es eso de filosofía latinoamericana?**. Bogotá, El Buho, 1986, Págs. 129-136.
22. -----. **El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad**. Madrid, Nueva Utopía. 1993.

- 23.-----. **Historia de la filosofía latinoamericana y Filosofía de la Liberación.** Bogotá, Nueva América, 1994.
- 24.-----. (Comp.) **Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación.** México, Universidad de Guadalajara, 1993.
- 25.-----.La producción teórica de Marx. Un comentario a los "Grundrisse". México D. F., Siglo XXI, 1985.
- 26.ECO, Umberto. **Tratado de semiótica general.** 5ta ed., Barcelona, Lumen, 2000.
- 27.FENÁNDEZ, Estela. *La problemática de la Utopía desde una perspectiva latinoamericana.* En: ROIG, Arturo (Comp). **Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América.** San Juan, EFU, 1995.
- 28.FOLLARI, Roberto. **Modernidad y posmodernidad, una óptica desde América Latina.** Bs. As., Aique, 1992.
- 29.FORNET-BETANCOURT, Raul. **Estudios de Filosofía Latinoamericana.** México. Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.
- 30.FOUCAULT, Michel. **Vigilar y Castigar.** Siglo XXI. Bs. As., 1989.
- 31.-----.**La arqueología del saber.** México, Siglo XXI, 1991.
- 32.-----.**Obras esenciales.** Barcelona, Paidós, 1999, Vol. II y III.
- 33.-----.**Microfísica del poder.** Madrid, La Piqueta, 1980.
- 34.GARCÍA DELGADO, Daniel (Comp.). **Los actores sociopolíticos frente al cambio.** Bs. As., Docencia, 1994.
- 35.HABERMAS, Jürgens. **Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos.** Madrid, Cátedra, 1989.
- 36.-----.**Pensamiento posmetafísico,** México, Taurus, 1990.
- 37.HABERMAS, J. y RAWLS, S. **Debate sobre el liberalismo político.** Barcelona, Paidós, 1998.
- 38.IBÁÑEZ, Jesús. **Interpretación y análisis. Más allá de la sociología.** El Grupo de Discusión, técnica y crítica. Bs. As. Ed. Siglo XXI, 1979.
- 39.JORDÁN, A. Y SANTOLARIA, F (EDS). **La educación moral hoy. Cuestiones y perspectivas.** Barcelona, EUB, 1995.
- 40.KRISTEVA, Julia y otros. **Travesía de los signos.** Bs. As., Ed. La Aurora, 1985.
- 41.LAKOFF Y JOHNSON. **Metáforas de la vida cotidiana.** Madrid. Cátedra,1991.
- 42.LÉVINAS, Emanuel. **Totalidad e Infinito.** Salamanca, Sígueme,1977.
- 43.LÓPEZ GIL, Marta. **Filosofía, modernidad y posmodernidad.** Bs. As., Biblos, 1996.
- 44.LUHMANN, Niklas. **Sistemas sociales.** México, Alianza, 1991.
- 45.LYOTARD, Jean. **La condición posmoderna.** Madrid, Cátedra,1989.
- 46.MALIANDI, R. La Ética cuestionada. Prolegómenos para una ética convergente. Bs. As., Almagesto, 1998.
- 47.MATURANA, H. Y VARELA. **La realidad: ¿objetiva o construida?. Fundamentos biológicos de la realidad.** Barcelona, Anthropos, 1995.

48. MATURANA, H. **El árbol del conocimiento: Las bases biológicas del entendimiento humano**. Santiago, Editorial Universitaria, 1985.
49. MAURE, Mariano. **Tres categorías para pensar el cambio social**. Mendoza, 1995. (Mimeo)
50. PERELMAN, Ch. **Tratado de la argumentación: La nueva retórica**. Madrid. Gredos, 1989.
51. PRIGOGINE y STENGER. **La nueva alianza, Metamorfosis de la Ciencia**. Madrid, Alianza, 1990.
52. RAWLS, J. **Sobre las libertades**. Barcelona, Paidós, 1996.
53. RICOEUR, Paul. **Hermenéutica y psicoanálisis**. Bs. As. Ed. de la aurora, 1984.
54. RIFFLET- LEMAIRE, A. **Lacan**. Bs.As., Sudamericana, 1986.
55. ROIG, Arturo, (Comp). **Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América**. San Juan, EFU., 1995.
56. -----.**Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano**. México, FCE., 1981.
57. ROIG, ARTURO. "**Propuestas metodológicas para la lectura de un texto**" Rev. Idis, Nº 11, Cuenca, 1982, p. 131-138.
58. -----. *¿Cómo leer un texto?*. En: **Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano**. Santafé de Bogotá, Colombia, Universidad Santo Tomás, 1993. P. 107 a 113.
59. -----. *Acotaciones para una simbólica latinoamericana*. En: **Cuyo, Anuario de Filosofía Argentina y Americana**, Mendoza. 2 (1985-1986) p. 33-50.
60. -----.*El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana*. En: **La utopía en el Ecuador**. Quito, Banco Central y Corporación Editora Nacional, 1987.
61. -----. **Rostro y Filosofía de América Latina**. Mendoza, EDUNC, 1993.
62. -----.**Ética del poder y moralidad de la protesta: La moral latinoamericana de la emergencia**. Edición de José Luis Gómez-Martínez. Athens: Proyecto Ensayo Hispánico, 2000, edición electrónica.
<http://ensayo.rom.uga.edu/filosofos/argentina/roig/referencias.htm>
63. SALAZAR BONDY, A. **¿Existe una filosofía de nuestra América?**. México, Siglo XXI, 1968.
64. SAMAJA, Juan. **Epistemología y Metodología**. Bs. As. Eudeba, 1993.
65. -----.**Introducción a la epistemología dialéctica**. Bs. As., Lugar ed., 1994.
66. SINI, CARLO. **Semiótica y filosofía**. Bs. As., Hachette, 1985.
67. SPERBER, Dan y WILSON, Deirdre. **La Relevancia**. Madrid, Visor, 1994.
68. STUBBS, M. **Análisis del discurso**. Madrid, Alianza, 1987.
69. VAN DIJK, T. **Texto y contexto**. Madrid, Cátedra, 1980.
70. VAN DIJK, T. **La ciencia del texto**. Barcelona, Paidós, 1983.
71. ZEA, L. **La filosofía latinoamericana como filosofía sin más**. México, Siglo XXI, 1974.

APÉNDICE

A. DATOS DEL AUTOR

Fuente: <http://www.iztapalapa.uam.mx/iztapala.www/cefilibe/enriqued.htm>

A.1. Resumen Curricular del Dr. Enrique Dussel

DR. ENRIQUE DUSSEL

E-Mail: dussamb@servidor.unam.mx

Resumen Curricular

Nacido en 1934 en Mendoza (Argentina).

Area: Filosofía

Especialidad: Ética

Miembro de carrera del Sistema Nacional de Investigadores (SIN, México), Nivel III a partir de 1996.

1. TITULOS.

1957 Licenciado en Filosofía (10 semestres), Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza, Argentina.

1959 Doctor en Filosofía, Universidad Central Complutense de Madrid.

1965 Licenciado en Estudios de la Religión (8 semestres), Instituto Católico de París.

1966 Doctor en Historia - Estudios Ibéricos, La Sorbona, París.

1981 Doctor Honoris Causa, Universidad de Freiburg, Suiza.

1995 Doctor Honoris Causa, Universidad de San Andrés, La Paz, Bolivia.

2. ALGUNAS ACTIVIDADES DOCENTES O DE INVESTIGACION.

1975. Profesor titular C, en el Departamento de Filosofía de la División de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa (México).

1976. Profesor en la Universidad Nacional Autónoma de México, en posgrado de Estudios Latinoamericanos y en ética en el Colegio de Filosofía.

1977. Ha dictado cursos en la Universidad de Freiburg (Suiza) y en Loyola University (Saint Louis, Miss., USA); en 1982 Université de Genève (Suiza): en 1987 Notre Dame University, en la cátedra John O'Brien (Indiana, USA), semestre de invierno; en 1988 State University of California (Los Angeles, USA), quarter de primavera; en 1989 Union Theological Seminary (New York), semestre de invierno; en 1991 Vanderbilt University (Tennessee), profesor invitado para el semestre de invierno; en 1992 Goethe Universität Frankfurt (Alemania), Gastprofessor en el semestre de invierno; en 1994 Loyola University (Chicago), quarter de otoño; en 1997 en la Facultad de Filosofía de la Universidad Viena (Austria), semestre de invierno; en 1998 como profesor invitado en la Duke University, North Carolina (USA) y en Fall Semester del 2000 como Robert Kennedy visiting Professor del David Rockefeller Center for Latin America Studies de la Harvard University (Boston).

1978. Miembro investigador del Instituto de Historia Europea (Mainz, Alemana)

1979. Coordinador de la Asociación de Filosofía y Liberación (AFYL), Miembro de la "Asociación Mundial de Filosofía" (FISP) con sede en Friburgo, y candidato en la Sociedad Interamericana de Filosofía (SIF).

1980. Miembro de The Board of Consulting Editors of [The Journal of Value Inquiry.](#)

1981. Miembro del Consejo Editorial de la revista [Pasos](#) (DEI, San José Costa Rica).

1982. Miembro del Comité del Centro de Documentación en Filosofía Latinoamericana e Ibérica (UAM - I, México)

1983. Miembro Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie e.V. (Köln, Alemania)

1984. Director Honorario de la revista Utopía y Praxis Latinoamericana (Maracaibo, Venezuela)

1985. Miembro del Consejo Editorial de la revista Principios (Natal/RN, Brasil)

1986. Miembro del Consejo Editorial de la revista African Philosophy (Lewisburg, PA, USA)

1987. Miembro del Consejo Editorial de la revista Devenires (Universidad Michoacana, Morelia, México)

1988. Miembro del Committee for the Philosophical Dialogue South - South (Aachen, Noviembre 1999)

Ha dictado cursos o conferencias en prácticamente todos los países latinoamericanos y en sus grandes centros:

Río, São Paulo, Porto Alegre, Canpiñas, São Leopoldo, Santiago, Valparaíso, Buenos Aires, Córdoba, Mendoza, Tucumán, Rosario, Montevideo, La Paz, Cochabamba, Asunción, Lima, Cuzco, Quito, Guayaquil, Cuenca, Riobamba, Bogotá, Cali, Medellín, Manizales, Caracas, Mérida, Panamá, San José, Tegucigalpa, Guatemala, Managua, Estelí, Granada, San Salvador, San Juan, La Habana, Matanzas, Santo Domingo, Port-au Prince, Trinidad - Tobago, Princetown (Jamaica), Port-au-Pitre (Martinica), Wilhemstadt (Curaçao), México Distrito Federal, en Puebla, Toluca, Guadalajara, Chihuahua, Monterrey, Xalapa, Chiapas, Morelia, Cuernavaca, Río Piedras, Cayey, Humacao.

Ha dictado cursos o conferencias en Europa en:

París, Strasbourg, Madrid, Sevilla, Málaga, Santiago, Würzburg, Tübingen, Munster, Aachen, München, Freiburg, Rostock, Frankfurt, Neurod, Mainz, Bonn, Krefeld, Düren, Regensburg, Siegen, Darmstadt, Naurod, Diesburg, Rottenburg, Bremen, Saarbrücken, Eichstätt, Bruselas, Roma, Bologna, Milano, Napoles, Bergamo, Torino, Genova, Firenze, Zegeb, Budapest, Dubín, Londres, Brighton, Oslo, Estocolmo, Uppsala, Fribourg, Luzern, Bern, Wien, Linz.

3. ALGUNOS LIBROS RECIENTES DE FILOSOFÍA.

Hasta la fecha ha publicado 44 libros, ha sido responsable de 17 obras conjuntas, y ha publicado 250 artículos. Entre los libros recientes caben destacarse:

(1969) **El humanismo semita**. Bs. As., Eudeba

(1973) **Para una destrucción de la historia de la ética, Ser y Tiempo**. (Mendoza)

(1973) **Para una ética de la liberación latinoamericana**. I-II., Bs. As, Siglo XXI;

(1977) III, México, Edicol; (1979-1980) IV-V, Bogotá, USTA.

(1974) **El dualismo en la antropología de la cristiandad**. Bs. As. Guadalupe

(1974) **Método para una filosofía de la liberación**. Salamanca, Sígueme.

(1977) **Filosofía de la Liberación**. Edicol, México D.F. (1996) Quinta edición, Nueva América, Bogotá, 1996

(1983) **Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación**. , Bogotá, Nueva América, 2ª. ed., Nueva América, Bogotá, 1994.

(1985) **Ética Comunitaria**. Madrid Ediciones Paulinas.

(1988) **Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los manuscritos del 61-63**, Siglo XXI/UAM-I, México.

(1990) **El Marx definitivo (1863-1882). Un comentario a la tercera y cuarta redacción de "El Capital"**. México, Siglo XXI.

(1993) **1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad**. , Madrid, Nueva Utopía, 1992.

(1993) **Las metáforas teológicas de Marx**. Estella, (Navarra), El Verbo Divino.

(1994) **Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación**. Guadalajara (México), Universidad de Guadalajara,.

(1994) **Historia de la Filosofía Latinoamericana y Filosofía de la Liberación**. Bogotá Editorial Nueva América.

(1994) E. Dussel (Ed.), **Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte/Sur desde América Latina** México, Siglo XXI

(1998) **La Ética de la liberación ante el debate de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica de K. O. Apel**. México, Universidad Autónoma del Estado de México.

(1998) **Ética de la Liberación, en la edad de la globalización y la exclusión**. México, Editorial Trotta/UAM .I/UNAM, 1ª ed. Mayo 1998, 661p.; 2ª ed. Octubre 1998, 661p

B. DOCUMENTO

Reto al pensamiento Latinoamericano de hoy **Por Enrique Dussel**

"Si alguien me preguntara ¿cuál es hoy el reto fundamental de la filosofía latinoamericana?, no dudaría en responder: el pensar críticamente la realidad que nos rodea, que, de paso, ha sido el reto de toda filosofía en su historia. Pero es que la filosofía en América Latina sigue siendo en gran parte periférica de las filosofías europeo-norteamericanas, comentadora de sus obras, imitadoras de sus temas, exponiendo, entonces, no a partir de su propia realidad sino a partir de la realidad europeo-norteamericana, que en muchos puntos toca nuestra misma realidad -en tanto hay una cierta globalidad de los problemas-, pero "del otro lado", y por lo tanto en un sentido diametralmente opuesto.

La filosofía de todos los tiempos, desde protofilosofía egipcia, china o hindú, y desde su inicio formal en Grecia, siempre pensó su propia realidad, con todas las ventajas y desventajas que esto conlleva. Desventajas tales como que el pensar socrático, platónico o aristotélico eran inevitablemente machistas, esclavistas y aristocráticos dando una prioridad, como los nómadas de las estepas euroasiáticas, a la "luz" del día y sus dioses (como Zeus, dios solar del día), como "theoría", perdiendo la unidad antropológica -despreciando por lo tanto al "cuerpo" y la "sexualidad"-, y muchas otras connotaciones propias de una filosofía "griega". Igualmente la filosofía "cristiano-medieval", procedente de la filosofía "islámica" o moderna "europea", en especial desde el idealismo "alemán", indican en su adjetivación (griega, cristiano-medieval..., alemán) su "lugar" cultural, histórico: su realidad en torno. En este caso "realidad" es, como punto de partida, realidad física, astronómica, biológica, pero, inevitablemente desde una lengua particular, un mundo interpretativo que al fin sitúa a todo "objeto" como un constructo "histórico". Aun el "sol", en la historia de sus interpretaciones, pudo pasar de ser a) Huitzilopochtli, a b) un astro creado por el Dios semitocristiano, c) centro del sistema propuesto por Galileo y matematizado por Newton y, d), modelizado de nueva cuenta desde la relatividad cósmica expresada por Einstein. Historia entonces de la constitución de la realidad como "objeto" -como realidad objetiva-).

No me quiero referir a la escuela llamada filosofía latinoamericana, en cuanto descubrió la necesidad de comenzar a leer a los filósofos o pensadores de nuestro continente cultural, desde el siglo XVI, en la época colonial de la ilustración latinoamericana, de la emancipación, del liberalismo, positivismo, de la ontología de lo telúrico, etc. Esta filosofía es una necesaria historia de la filosofía o el pensamiento latinoamericano, que hay que saber reconstruir desde el presente, y a la que, aunque la creo imprescindible, no es de lo que estoy ahora hablando.

Se trata, más bien y en primer lugar, del hecho de que todo filósofo en América Latina, que pretenda pensar la realidad, no podrá dejar de ser (y así es y será reconocido) como un filósofo "latinoamericano". Y el conjunto de estos pensadores produce, aun no intencionalmente, una filosofía "latinoamericana" que se va elaborando "a sus espaldas". Pero lo que más me interesa aquí, en segundo lugar, es también el hecho de que algunos filósofos "latinoamericanos", con autoconciencia de pensar su propia realidad en cuanto propia, y por ello distinta, entablan con rigor un diálogo con las filosofías europeo-norteamericanas, o al menos con aquellas que están abiertas a ese diálogo Norte-Sur, por llamarlo de alguna manera -y que son muy pocas tradiciones filosóficas del "centro" las que están dispuestas a esta tarea en este momento-.

Entablar con autoconciencia un diálogo filosófico, estricto, con rigor, definiendo claramente de lo que se intenta dialogar, pero teniendo en cuenta que se trata de un hecho nuevo, inesperado, esencial para la filosofía mundial del siglo XXI, es el reto del que estoy hablando en este artículo.

En efecto, la filosofía latinoamericana -fuera de la que puede estudiarse en los institutos para la América Latina en diversos puntos del globo o los especializados en la cultura "hispana" en Estados Unidos- no es objeto de algún estudio o conocimiento en los Departamentos de Filosofía de las universidades influyentes del Norte (Europa occidental, Estados Unidos, Japón). El reto consiste, tal como lo van haciendo otros actores socio-históricos que van formulando filosóficamente las interpelaciones propias de sus luchas por el reconocimiento de la dignidad de sus causas, de sus derechos, de sus memorias, hasta ahora excluidas de toda consideración filosófica, el reto consiste, repito, en expresar, dentro de los debates filosóficos más pertinentes, la propia realidad excluida, no digo olvidada (porque nunca estuvo presente de manera patente) sino invisibilizada.

La filosofía latinoamericana del siglo XXI tendrá que responder al reto de hacer inteligible, comprensible dentro de las cadenas argumentativas que fija la cultura filosófica dominante (es decir, del Norte), su propia realidad socio-histórica y cultural como discurso filosófico riguroso. En 1907, W. James exponía en Edimburgo la existencia de una desconocida filosofía norteamericana, que quizás hizo reír a algún profesor de Oxford

o Cambridge. Al final de siglo es un "hecho" filosófico indiscutible: ¡La nación de los cowboys produjo una filosofía de influencia mundial! Del mismo modo, y aún más influyentemente, el feminismo ha ganado ya la batalla en los Departamentos de Filosofía, que no pueden dejar de tener una especialista en "feminismo filosófico". Lo mismo, la cuestión acuciante y por demás imprescindible de la ecología, como exigencia ética de las generaciones futuras el derecho de las culturas del mundo poscolonial en una filosofía multiculturalista. ¿Qué significa en este contexto la irrupción de una "filosofía latinoamericana"?

Significa al menos comenzar a hacerse cargo de la construcción de un "objeto teórico" (también académico, pero ante todo cultural) tal como América Latina en la historia global de la humanidad de una razón poscolonial, subalterna, dominada de la periferia del sistema-mundo instalado por la Modernidad, el capitalismo, desde el 1492. Estos temas, que pudieran parecer históricos, sociológicos, económicos, tienen relevancia fundamental en la "historia del ser" -para hablar como Heidegger-, en el "acceso a la realidad" -para expresarme según Zubiri-, en la fenomenología de la alteridad latinoamericana -desde Levinas-, etc. Creo que la sospecha del amigo Augusto Salazar Bondy, de que la dominación que pesa sobre nosotros nos impide pensar una tal propuesta filosófica, sigue teniendo sentido aunque hayan pasado más de treinta años desde aquel 1969. Lo que yo denomino filosofía de la liberación (Mi ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión, Trotta, Madrid, 1998), intenta ser parte de dicho programa de investigación se toman los desarrollos filosóficos más pertinentes de la ética europeonorteamericana actual y se los reconstruye teniendo como referencia primero la realidad latinoamericana, que se la caracteriza a partir de un cierto diagnóstico de las ciencias sociales esto plantea, como es evidente, múltiples problemas epistemológicos además, el filósofo no puede dar como sabido su locus enuntiationis, por lo que deberá partir de una autodescripción de su propia subjetividad en los diagramas del poder, desde donde emerge la episteme filosófica misma), una filosofía de la liberación que podría denominarse de muchas otras maneras, es un programa de investigación filosófica que se propone responder a ese reto, a constituir dicho "objeto", a exponerlo en América Latina, África y Asia, pero igualmente en Europa occidental y Estados Unidos, al intentar permanentemente entablar un "diálogo" inicial, difícil, necesario, global."

Enrique Dussel es profesor-investigador del Depto. de Filosofía de la UAM-I.

Versión electrónica <http://www.iztapalapa.uam.mx/iztapala>